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 publication/Herausgeber : Alexander Schnell

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

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

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion : Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù, 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

2018

SOMMAIRE

Sémantique et eidétique dans la phénoménologie d'Edmund Husserl 6
TILL GROHMANN

Max Scheler. Un enivré d'essences (1874-1928) 27
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Réalité et réalisme dans la pensée de Max Scheler 32
PATRICK LANG

La métaphysique des faits originaires à l'épreuve d'une hénologie brisée. Deux amorces dans l'œuvre de Husserl 57
INGA RÖMER

Phänomenologie und Metaphysik der Welt im letzten Werk von László Tengelyi 71
KAREL NOVOTNÝ

De la foi perceptive à la promesse du monde. Pour une histoire transcendantale de la confiance 83
ISTVÁN FAZAKAS & TUDI GOZÉ

L'apodicticité relative de l'existence du monde et le primat de la concordance de l'expérience 117
GEORGY CHERNAVIN

L'hyperplatonisme de Richir à l'époque des Recherches phénoménologiques 146
SACHA CARLSON

Sur le caractère « protéïforme » de la phantasía *dans la refondation de la phénoménologie de Marc Richir* 181
TETSUO SAWADA

L'infini phénoménologique 199
ALEXANDER SCHNELL

L'intuition constructive de l'être transcendantal 214
STÉPHANE FINETTI

Essai pour introduire en phénoménologie le concept de « spectre phénoménologisant » 239
PABLO POSADA VARELA

Multifonctionnalité des systèmes duals 282
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Fiction et contre-fiction dans l'écriture poétique 294
ANTONINO MAZZÙ

Vers une phénoménologie constructive de la réalité historique. Introduction à deux textes inédits de José Ortega y Gasset 308
ANNE BARDET

[Historiologie] (1928) 331
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Hegel et la philosophie de l'histoire (1931) 336
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Histoire et historiologie chez Ortega y Gasset : Notes pour la construction d'une ontologie régionale pure de la science historique 351
IVÁN GALÁN HOMPANERA

Sémantique et eidétique dans la phénoménologie d'Edmund Husserl

TILL GROHMANN

INTRODUCTION

Dans les *Idées 1,* Husserl donne à l'eidétique une importance exceptionnelle. Il lui consacre la première section (« Essence et la connaissance des essences ») d'une œuvre qui est censée apporter des clarifications fondamentales à sa propre phénoménologie et au sens philosophique de celle-ci. Dès le troisième paragraphe, il défend la possibilité d'une « intuition eidétique », d'« une intuition donatrice *originaire* », qui saisit l'essence dans son ipséité, « en chair et en os ». La question est de savoir si cette « intuition » de l'essence se fonde, ou non, sur un sémantème ? Avons-nous besoin d'un concept afin de viser et d'intuitionner, en lui, l'*eidos* ? Pouvons-nous réaliser une intuition eidétique sans l'aide d'une signification dans laquelle nous signifions l'*eidos* précisément comme *eidos* de tel ou tel individu ou fait dans son effectivité ?

Husserl lui-même insiste sur la possible donation « en chair et en os » de l'*eidos*. Il revendique l'intuition de l'essence et souligne la dimension « originaire » de cette intuition. Tout cela semble suggérer une vision « pure », non encore contaminée par les éléments du langage, c'est-à-dire non médiatisée par une signification. De la même manière, on pourrait être tenté de lire le fameux « principe de tous les principes » du § 24 des *Idées 1* – qui élève toute « intuition originaire » en une « source de droit pour la connaissance » – comme la revendication d'un rapport intuitif pur, libre de toute déterminité conceptuelle. En préservant le sens mais en alternant l'expression de ce principe, nous voudrions le formuler, provisoirement, comme suit : d'autant plus de signifié, d'autant moins de donation dans l'intuition. Autrement dit : la connaissance décroît en proportion inverse à l'amplification d'un signifié qui, arrivé à un certain seuil, reste nécessairement vide et ne trouve pas de remplissement intuitif. Un excès de langage et de signification (voire d'interprétation) risque de transformer la connaissance en un simple jeu symbolique, en un pur formalisme du langage. Nous y reconnaissons le spectre d'un symbolisme vide qui hanta Husserl dès ses premières publications jusqu'aux dernières conférences de Prague. L'horreur du symbolisme vide est l'angoisse originaire de la

phénoménologie. Qu'elle en serait la conséquence pour l'intuition eidétique ?

Dans la dernière théorisation de l'intuition eidétique, dans *Expérience et jugement*, publiée de manière posthume en 1939 par Ludwig Landgrebe, Husserl met l'accent sur l'activité comparatrice de l'imagination. L'imagination est censée saisir l'*eidos*, l'essence, à partir d'une série de variantes, créées sur la base d'un prototype (*Vorbild*) et de sa déformation libre en des formes ektypiques (*Nachbilder*). Dans la production progressive, temporellement étalée, de cette série d'images phantastiques, l'imagination doit retenir les anciens produits et les situer, ensemble avec ceux qui continuent d'arriver, en une superposition recouvrante (*überschiebende Deckung*). Dans cette superposition recouvrante, l'*eidos* émerge comme l'invariant et l'identique de toutes ses variantes possibles[1].

Il n'est certes pas anodin que cette description abonde de métaphores spatiales et temporelles (spatiales : « congruence (*Kongruenz*) », « superposition (*Deckung*) », « chevauchement (*Überschiebung*) », « interpénétration (*Verflechtung*) » ; et temporelles : les multiples utilisations des préfixes *vor-* et *nach-* (lesquels peuvent également être spatiaux), le recours à une productivité idéalement ouverte (« ainsi de suite (*und so weiter nach Belieben*) »). En effet, spatialisation et temporalisation assurent l'indépendance de l'*eidos* par rapport au sujet le contemplant. Malgré sa base dans l'imagination (en tant que *faculté* du sujet), l'*eidos* se donne comme un objet indépendant du sujet qui l'intuitionne. Il est irréductible aux opérations psychologiques ou transcendantales qui concourent à sa donation. L'*eidos* se dévoile dans l'en-face du sujet, comme son *Gegenüber*, et donc dans l'ontique même. L'*eidos* a une consistance ontologique indépendante des actes qui le signifient.

Qu'en est-il donc du langage dans la production de cet *eidos* ? Pour parvenir à une intuition de l'*eidos*, Husserl convoque une véritable « machinerie fantastique[2] » à produire des universaux, des objets généraux (*Allgemeingegenstände*). Cette machinerie paraît fonctionner indépendamment de toute signification. En outre, l'indépendance ontologique de l'*eidos* par rapport au sujet le contemplant semble suggérer que le langage et la sémantique peuvent être complètement mis de côté dans la formulation d'une doctrine des essences. Dans l'intuition eidétique, le phénoménologue semble être en mesure de « voir » l'*eidos* se cristalliser

[1] *Cf*. le § 87 d'E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe (éd.), Prag, Academia, trad. fr. D. Souche, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, Paris, PUF, 1970. Nous citons la pagination allemande en marges de la version française.

[2] À nouveau, les métaphores l'attestent aisément : l'intuition eidétique repose sur un *Hervorbringen*, un *Herausschauen*, un *Prozess*.

sous ses propres yeux, spontanément, et sans qu'il ait besoin d'intervenir conceptuellement.

Or, à y regarder de plus près, ni le « principe de tous les principes » ni l'intuition eidétique ne sont complètement exempts d'un certain travail du concept. Dans le présent article, nous voudrions récuser la prétendue indépendance de l'eidétique de toute réflexion sur le langage et le sens de nos concepts. Premièrement, le contexte de la formulation du « principe de tous les principes » montre aisément que l'objectif de Husserl ne consiste pas à vouloir dégager l'intuition de tout élément de signification. Il vise, au contraire, à élargir l'intuition vers l'invisible, vers ce qui ne peut qu'être signifié. Deuxièmement, une réflexion sur les premières formulations de l'intuition d'essence montrera que l'eidétique est fondamentalement liée à l'abstraction (conceptuelle) et à l'intuition catégoriale. Troisièmement, nous allons clarifier en quoi et dans quelle mesure l'intuition eidétique repose sur le langage et notre utilisation des concepts.

LE « PRINCIPE DES PRINCIPES » ET L'« ESSENCE CONCEPTUELLE »

Bien que promouvant l'intuition au rang de justification ultime pour la connaissance, le « principe de tous les principes » ne défend ni une intuition pré-conceptuelle, ni une vision pure de toute intervention du langage. De fait, il ne consiste aucunement en une apologie de la sensibilité et encore moins en un éloge du voir empirique. Dans les paragraphes qui précèdent la formulation du « principe de tous les principes » dans les *Idées 1*, Husserl se démarque de façon très déterminée de l'empirisme de son temps. Il attaque l'appropriation et la monopolisation des concepts d'expérience et d'intuition par les empiristes et récuse la limitation de ces concepts à l'observation de l'être brut de la nature. En reconduisant toute pensée valable à des faits d'expérience (*Erfahrungstatsachen*), les empiristes méconnaissent « les distinctions cardinales entre les différents types d'intuition »[3]. Ils n'acceptent que l'intuition sensible de l'empirie et ignorent les multiples autres manières par lesquelles nous pouvons intuitionner le non-empirique, le conceptuel, le général et, surtout, l'*eidos*.

En ignorant ces autres manières de voir, les empiristes contredisent leurs propres projets scientifiques. Ils rendent impossible leur propre théorisation de la nature et tournent à l'absurde la revendication de la connaissance qui leur est inhérente. Car même dans un procédé strictement inductif,

[3] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 1, 1913 ; trad. fr. P. Ricoeur, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris : Gallimard, 1950, p. 39. Nous citons la pagination allemande en marges de la version française.

l'intuition empirique est, à elle seule, incapable de fonder une science. L'intuition empirique n'appréhende que des « unités singulières (*singuläre Einzelheiten*) et rien de général (*Allgemeinheiten*) »[4]. Cependant, toute science aspire à la validité universelle de ses propositions. L'universalité d'une loi empirique doit pouvoir s'attester dans des cas singuliers. Même en physique expérimentale, le cas singulier, observé dans une expérience, doit pouvoir apparaître comme l'instanciation d'une loi qu'il exprime. Il doit se donner comme le signifié d'une expression universelle qui est précisément la loi. Or, ce faisant, le fait a cessé d'être purement empirique : lorsque l'intuition donne un fait comme la validation d'une proposition générale, fait et intuition ont quitté le registre de l'empirie. Ils ont transgressé vers un autre type de donation dont les empiristes nient pourtant l'existence. Quel est cet autre type d'intuition ? Il s'agit bel et bien de *l'intuition d'essence* – du moins d'une première forme de l'intuition d'essence que Husserl ne réserve aucunement à la phénoménologie.

En effet, pour Husserl, l'intuition des essences est tout sauf une pratique difficilement à comprendre, qui n'est réservée qu'à quelques philosophes aguerris, dont notamment ses disciples. Husserl est très clair là-dessus : l'intuition des essences est une pratique tout à fait commune, pour ne pas dire banale. Car

> [e]n vérité, tout le monde voit pour ainsi dire constamment des « Idées », des « essences » ; tout le monde opère avec elles en pensée et accomplit aussi des jugements d'essence – simplement, ils [*scil*. les empiristes] les écartent (*wegdeuten*) du haut de leur « point de vue » gnoséologique[5].

Les empiristes pratiquent l'intuition eidétique, mais ils en nient l'existence. Ils ne comprennent pas que ce qu'ils voient le plus souvent en faisant de la science, n'est rien qui puisse être vu de façon simplement empirique. Pourquoi ? Parce que ce qu'ils entendent comme « fait d'expérience » est en réalité un fait signifié, toujours déjà doté de tel ou tel concept général. Dans le langage technique de Husserl, nous devrions dire que les empiristes appréhendent et intuitionnent leurs faits dans ce qu'il appelle une « essence conceptuelle (*begriffliches Wesen*) ». De quoi s'agit-il ? Le *begriffliches Wesen* constitue le sens (*Sinn*) d'un concept général. Plus précisément, dans le § 21 de la première *Recherche logique*, Husserl définit les essences conceptuelles comme n'étant « rien d'autre que le sens remplissant qui est 'donné', [lorsque] les significations des mots (plus exactement les intentions de signification des mots) aboutissent à des représentations simplement intuitives correspondantes et à certaines

[4] *Idées 1*, p. 37.
[5] *Idées1* , p. 41, traduction modifiée.

élaborations ou structurations intellectuelles[6] ». Les essences conceptuelles expriment la fonction déterminante de l'objet que toute signification implique, pourvu qu'elle ait un « sens », c'est-à-dire pourvu qu'elle puisse être « remplie ». Elles sont ce par quoi une signification « représente » un objet, se rapporte à lui et le signifie. Mais elles ne sont pas identiques aux concepts pris comme significations. Bien au contraire. Le concept d'un « cercle rectangulaire » a bien une signification, mais il est loin de pouvoir se référer à un objet. Il ne permet pas de déterminer une quelconque intuition d'objet et ne peut donc pas fonctionner comme une essence conceptuelle.

L'essence conceptuelle est l'acception la plus générale du concept d'essence que nous trouvons chez Husserl. Dans le § 3 des *Idées 1*, Husserl définit l'essence expressément comme « ce qui dans l'être le plus intime d'un individu se présente comme son '*quid*' (*sein Was*) »[7]. L'essence est ce que nous pouvons véridiquement prédiquer d'un objet. Dès que nous visons un objet par une signification, et que cet objet parvient à la remplir, nous sommes en présence d'une essence de l'objet. En fonction des essences conceptuelles, nous pouvons même dire que « l'objet empirique a une essence […]. Il est un ceci (*Dies*) qui est signifié (*gemeint*) avec une essence […] »[8]. L'objet est une « maison » ; ou il est une « table » ; c'est un « chien » ou un « humain » ; peut-être qu'il « court » ou qu'il « mange », etc. Tout cela, ce sont des essences conceptuelles qui appliquent une signification générale à un objet individuel.

La considération de l'essence conceptuelle jette également une nouvelle lumière sur notre interprétation du « principe de tous les principes ». En effet, elle peut être vue comme la réponse véritablement phénoménologique au problème posé par ce « principe ». Car si l'idée d'une intuition « originairement donatrice » doit avoir un quelconque intérêt pour la fondation des sciences (des sciences en général et, particulièrement, la phénoménologie), alors cette intuition doit être donatrice de ce qui est empiriquement non-intuitionnable. Elle doit nous « faire voir » le conceptuel, l'universel, l'abstrait et l'essentiel – et tout cela, à même le sensible et l'empirique. Afin de pouvoir fonder une science, le « principe de tous les principes » ne peut pas simplement promouvoir l'intuition « originaire » d'une chose, « en chair et en os », qu'aucun concept ne

[6] E. Husserl, *Husserliana XIX/1. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 ; trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 2. Recherches I et II*, Paris, PUF, 1961, A72/B72. Trad. légèrement modifiée. Nous citons la pagination allemande en marges de la version française.

[7] *Idées 1*, p. 10.

[8] E. Husserl, *Husserliana XXVI. Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, (éd.) U. Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1987, p. 210.

signifierait. Il doit défendre, au contraire, l'*intuition possible d'un signifié comme signifié*, c'est-à-dire *comme l'instanciation d'une signification* qui, par essence, est générale et abstraite. De fait, le « principe de tous les principes » proclame la possibilité de « voir » ce que « signifient » nos abstractions langagières.

Il est vrai que les interprètes de Husserl passent généralement outre le rôle principiel du langage et du conceptuel dans le « principe de tous les principes ». Qu'ils aient fondamentalement tort, cela est attesté par la manière dont Husserl continue par expliciter ce principe :

> Tout énoncé qui se borne à conférer une expression à de telles données moyennant une simple explicitation et des significations qui leur soient exactement ajustées, est donc réellement […] un *commencement absolu* appelé au sens propre du mot à servir de fondement, bref un *principium*[9].

Le « principe de tous les principes » est la revendication d'une forme d'intuition dans laquelle la dimension langagière est en recouvrement parfait avec l'objet donné. Une intuition brute, non contaminée par le langage, ne pourrait jamais être « source de droit pour la connaissance ». Pour que nos intuitions « voient », pour qu'elles ne soient pas « aveugles », il leur faut donc des concepts. Bien loin d'être un obstacle à la fondation des sciences, les éléments du langage sont ce qu'il y a d'originairement « voyant ». La donation dont il s'agit – et qui seule est « originaire » – est celle *du signifié d'un concept*.

Pour le questionnement que nous suivons dans le présent article, ce problème est d'une importance capitale. Cela se justifie aisément à partir de la façon dont Husserl poursuit son explicitation du « principe » : « Cela [*scil*. ce qui vient d'être dit] est particulièrement vrai pour ce type de connaissances eidétiques auxquelles on limite d'ordinaire le terme de principe »[10]. La connaissance eidétique est l'acception phénoménologique du principe. Comme toute connaissance, elle doit obéir à l'exigence d'un recouvrement parfait entre l'énoncé et ce qui est donné dans l'intuition. L'eidétique a donc un lien fondamental avec le langage, les significations, les concepts. Mais quel serait le signifiant d'un *eidos* ? Ne courons-nous pas le risque de réduire la fameuse doctrine phénoménologique des essences à une simple sémantique ? Serait-il acceptable d'interpréter la phénoménologie comme une pure philosophie du langage ?

Ce qui, dans la formulation du § 24 des *Idées 1*, avait l'air si limpide, simple et évident, est en vérité l'expression d'un problème colossal auquel l'ensemble de la phénoménologie de Husserl tente de répondre : celui de la

[9] *Idées 1*, p. 44, traduction légèrement modifiée.
[10] *Ibid.*, traduction légèrement modifiée.

relation possible du langage à l'expérience et l'intuition. Comment est-il possible de parler intelligemment des choses ? Comment est-il possible que les significations se rapportent aux objets et que nos propositions puissent s'avérer vraies ? Ce problème se situe au cœur de la doctrine phénoménologique des essences.

« IDÉATION » ET « INTUITION CATÉGORIALE »

L'originarité de l'intuition à laquelle aspire la phénoménologie husserlienne – et *a fortiori* sa doctrine des essences – ne peut pas être comprise en radicale séparation du langage. Pour savoir comment le phénoménologue parvient à « voir » l'*eidos*, il faut comprendre de quelle manière les éléments du langage interviennent *productivement* dans ce qu'il contemple *comme eidos*. Il faut savoir en quoi consiste la dimension proprement phénoménologique du langage, par laquelle les concepts « orientent » le regard et « aiguisent » l'intuition, afin de rendre possible la donation de l'*eidos*. Pour mieux connaître le rôle du langage dans la doctrine des essences, revenons maintenant aux premières formulations de l'intuition eidétique dans les *Recherches Logiques*. Peut-être que la théorisation tardive de Husserl dans *Expérience et jugement* ne dit pas tout sur le processus réellement employé. Peut-être que l'insistance sur la production machinale de l'*eidos* par l'imagination laisse de côté un aspect important, à savoir le rôle du langage, et, plus précisément, du concept pris comme signification.

La toute première présentation de ce que Husserl nommera plus tard l'« intuition eidétique » se trouve dans le § 52 de la sixième *Recherche Logique*. Sous le titre de l'« abstraction idéatrice », Husserl y décrit un procédé tout à fait similaire à l'intuition eidétique d'*Expérience et jugement*. En effet, tout comme dans *Expérience et jugement*, l'*eidos* – que Husserl nomme ici simplement le « général », l'« espèce » ou l'« idée » – se détache de la multiplicité de ses instanciations. Il est « intuitionné » comme la détermination générale de toute la série d'individus qui se rassemblent sous la règle qu'il représente. L'*eidos* est l'« identique » qui traverse l'ensemble de ces individus et qui les détermine comme « similaires ». La seule grande différence par rapport à la formulation d'*Expérience et jugement* consiste en ce que Husserl n'exige pas, de prime abord, l'effectuation de la variation à partir de l'imagination. Il se contente de dire que l'imagination se prête

« aussi bien (*gleich gut*)[11] » que la perception à ce procédé pour parvenir à une conscience de généralité[12].

L'exposition de l'idéation dans la sixième *Recherche logique* a l'avantage d'être explicitement corrélée à la connaissance par abstraction, et donc à une réflexion sur l'usage de nos concepts généraux. Le lien entre sémantique et eidétique est ici expressément affirmé. En outre, l'ensemble de l'interrogation puise dans une analyse fine des opérations intentionnelles. Cette attention aux actes intentionnels est un grand atout des *Recherches logiques*. Ainsi, Husserl parle de l'idéation en termes d'abstraction et il la caractérise comme une nouvelle forme d'acte catégorial :

> L'abstraction se manifeste sur la base d'intuitions primaires et, par là, surgit un *caractère catégorial* d'acte nouveau, caractère dans lequel apparaît une nouvelle espèce d'objectivité, laquelle à son tour *ne peut* apparaître […] *que* dans des actes fondés de ce genre. Naturellement, je ne veux pas parler ici de l'abstraction au simple sens de la mise à part d'un moment dépendant quelconque dans un objet sensible, mais de *l'abstraction idéatrice*, dans laquelle, au lieu du moment dépendant, c'est son « idée », son être général, qui devient objet de conscience, qui devient un *être donné actuel*[13].

L'idéation est ici doublement spécifiée, *et* comme intuition catégoriale *et* comme abstraction. Pour tout lecteur ayant attentivement parcouru l'enchaînement des *Recherches*, ces indications sont riches de renseignements. Nous allons les analyser séparément, en clarifiant, d'abord, la caractérisation de l'idéation comme intuition catégoriale, puis comme abstraction.

L'acte catégorial est un acte supérieur et de deuxième degré. Il est nécessairement « fondé (*fundiert*) » sur un ou plusieurs autres actes « fondant (*fundierend*) ». Dans les cas les plus basiques, les actes « fondant » sont ceux d'une perception sensible qui donnent leur objet de manière « simple (*schlicht*) »[14]. Cela veut dire qu'ils donnent l'objet dans son ensemble, de manière non structurée par l'entendement, et avec la totalité de ses moments implicites et explicites (*i.e.* les parts dépendantes et

---

[11] E. Husserl, *Husserliana XIX/2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*, (éd.) U. Panzer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 ; trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches logiques. Tome 3. Recherche VI*, Paris, PUF, 1963, B163/A635. Nous citons la pagination allemande en marges de la version française.

[12] Nous allons voir, en effet, que cette destitution de l'imagination s'explique par la définition particulière du « concept » et de l'« essence conceptuelle » dans les *Recherches Logiques*. « Concept » et « essence conceptuelle » sont convoqués à la place de l'imagination, ils assurent eux-mêmes le rapport à la possibilité.

[13] *Recherche logique* 6, A634/B162, trad. légèrement modifiée. Nous soulignons.

[14] *Recherche logique* 6, A618/B146.

indépendantes). Nous parlons d'acte catégorial lorsque, sur la base de l'accomplissement de l'acte fondant simple, nous explicitons une ou plusieurs parts que l'objet simple contient virtuellement. L'acte catégorial est donc en réalité un complexe de différents actes partiels. L'acte partiel saisit un moment de la totalité initiale de l'objet, le fait ressortir intentionnellement et l'articule vis-à-vis de cette totalité. Le plus souvent, l'objet est structuré selon l'ordre méréologique d'unité et de ses parties : l'ensemble *A* et sa partie α. Mais l'ordre de présentation de cet ensemble structuré est également important. Il reflète le cheminement constitutif de l'enchaînement concret des intentionnalités et répond à la manière dont l'objet est structuré par le déploiement temporel des actes partiels. De fait, la relation entre l'ensemble *A* et la partie *α* peut être considérée selon que « A contient α » ou que « α est (dans) A »[15]. La différence entre « A contenant α » et « α étant (dans) A » n'est pas une différence du support réal. Bien au contraire, elle est d'ordre catégorial. Elle est une forme de l'entendement dans laquelle un certain objet est donné et intuitionné.

Le moment crucial de l'intuition catégoriale concerne la double visée du moment partiel. Pour pouvoir apparaître comme « étant dans A », le moment α doit être donné deux fois : une fois de manière implicite dans l'acte simple et une autre fois de manière explicite et comme visé par l'intention partielle. Cela entraîne un double recouvrement (*Deckung*) – des deux objets intentionnels et des intentionnalités qui les signifient : « Le représentant relatif à α fonctionne comme identiquement le même dans un double rôle et, de cette manière, la coïncidence se réalise en tant qu'unité spécifique des deux fonctions représentatives, c'est-à-dire que les deux *appréhensions,* dont ce représentant est le support, coïncident »[16].

La forme catégoriale est alors donnée *comme* ce recouvrement et uniquement *dans* ce recouvrement. Le recouvrement constitue un moment intentionnel, c'est-à-dire noématique, qui est irréductible à la donation réelle des actes. En effet, le recouvrement est « vu » : α apparaît comme étant « dans A ». L'acte catégorial désigne l'appréhension de la synthèse de recouvrement (noématique) qui lie A à α.

À bien y regarder, cette description contient tous les éléments fonctionnels que Husserl mobilisera plus tard dans la description de l'intuition eidétique dans *Expérience et jugement.* Premièrement, tout comme l'acte catégorial, l'intuition eidétique est un acte « fondé (*fundiert*) ». Elle ne se déploie que sur fond d'autres actes intuitifs simples (*schlicht*) qui présentent les différentes variantes et instanciations de l'*eidos* (*Vorbilder* et *Nachbilder*). Deuxièmement, l'intuition eidétique est le

[15] Cf. *Recherche logique* 6, § 48.
[16] *Recherche logique* 6, A626/B154, traduction légèrement modifiée.

résultat d'une synthèse de « recouvrement (*Deckung*) » qui se produit à partir de l'effectuation intuitive (en imagination) de variations. Troisièmement, les variations sont appréhendées par des intentions partielles (*Partialintentionen*) qui font de l'intuition eidétique un ensemble cohérent d'actes – un complexe. Enfin, quatrièmement, tout comme dans l'acte catégorial, la saisie de l'*eidos* a uniquement lieu à la fin du déploiement progressif de toutes ces intentions partielles. Elle est la simple appréhension du résultat synthétique du processus de recouvrement entre le *Vorbild* et les *Nachbilder*. « Fondation » d'actes, « recouvrement », ensemble cohérent « d'intentions partielles », saisie de l'*eidos* à la fin du déploiement progressif d'actes : l'idéation est un type sophistiqué de l'intuition catégoriale.

Mais de quel type s'agit-il précisément ? Comment distinguer l'intuition eidétique de l'intuition catégoriale « habituelle » ou « normale » ? Et qu'en est-il de l'autre indication du § 52 de la sixième *Recherche logique* ? Dans quel sens l'idéation est-elle en même temps une abstraction ?

« IDÉATION » ET « ABSTRACTION »

Étant donné que l'intuition eidétique est *un type* d'intuition catégoriale, les deux intuitions ne peuvent pas être complètement coextensives. De fait, il n'est pas question d'identité, mais d'un rapport de subordination entre deux classes d'intuition. Nous pouvons dire que toute intuition eidétique est une intuition catégoriale, et non pas que toute intuition catégoriale est eidétique. À partir du § 52 de la sixième *Recherche logique*, il est en effet possible de distinguer, à l'intérieur de la classe des intuitions catégoriales, deux formes d'intuitions catégoriales *abstractives* : une abstraction « simple » (*bloß*) et une « abstraction idéatrice (*ideierende Abstraktion*) ». Nous allons voir que l'abstraction idéatrice se scinde à son tour en une intuition *de l'idée* ou *de l'idéalité* et une intuition *eidétique* proprement dite. Mais commençons d'abord par la première distinction entre l'intuition catégoriale « habituelle » et celle dite « abstractive ».

Ce que tous les actes catégoriaux ont en commun, c'est le rapport de fondation entre les intentionnalités qu'ils impliquent. Tout acte catégorial est un complexe coordonné d'actes. Les différents actes catégoriaux – abstractifs ou habituels – se distinguent, eu égard à la configuration interne de ce complexe d'actes. À la différence des abstractions, les actes catégoriaux habituels sont caractérisés par la donation conjointe de l'objet partiel (« moment » où « pièce ») et de l'objet total. Pour que la relation « α est dans A » puisse apparaître, je dois actuellement viser l'objet de l'acte fondant (A) et le mettre en relation avec le moment visé par l'intention

partielle (α). J'ai besoin d'effectuer réellement les deux actes (en même temps), afin de mettre en relation leurs objets spécifiques. Le moment synthétique de la forme catégoriale habituelle ne peut apparaître que sous la condition d'une double effectuation actuelle des deux actes.

Dans les actes catégoriaux *abstractifs*, par contre, une telle fixation de l'objet fondant n'est pas requise. Husserl peut donc commencer leur analyse en disant : « Nous allons maintenant examiner des exemples tirés *d'un autre groupe d'actes catégoriaux*, où les objets des actes fondateurs *n'interviendraient pas conjointement* dans l'intention de l'acte fondé […] »[17]. Prenons un acte d'abstraction quelconque. Pour voir, par exemple, le rouge d'un panneau de signalisation *comme* rouge « en général », le panneau dans son ensemble ne doit pas être expressément visé. L'acte d'abstraction ne nécessite pas que l'intention fondante (la donation du panneau comme ensemble concret) soit effectivement maintenue tout au long de l'intuition ; elle ne nécessite pas sa réalisation actuelle, ni son exercice « conjointement » à la visée du moment partiel. Dans l'intuition catégoriale abstractive, l'objet fondant peut pour ainsi dire être élidé. Il n'est pas pris en compte dans sa particularité. Cela vaut, bien entendu, pour les deux formes d'abstraction que Husserl distingue dans le § 52 : celle qui est dite « simple » et celle qui est dite « idéatrice ».

Considérons maintenant la seconde bifurcation. Elle se situe entre les deux formes d'abstraction (« simple » et « idéatrice »). Pour la comprendre, nous devons auparavant clarifier la nature générale de l'abstraction et la manière dont Husserl en rend compte. L'abstraction est un terme central des *Recherches logiques*. Elle apparaît dès la deuxième *Recherche* qui lui est entièrement dédiée. L'abstraction est initialement introduite afin de justifier la conception « réaliste » de la signification qui clôt les réflexions de la première *Recherche logique*. L'importance de l'abstraction provient de sa prétendue capacité à justifier l'existence d'objets généraux (*Allgemeingegenstände*), c'est-à-dire d'« universaux », au sens classique et gnoséologique du terme. L'abstraction doit prouver que les significations sont des unités idéales, des objectités générales, qui restent identiquement les mêmes à travers l'ensemble des actes d'expression qui s'y réfèrent.

L'abstraction est à la fois une opération consistant à extraire un certain élément ou moment d'une totalité et le résultat de cette opération. Son emploi est extrêmement vaste et s'applique aussi bien à la production de concepts ontologiques que logiques. L'abstraction peut être utilisée pour extraire la détermination accidentelle d'un objet (sa couleur, sa structure de surface, sa figure, etc.) ainsi que pour isoler ses déterminations substantielles ou formelles (son *quid*, *essentia* : humain, animal, objet

[17] *Recherche logique* 6, A634/B162.

praxique, etc.). Parler d'objets spatiaux « en général » relève tout autant d'une « abstraction » que d'analyser en quoi consiste « l'essence » de l'être psychophysique que nous appelons « humain ».

Le contenu « abstrait » est ce que Husserl définit comme un « moment (*Moment*) », qui est une part dépendante (*unselbstständig*) de l'objet concret. L'abstraction n'isole et n'extrait que ce qui ne peut être donné de manière autonome dans l'intuition sensible. Elle est donc autre chose que la simple séparation. Tandis que la séparation sépare ce qui est « réalement » distinct, l'abstraction abstrait des moments dépendants de l'objet. La séparation de la page d'un livre, par exemple, ne relève pas de l'abstraction. Car les différentes pages sont des parts indépendantes du livre, c'est-à-dire des « pièces (*Stücke*) » qui peuvent être « réalement » séparées de lui.

Quel est le statut ontologique du moment abstrait ? Les deux formes d'abstraction mentionnées ci-dessus (simple et idéatrice) correspondent chacune à une autre forme de donation du moment abstrait. Premièrement, le moment abstrait (par exemple une certaine couleur rouge) peut être visé comme une détermination particulière d'un objet particulier. Un déplacement de mon attention vers la couleur donnera lieu à l'isolation du moment particulier de l'être-coloré de l'objet. Celui-ci est alors visé comme *ce précis teint de rouge en particulier*. C'est l'abstraction « simple », c'est-à-dire « au simple sens de la mise à part d'un moment dépendant quelconque dans un objet sensible […][18]. » Cette forme d'abstraction isolante, qui opère par transfert d'attention, est la seule que connaissent les nominalistes (notamment Berkeley, Hume et Mill). Mais le moment abstrait n'est pas nécessairement visé et intuitionné dans sa particularité. En effet, le plus souvent, il est visé dans sa généralité. Le second statut du moment abstrait consiste en une *détermination générale d'objet*. C'est lui qui a une importance épistémologique, et c'est également lui dont Husserl revendique la possible intuition à l'encontre des empiristes. Cette revendication constitue l'objectif principal de la deuxième *Recherche logique*.

Or, paradoxalement, l'abstrait comme détermination générale de l'objet est un moment proprement *idéal* de celui-ci. Le général ne peut exister dans le particulier que sous forme de l'idéalité. La couleur « en général », par exemple, est une détermination idéale de l'objet réal. Quel est le statut de cette idéalité ? Le nominaliste répondra que nous pouvons parler du rouge « en général » puisque nous avons le concept rouge – c'est-à-dire le mot « rouge » – qui s'applique de manière identique à une infinité ouverte de différents teints de rouge. En nommant un certain *ceci* « rouge », nous en faisons un représentant de tous les autres *ceci* qui tombent sous le même concept. Le nominaliste refuse l'idée d'une unité spécifique, d'une unité

[18] *Recherche logique* 6, A634/B162.

idéale, qui serait un objet général (*Allgemeingegenstand*). Il ne connaît que des individus. Selon lui, toute généralité appartient à la capacité générale du mot qui consiste à nommer.

La critique que Husserl adresse aux nominalistes trouve son point culminant dans l'introduction d'une différence fondamentale, méconnue par le nominaliste, entre deux formes de généralité : d'une part, « la généralité de la fonction psychologique »[19] de nommer, et celle, d'autre part, « qui appartient au contenu de la signification elle-même »[20]. Les nominalistes connaissent seulement la première généralité, celle « de la fonction psychologique ». Il s'agit de la relation du mot à son référant. Pour la découvrir, il suffit de réfléchir sur les actes de nommer comme unités psychiques. Nous remarquerons alors que le nom général se réfère toujours à des objets singuliers ou à des traits singuliers de tels objets. Or, ce qui échappe à la réflexion sur l'acte psychique et sa manière de lier un nom à un référent, c'est la façon dont, à l'intérieur de l'acte, *l'objet est signifié par la signification*. Ici se situe l'autre forme de généralité, qui correspond proprement au *contenu de signification*. Elle est de part en part idéale. Pour la découvrir, nous explique Husserl,

> il est absolument nécessaire de tenir compte des différentes fonctions logiques des significations générales et des noms généraux, et, en rapport avec elles, du sens différent que l'on entend par leur généralité ou leur relation à l'ensemble des individus qui forment leur extension[21].

En effet, le nominaliste ne voit pas que le même concept général opère de manière tout à fait différente selon la *fonction logique* dans laquelle il est *pensé*. Husserl retient notamment trois formes logiques de généralité : « *un* rouge », « *tous* les rouges », « *le* rouge ». Chaque fois un autre type de généralité apparaît ; chaque fois la perception de l'objet singulier (« le panneau rouge ») sert de fondement intuitif à l'appréhension d'une autre forme de généralité.

Ce à quoi nous sommes attentifs dans la réalisation de cette forme d'abstraction, ce n'est pas l'individu particulier, mais la manière dont celui-ci est signifié par la fonction logique de généralité du concept. Cette fonction est doublement idéale et irréelle : *et* comme configuration catégoriale (*i.e.* en fonction de l'ensemble propositionnel dans lequel elle figure : « *un* », « *tout* », « *le* », « *est* », etc.) *et* comme signification générale (*rouge* « en général », *maison* « en général », *courir* « en général », *manger* « en général », etc.). Pour « voir » l'abstrait comme le général (second sens

[19] *Recherche logique* 2, A146/B147.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

de l'abstrait), nous devons « vivre (*leben*) » dans les actes signifiants au lieu de réfléchir sur eux psychologiquement. Nous devons nous abandonner à la manière dont l'objet est « constitué » par l'acte intentionnel.

Ce second sens de l'abstrait et de l'abstraction constitue l'abstraction idéatrice recherchée, désormais entendue comme *intuition catégoriale abstractive* :

> Naturellement, dit Husserl, je ne veux pas parler ici de l'abstraction au simple sens de la mise à part d'un moment dépendant quelconque dans un objet sensible, mais de l'abstraction idéatrice, dans laquelle, au lieu du moment dépendant, c'est son « idée », son être général, qui devient objet de conscience, qui devient un *être donné actuel*[22].

Mais ici intervient une dernière bifurcation entre deux types d'abstractions idéatrices. Ce que nous venons d'analyser n'est pas encore l'intuition eidétique proprement dite au sens de la théorisation tardive d'*Expérience et jugement*. Il ne s'agit que de l'intuition de l'idée ou de l'idéalité à même un particulier. Cette forme d'intuition idéatrice (que nous venons d'analyser) est exhaustivement discutée dans la deuxième *Recherche logique*. Contrairement à ce que Husserl en dit lui-même, la deuxième *Recherche logique* ne réfléchit donc pas simplement sur le statut idéal de la signification. La manière dont le problème est concrètement posé montre au contraire qu'il ne s'agit du statut idéal de la signification que dans la mesure où celle-ci est appréhendée et donnée à même le particulier. Déjà dans la deuxième *Recherche logique*, Husserl est donc concerné par ce qu'il va attaquer de front dans la sixième *Recherche logique*, à savoir l'intuition catégoriale[23]. L'abstraction de la deuxième *Recherche* est non seulement une forme d'intuition catégoriale, mais elle est également un premier type d'« abstraction idéatrice ». La question est maintenant de savoir en quoi

[22] *Recherche logique* 6, A634/B162, trad. légèrement modifiée (extrait déjà cité plus haut).

[23] Deux corrections du § 1 de la deuxième version de la deuxième *Recherche logique* de 1913 témoignent de la volonté de Husserl de rectifier ce qu'il semble avoir ignoré dans la rédaction de la première version. Ces corrections montrent une prise de conscience tardive de la convergence des *Recherches logiques* 2 et 6. Premièrement, Husserl explique que l'acte signifiant qui saisit le rouge *in specie* – c'est-à-dire l'abstraction – est, « de toute évidence, fondé », tout comme l'intuition catégoriale. Pour plus de clarifications, il nous renvoie au § 46 de la sixième *Recherche logique*, où la différence entre actes fondés et fondants est discutée en détail. L'intuition catégoriale doit donc clarifier ce que l'analyse de l'abstraction de la deuxième *Recherche logique* laisse dans l'ombre. Deuxièmement, dans une autre correction tout aussi éclairante, Husserl remarque que les différentes manières de viser la détermination générale et abstraite (*le* rouge, *tout* rouge, *ce* rouge) dans l'intuition d'un objet particulier reviennent, au fond, à des différences d'ordre *catégorial*. Entre parenthèses, il nous renvoie au 6e chapitre de la sixième *Recherche logique*, où l'intuition catégoriale est longuement expliquée.

consiste l'autre type d'« abstraction idéatrice », celui qui nous conduira enfin vers l'intuition eidétique proprement dite.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl ne rend pas explicite la distinction entre les deux formes d'abstractions idéatrices. Mais la chose s'y trouve, et les *Recherches logiques* nous livrent plusieurs indices à ce propos. C'est cependant dans les *Idées 1* que Husserl s'exprime le plus clairement sur cette différence. Dans le § 5, il distingue deux rapports possibles à l'*eidos*, deux types de « connaissances eidétiques ». Plus précisément, il établit la différence entre deux attitudes vis-à-vis de l'*eidos*, deux types propositionnels différents par lesquels nous pouvons le signifier.

> On ne peut pas identifier le jugement qui porte *sur* des essences et des états d'essence (*Wesensverhalte*) et le jugement eidétique en général, en raison de l'extension qu'il nous faut donner à ce dernier concept ; *dans toutes les propositions ressortissant à la connaissance eidétique, les essences ne sont pas des* « *objets-sur-quoi* (Gegenstände-worüber) » [porte cette connaissance] […]. On peut avoir une conscience intuitive des essences et même d'une certaine façon les saisir, sans qu'elles deviennent pour autant des « objets-sur-quoi (*Gegenstände-worüber*) »[24].

D'un côté, nous pouvons nous référer à l'essence comme à un objet à part entière. Propositionnellement, cela présuppose que nous en faisons un « objet-sur-quoi (*Gegenstand-worüber*) ». Nous le réifions et nous en faisons un nouveau « noyau prédicatif ». Cette forme de « connaissance eidétique » se nourrit de jugements portant directement « *sur* des essences et des états d'essence ». C'est cela que nous appelons une connaissance eidétique *au sens fort du terme*. C'est d'elle que parle Husserl dans *Expérience et jugement* ainsi que dans ses cours sur la *Phénoménologie psychologique*. Mais, d'un autre côté, nous avons également la possibilité de nous référer à l'*eidos* sans en faire un « objet-sur-quoi ». Quand nous dessinons un triangle, nous formulons, par exemple, des jugements sur les propriétés du triangle « en général ». Dans ce dernier cas, notre jugement porte « sans doute *sur l'individu, mais pris purement comme cas particulier des essences et sous le mode du 'en général'* »[25]. L'individu sert ici de base intuitive à l'appréhension de propriétés universelles. L'*eidos* est non pas appréhendé directement, mais il est signifié à partir d'un objet singulier qui l'instancie. Cette seconde manière de viser l'*eidos* de façon indirecte est ce que nous pouvons appeler *l'idéation au sens faible*. Husserl parle d'un « jugement eidétique en général ». Son fonctionnement est celui de la généralisation par transformation signifiante. Il s'agit donc bel et bien de

[24] *Idées*, 13, trad. modifiée.
[25] *Idées*, 14.

l'abstraction que nous venons d'analyser ci-dessus, c'est-à-dire de l'intuition du général comme quelque chose d'idéal ou une idéalité. Elle saisit le moment abstrait (= général) comme « idée », c'est-à-dire, paradoxalement, elle saisit l'idéal à même le *concretum* « réal ».

Grâce aux *Idées 1*, nous réalisons qu'il y a deux formes de donation de l'*eidos* : l'une qui le vise directement et comme un nouvel objet, l'autre qui ne l'appréhende qu'indirectement et comme la détermination idéale d'un particulier. Dans les *Recherches logiques*, cette distinction est déjà palpable, mais elle n'est pas encore explicitée par Husserl lui-même. Pire encore, elle est fondamentalement brouillée par l'utilisation imprécise du terme d'« *abstraction idéatrice ou généralisatrice* ». En effet, ce terme apparaît une première fois à la fin de la deuxième *Recherche logique* (§ 42), pour clore les réflexions sur ce que nous venons de nommer l'intuition eidétique au sens faible. Et il réapparaît, une seconde fois, dans la sixième *Recherche Logique*, où Husserl opère déjà avec l'intuition eidétique au sens fort du terme[26].

L'abstraction idéatrice ne peut signifier ces deux formes d'intuitions du général qu'au prix d'une imprécision terminologique, c'est-à-dire d'une ambiguïté qui trouble la compréhension entière des *Recherches logiques*. Cependant, cette ambiguïté est riche de renseignements sur le statut et le sens exact de l'intuition eidétique. Car, nous l'avons vu, l'intuition eidétique est non seulement une forme d'intuition catégoriale, mais elle est également un certain type d'abstraction. Or, l'abstraction et l'intuition catégoriale sont des intentionnalités qui, par essence, proviennent d'une élaboration propositionnelle de l'objet intuitionné. Elles sont fondamentalement dépendantes du langage et de notre capacité à nous référer conceptuellement à une chose ou à un état de choses. Devrions-nous convenir de réduire la phénoménologie à une philosophie du langage ? L'objet de la fameuse doctrine phénoménologique des essences est-il simplement le signifié de nos propositions et concepts généraux ?

« *EIDOS* » ET « ESSENCE CONCEPTUELLE »

Dans le même § 5 des *Idées 1*, Husserl présente le rapport entre les deux apparitions de l'*eidos* comme étant de nature dynamique. Il explique que

[26] *Cf.* p. ex. *Recherche logique* 6, § 52, B162/A634 : « Cet acte [*scil.* l'abstraction idéatrice] doit être présupposé, pour qu'en face de la multiplicité des moments singuliers d'une seule et même espèce, nous puissions envisager cette espèce *elle-même comme étant une et la même*. C'est en effectuant à plusieurs reprises cet acte sur la base de plusieurs intuitions individuelles que nous prenons conscience de l'identité du général, et cela manifestement dans un acte global d'identification qui synthétise tous les actes singuliers d'abstraction. »

par un simple changement d'attitude propositionnelle, l'une peut toujours se transformer en l'autre. À partir de l'appréhension d'un particulier sous le mode de l'« en général », nous sommes en effet toujours libres d'effectuer une intuition eidétique qui fait de l'essence un *objet*.

> Par essence la situation implique que nous ayons toujours la liberté de nous tourner vers l'autre attitude où l'essence est prise pour objet ; c'est précisément une possibilité eidétique. En fonction du changement d'attitude, le jugement changerait aussi et s'énoncerait ainsi : l'essence – le « genre » (*Gattung*) – couleur est autre que l'essence – le genre – son[27].

Une objectivation subséquente est toujours capable de transformer la détermination idéale et générale d'un objet particulier en un nouvel « objet-sur-quoi ». Autrement dit, l'ontification d'un moment abstrait est une potentialité toujours ouverte. Elle nous donne l'*eidos* au sens fort du terme, c'est-à-dire comme un objet à part entière. Mais cela ne serait pas possible, bien entendu, si le changement d'attitude prédicative n'était pas lié à un changement du mode d'intuition, c'est-à-dire du mode de donation de l'idéal en tant que tel. En effet, ce qui est étonnant dans l'intuition eidétique c'est qu'elle ne se réduit pas à une simple transformation signifiante de ce qu'elle intuitionne. Sa nouveauté sur le plan épistémique consiste en ce que l'*eidos* apparaît sous forme d'une nouvelle objectité : une objectité qui, dans l'attitude naturelle, ne trouve rien d'égal. Husserl, par ailleurs, ne cache aucunement sa fascination pour la singularité de cette nouvelle entité objectale qu'est l'*eidos* au sens fort du terme. Dans *Expérience et jugement*, il met expressément en avant son statut hautement paradoxal qu'il qualifie de « remarquable (*merkwürdig*) »[28] : « c'est une unité bâtarde (*Zwittereinheit*) concrète d'individus se supprimant alternativement, s'excluant lorsqu'ils co-existent […] »[29]. Comment une telle intuition est-elle possible ? Qu'est-ce que précisément l'*eidos* pour pouvoir apparaître d'une telle manière ? Et que signifie avoir « la liberté de nous tourner vers l'autre attitude où l'essence est prise pour objet » ? Comment comprendre cette manière de se *tourner* vers l'*eidos* et quel est son point de départ ?

L'intuition eidétique commence par imaginer un *Vorbild* ou prototype. Décidément, il ne s'agit pas de l'objet d'une simple intuition empirique. Au contraire, le *Vorbild* est un objet particulier, visé en une détermination générale d'objet. Il n'est jamais un pur *ceci*, mais toujours un « objet-coloré », un « objet-spatial », un « objet-psychique», etc. Souligner cette complexité au sein même du *Vorbild* est d'une extrême importance. Car la

[27] *Idées 1*, p. 14.
[28] *Expérience et jugement*, p. 417.
[29] *Ibid.*

procédure de la variation ne serait pas possible, si le particulier n'avait pas déjà, en lui, quelque chose de général, de supra-individuel. En effet, autour de quoi pourrait-on réaliser la variation, si le *Vorbild* n'était qu'un simple *ceci* sans aucune détermination générale ? Pour qu'il y ait variation de l'identique par convocation du semblable, chaque particulier doit porter le sceau de ce autour de quoi la variation varie. D'une certaine manière, tout le procédé de l'intuition eidétique est donc profondément circulaire : dès le début, je dois viser dans le particulier cela même que la variation m'est censée livrer comme résultat.

Cette précédence du général avant le début de la variation montre clairement la présence du concept. Elle indique que l'intuition eidétique est orientée en fonction d'un sémantème. De fait, l'imagination d'un particulier est nécessairement imagination de ce particulier *comme (*als*) tel ou tel objet*, c'est-à-dire comme référent d'un certain concept. Dans *Expérience et jugement,* Husserl souligne à juste titre que « si je m'imagine des choses, je saisis sur elles, prises comme pures possibilités, le concept de chose »[30]. L'imagination est fondamentalement liée à un concept de ce qui est imaginé. Or cela n'est possible, en effet, que parce qu'en phénoménologie, le concept n'est pas opposé à la chose. Au contraire, dans la mesure où il a un « sens (*Sinn*) », il « habite » la chose qu'il signifie. En l'habitant, la généralité du concept se communique à la chose qu'il désigne : « Le général apparaît […] comme leur [*scil*. aux particuliers] étant attaché, bien qu'en face d'eux il se donne comme un irréel ; pourtant c'est *sur* eux qu'il s'est détaché, comme un concept qui les habite (*einwohnen*) »[31]. « En face » et détaché des choses, le général se donne comme un « irréel ». Pourtant, appréhendé dans les choses, il se donne « comme un concept » qui les « habite ».

Lorsque le particulier imaginé apparaît comme subsumé sous le concept, il n'est pas seulement appréhendé sous le prisme de la généralité. Il est, en outre, considéré comme fondamentalement interchangeable, c'est-à-dire simplement possible. Car, explique Husserl, « *sont corrélatifs l'être pur du général* et *l'être des possibilités pures* qui en participent […] »[32]. Le général a comme « base » une « extension idéellement infinie » de « *possibilités pures* »[33]. L'être possible est donc le sens fondamental de l'être général. Penser le général dans la chose, signifie toujours (pour Husserl) penser la chose comme possible[34]. Dès que l'individu est donc imaginé à l'aide de

[30] *Expérience et jugement*, 396.
[31] *Expérience et jugement*, 394.
[32] *Expérience et jugement*, 397.
[33] *Ibid.*
[34] *Cf*. également, *Expérience et jugement*, p. 396 : « À chaque concept appartient […] *une extension infinie de singularités purement possibles*, d'objets purement possibles. »

son concept, il est appréhendé comme une possibilité entre autres, comme tombant sous la classe générale d'objets que le concept désigne.

Contrairement à ce que l'on peut croire, la découverte de cette relation fondamentale entre le concept d'une chose et sa possibilité n'est pas un acquis de la philosophie husserlienne tardive. Au contraire, déjà dans le dernier chapitre des *Prolégomènes* de 1900, nous en trouvons un exposé étonnamment lucide. Curieusement, Husserl ramène la possibilité d'un concept à la possibilité de l'objet qu'il désigne. Il remarque que parler de la possibilité d'un concept « est manifestement équivoque par transposition »[35]. « Transposition » sur quoi ? Et « équivoque » en quel sens ? La possibilité du concept est transposée sur la possibilité de l'objet qu'il désigne. L'équivocité réside dans cette indistinction entre les possibilités de l'un et de l'autre : « Ce qui est possible, au sens propre du mot, c'est l'existence des objets qui sont subsumés par les concepts qui s'y rapportent »[36]. La possibilité d'un concept désigne toujours aussi la possibilité de son objet. Plus précisément, elle désigne les deux à la fois, puisque, par définition, l'objet est ce qui est subsumé sous un concept qui le désigne *comme objet de telle ou telle sorte*.

Quelle est donc cette possibilité qui est à la fois celle de l'objet et celle du concept ? Elle « est garantie *a priori* par une connaissance de *l'essence conceptuelle,* connaissance qui, par exemple, devient pour nous tout à fait claire lorsqu'intervient la représentation intuitive d'un objet correspondant »[37]. Tout tient donc à l'essence conceptuelle, à ce que Husserl nomme l'« essentialité (*Wesenhaftigkeit*) »[38] d'un concept. Celle-ci désigne le point central où la signification et l'intuition s'accouplent, afin de produire la miraculeuse donation de la chose *comme (als)…* Elle désigne le moment limite que toute utilisation de langage présuppose ; le moment intangible et innommable où le concept prend possession de la chose et la « saisit » (*begreifen*) dans un *Begriff*.

Nous avons vu auparavant que l'essence conceptuelle se situait à mi-chemin entre l'intuition d'un objet (particulier) et le concept (général). Lorsque nous imaginons un *Vorbild* quelconque à l'aide de son concept, nous l'imaginons comme déterminé par l'essence conceptuelle. Celle-ci confère au particulier un horizon de généralité et permet de l'appréhender comme possible. La variation subséquente de ce *Vorbild* est variation autour

---

[35] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Niemeyer, 1913, 2ème éd. ; trad. fr. H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, *Recherches Logiques. Tome premier. Prolégomènes à la logique pure,* Paris, PUF, 1959, A240/B241. Nous citons la pagination allemande indiquée en marges de la version française.

[36] *Prolégomènes,* A240/B241.

[37] *Ibid.*

[38] *Ibid.*

de l'essence conceptuelle, qui est donc l'identique que tous les autres individus doivent instancier, s'ils veulent appartenir à la même classe d'objets que le *Vorbild*. La double origine de l'essence conceptuelle (provenant à la fois du concept et de l'intuition) explique finalement aussi l'apparition paradoxale de l'*eidos* comme « unité bâtarde (*Zwittereinheit*) ». Elle est le résultat d'une réflexion explicite sur l'essence conceptuelle, laquelle est réifiée et saisie comme un nouvel « objet-sur-quoi ».

Dans l'attitude naturelle, en effet, nous visons toujours un certain particulier à travers l'essence conceptuelle. Jamais nous ne visons l'essence conceptuelle en elle-même. Dans l'intuition eidétique, en revanche, nous visons cela même dans les objets particuliers qui les rend généraux, c'est-à-dire nous visons l'essence conceptuelle comme *sens* et *remplissement* de nos concepts généraux. L'intuition eidétique consiste en une ontification de l'essence conceptuelle. Le fait remarquable, selon lequel l'extension d'un concept d'*eidos* est équivalente à l'extension de la force législative de ce même *eidos*, c'est-à-dire équivalente à l'ensemble des objets qui tombent sous sa règle, n'est donc nullement le fruit du hasard. Il tient à l'équivocité de l'essence conceptuelle qui est à la fois la source de la possibilité du concept et celle de l'objet désigné.

Dans la variation eidétique, l'essence conceptuelle apparaît donc finalement deux fois, par deux formes de donation différentes. Une première fois, comme détermination générale de tous les particuliers pris individuellement, et une seconde fois, comme l'identique que tous ces particuliers ont en commun. Cette double apparition de l'*eidos* fait que, malgré son apparence, l'intuition eidétique n'est pas un procédé circulaire ou tautologique. Car au cours de la variation, l'essence conceptuelle change effectivement de statut. La manière dont elle apparaît au début n'est nullement identique à celle dont elle apparaît à la fin. Seulement à la fin de la variation, l'*eidos* est saisi comme un nouvel « objet-sur-quoi » et donc comme un objet à part entière. Seulement à la fin de la variation, il est identique à ce qui apparaît dans la « superposition recouvrante ». Il devient l'objet paradoxal qui ne peut apparaître que dans l'ensemble complexe d'actes dont l'intuition eidétique se compose.

CONCLUSION

Pour finir, nous voudrions insister sur un dernier point. Tel que nous avons présenté le problème, on pourrait penser que tout sémantème ayant une essence conceptuelle aurait en même temps la capacité de fournir un *eidos*. Cela, bien entendu, est faux. « Maison », « table », « courir », « manger », etc., sont des sémantèmes qui ont un « sens », mais il n'est cependant pas

raisonnable de leur attribuer un *eidos* au sens fort du terme. Dans le § 98 de *Logique formelle et transcendantale,* Husserl définit l'*eidos* comme « une forme apriorique » et explique que l'*eidos* est le seul *a priori* qu'il ait jamais accepté en phénoménologie. En identifiant l'*eidos* et l'*a priori*, Husserl réserve l'*eidos* à des structures générales de nécessité qui gouvernent les objets particuliers d'une manière légiférante stricte. Par conséquent, l'*eidos* au sens fort du terme ne peut pas être la simple objectivation d'une essence conceptuelle quelconque. En effet, « maison », « table », « courir », « manger », etc., peuvent bien renvoyer à des essences conceptuelles matérielles. Ils peuvent déterminer la choséité (*Sachhaltigkeit*) qui est désignée par ces mêmes concepts. Mais d'aucune manière ne pourront-ils exprimer des déterminations *nécessaires*. De fait, la variation infinie de l'essence conceptuelle « table » ne donnera jamais qu'une structure relativement déterminée. Les limites d'application du concept « table » resteront nécessairement floues. L'essence conceptuelle « table » se perd dans l'indéterminé.

Malheureusement, Husserl n'a jamais fourni de critère exhaustif à ce qui est, pour lui, un *eidos*. Mais il semble évident qu'une couleur, un triangle, la conjonction ou la disjonction logiques, un prédicat, l'acte de perception, etc., portent en eux-mêmes des limites claires, facilement assignables. Ils sont capables d'indiquer avec exactitude ce qui tombe sous leur concept et ce qui ne le fait pas. Nous voudrions donc conclure sur ce qui est, selon nous, la véritable énigme de l'eidétique. Elle consiste en ce que certains concepts, dans leur généralité, parviennent à circonscrire, avec exactitude, un certain moment du réel, lequel s'avère être muni d'une législation apriorique et nécessaire. Par l'*eidos* au sens fort du terme, nous arrivons à identifier un domaine structural de nécessité. Comprendre comment s'institue la différence entre des essences conceptuelles qui donnent lieu à de tels *eidè* et celles qui en sont incapables, cela fera l'objet d'une investigation future.

Max Scheler. Un enivré d'essences (1874-1928)

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

L'Européen[39] de 1870, de 1880, exécutait dans son existence un numéro qui chaque jour nous apparaît comme plus difficile, comme plus invraisemblable.

Symboliquement, on conserve de cette époque une gravure où l'on voit Blondin le funambule traversant une grande place sur une corde, à cinquante mètres du sol. Ce funambule, c'était l'Européen positiviste de 1880. L'homme occidental de l'époque était un *kenobate*, un marcheur du vide. Ce vide, c'était le monde, lui qui à première vue semble tellement plein, et dont le seul nom évoque une plénitude de plénitudes. Le positivisme consistait en une opération mentale moyennant quoi le fait de penser sur le monde réussit à l'évacuer, à le dégonfler, à le pulvériser. Nous ne voulons pas dire par là que le positivisme manque de justification. Il en a tellement, que si les hommes de 1880 n'avaient pas été positivistes, nous aurions nous-mêmes été contraints de l'être. La pensée est un étrange oiseau qui se nourrit de ses propres erreurs. Elle progresse grâce à l'effort en pure perte qu'elle fournit pour parcourir jusqu'au bout des voies sans issue. Ce n'est que lorsqu'une idée est portée à ses ultimes conséquences qu'elle révèle de façon claire son invalidité. Il faut donc s'y embarquer résolument, cap sur le naufrage. C'est ainsi que vont s'éliminant les grandes erreurs, laissant émerger, exempte, la vérité. L'homme a besoin d'épuiser l'erreur pour encercler le corps farouche de la vérité.

Lorsque le monde semble plein, c'est de sens qu'il est plein. De même, lorsqu'on le vide, c'est du sens qu'on lui enlève. Tel était le numéro difficile qu'exécutaient nos grands-parents : ils parvenaient à vivre sur un monde dépourvu de sens, ils funambulaient.

---

[39] [Les notes ont été ajoutées par les soins des traducteurs]. Cet écrit obituaire paru à la mort de Max Scheler est un court texte d'Ortega, resté célèbre. Aussi fut-il repris dans d'ultérieurs recueils (par exemple, et pour n'en citer qu'un exemple : *Kant, Hegel, Scheler*, Alianza Editorial, Madrid, 2007). Les deux premières parutions de cette note obituaire dans la presse espagnole furent : « Notas. Max Scheler. (1874-1928) », *Revista de Occidente*, LX, juin 1928, p. 398-405 et « Un embriagado de esencias », *El Sol*, 1er juillet 1928. C'est la version incluse dans le tome V de la nouvelle édition critique des *Œuvres Complètes* qui aura servi de base textuelle à la traduction que nous proposons, la référence exacte étant : José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tomo V (1932-1940), Taurus, Madrid, 2017, p. 216-220.

Il semble juste de se demander ce qu'est donc cette chose qu'est le sens, que le monde aurait ou n'aurait pas. Nul besoin que le sens soit bon [*bueno*] pour en avoir ; ce qui [217] aurait mauvais sens [*mal sentido*], en aurait toujours un, bien évidemment. Nul besoin non plus que le monde ait un sens dernier, cela même que le Catéchisme nomme « fin ultime » de l'univers. Pour que le monde ait du sens, il suffit que lui et les choses qui sont en lui aient un mode d'être. Quel qu'il soit. Que les choses soient ce qu'elles sont, cela suffit. Dès lors que nous trouvons ce qu'une chose est, elle a déjà du sens pour nous ; or, pour le positivisme – et c'est justement cela qu'il nous est difficile de revivre – nulle chose n'avait d'être. Il n'y avait, dans cette perspective, que des « faits ». Et le « fait » signifie, peu ou prou, un changement dans les choses. Et s'il n'y a rien d'autre que des changements, il en résulte que chaque chose cesse à chaque instant d'être ce qu'elle était pour en devenir une autre. Et étant donné que cela lui est arrivé avant et que cela lui arrivera après, dans tous ses aspects et dimensions, le monde finit par devenir un chaos absolu : c'est le pur *non-sens*[40] en train d'exister.

Face à ce monde si frénétique, si hors de soi, au sens strict, qu'il n'est ni de ce monde, ni de l'autre, qu'il n'a même pas de figure d'être, on ne pouvait se comporter, intellectuellement parlant, que comme l'explorateur le fait avec les tribus africaines : on ne pouvait rien faire d'autre qu'observer leurs coutumes. Vu que les faits n'ont pas d'être, ni de conduite ferme, constante et sérieuse, peut-être manifestent-ils des coïncidences hasardeuses, bien que fréquentes. C'est de cela que se contentait l'homme positiviste : tout en renonçant à une quelconque contexture des choses, il observait la fréquence des rapports entre les faits. À force de forces[41], et quitte à s'extraire quelque peu de son propre sentir, il parvenait à des propositions comme : « Jusqu'à présent, les faits se sont comportés de la sorte ». Mais rien de plus. L'instant d'après, les faits pouvaient parfaitement se comporter de façon inverse. Comme je l'ai déjà dit, l'homme positiviste vivait en porte-à-faux, se laissant glisser par-dessus le vide sur la corde raide de la fréquence du hasard.

Semblable situation serait incompréhensible si nous ignorions qu'une conception du monde aussi instable trouvait sa contrepartie, chez l'homme positiviste, dans une gravitation de type pratique. Il arrivait que cette façon d'observer les « faits » et les fréquences de leurs rapports permît de formuler des « lois » scientifiques qui, à la faveur d'un scandaleux hasard, se vérifiaient. Dans un monde sens dessus dessous, il y avait lieu de faire des prévisions et, partant, de construire des machines qui en tenaient compte. Nul doute que l'on y réussissait grâce à un *habitus* scientifique

[40] En français dans le texte.

[41] *A fuerza de fuerzas*. Jeu de mots d'Ortega qu'il est possible de rendre assez fidèlement en français.

nommé « la physique », en rien positiviste, mais bien plutôt acquis dans des temps à la trempe on ne peut plus antagonique, à savoir, dans les temps cristallins du rationalisme le plus pur. Jamais une génération positiviste n'aurait inventé la *nuova scienza* de Galilée et de Kepler, lesquels croyaient avec une foi démente que non seulement le monde avait un mode d'être, mais aussi que ce mode d'être était le plus rigoureux et formel qui soit. Selon ces clairs esprits, les choses de l'univers usaient de « coutumes géométriques » – *more geometrico*.

Cependant, on ne saurait nier que les conséquences bénéfiques de ce rationalisme-là furent récoltées en plein positivisme. L'Europe s'était enrichie ; le [218] monde, vidé de sens, s'était rempli de machines et était devenu commode. Tel fut le contrepoids : l'utilisme [*utilismo*] servit de balancier au funambule européen.

Il y avait cependant des gens que le plat de lentilles de la technique, de l'économie et de la maîtrise de la matière n'était pas à même de corrompre. Plus grande est cette maîtrise et plus sûr se sent l'homme de faire ce qu'il veut avec les choses, plus grande se fera sentir pour lui l'urgence de savoir quel sens revêt sa propre activité. C'est là le terrible problème du millionnaire, que le pauvre ne saurait concevoir : dans quoi dépensera-t-il son argent ? Ces personnes non corrompues s'efforçaient de faire voir que priver les choses de sens n'était pas moins insensé ; que la science elle-même était un fait inexplicable au milieu d'un chaos de purs faits ; que le positivisme, somme toute, était un contresens. Or, ces excellentes personnes étaient, après tout, de leur temps, et dans leurs veines coulait aussi du sang positiviste. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner de la nécessité, pour eux, de cet énorme détour aux fins de démontrer que certaines choses avaient, en effet, un être et un sens. En toute rigueur, ils ne parvenaient à les découvrir que dans la culture. Telles furent les philosophies restauratrices qui fleurirent vers 1900 (le néokantisme, le néohégélianisme). Or, à bien y penser, et quelque pathétique que soit la façon dont les penseurs allemands de la génération antérieure l'ont barbouillée, la culture ne représente, au sein de l'univers, que très peu de chose. Même à l'intérieur de l'homme, la culture n'est qu'un recoin. La science, l'éthique, l'art, etc., semblent être d'excellentes aspirations [*afanes*], tant que l'on ne se regorge pas de leur creuse énumération. Car alors la véracité, dans sa crudité, fait corps avec nous, nous invitant à souligner le modeste avoir de ces puissances de la culture.

Il nous paraît aujourd'hui invraisemblable qu'il y a à peine trente ans, il fallût surmonter tant de difficultés et se dresser à tel point sur la pointe des pieds afin d'entrevoir, dans un lointain utopique quelque chose qui manifestât vaguement de l'être et du sens. L'innovation gigantesque entre cette époque et la nôtre, ce fut la « phénoménologie » de Husserl.

Soudainement, le monde coagula et se mit à laisser filtrer du sens par tous ses pores. Les pores sont les choses, toutes les choses, les lointaines et solennelles – Dieu, les astres, les nombres –, comme les choses modestes et plus proches – les visages d'autrui, les costumes, les sentiments triviaux, l'encrier qui dresse sa monumentalité quotidienne face à l'écrivain. Chacune de ces choses se mit, tranquillement et résolument, à être ce qu'elle était, à avoir un mode d'être et de comportement déterminé et inaltérable, à posséder une « essence », à consister en quelque chose de fixe ou, comme j'aime à le dire, à avoir une « consistance ».

Le changement, du fait de son caractère soudain, évoque ce qu'il nous arrive quand nous nous retrouvons nez à nez à regarder l'eau d'un bassin. D'abord ce n'est que de l'eau que l'on voit, et qui, d'ailleurs, est d'autant moins visible, d'autant plus vide de contour et de figure, qu'elle est propre. Mais, tout d'un coup, il suffit de varier, un tant soit peu, l'accommodation oculaire, et voilà que nous découvrons le bassin habité de tout un paysage. Le jardin potager s'y baigne ; les pommes, reflétées dans [219] le liquide, y nagent, et la nouvelle lune y promène, au fond, sa face d'inspecteur à scaphandre. C'est quelque chose de semblable qui se produit dans les grands changements historiques : en dernière instance, leur cause radicale n'est qu'une simple variation de l'appareil mental de l'homme, variation qui lui donne d'enregistrer des reflets restés inaperçus.

L'aspiration sempiternelle de la philosophie – l'appréhension des essences – s'accomplissait, finalement, dans la phénoménologie de la façon la plus simple qui soit. Il n'est pas difficile de comprendre l'ivresse de celui qui, le premier, fit usage de cette nouvelle optique. Autour de lui, tout s'enflait de sens, tout était essentiel, tout était définissable, aux arêtes sans équivoque, tout en diamant. Le premier homme de génie, Adam du nouveau Paradis, qui plus est, Adam hébreu, ce fut Max Scheler. En ce sens, il aura été, de notre époque, le penseur par excellence. Aujourd'hui, avec sa mort, cette époque se clôt – l'époque de la découverte des essences. Son œuvre se caractérise par la plus étrange paire de qualités qui soit : la clarté et le désordre. Dans tous ses livres – sans architectonique – il est question de tout, ou presque. Au fil de notre lecture, nous remarquons que l'auteur ne sait pas contenir l'avalanche de sens qui lui tombe dessus. Au lieu de s'en aller péniblement à sa recherche dans de vagues lointains, il se sent assailli par lui. Les objets lui collant le plus au flanc lancent, pressants, leur secret essentiel. Scheler ne sait pas y résister, et déjà en route vers les grands problèmes, il les oublie, pour énoncer les vérités concernant l'immédiat. Il aura été le philosophe des questions les plus proches : les caractères humains, les sentiments, les interprétations historiques. Il remettait toujours à plus tard la métaphysique, la théorie de la connaissance, la logique. Et, pourtant, il avait aussi pensé à leur sujet. Mais il vivait mentalement assailli

par tant de richesse. À peine bougeait-il les mains dans l'atmosphère proche, qu'elles se remplissaient de joyaux, comme il arrive à un prestidigitateur. On a là un cas on ne peut plus curieux de surproduction d'idées. Il n'aura pas écrit une seule phrase qui ne dise, de façon directe, dense et laconique, quelque chose d'essentiel, de clair, d'évident, et donc, fait de lumineuse sérénité. Mais les sérénités qu'il avait à dire étaient si nombreuses, qu'il s'en trouvait assailli, qu'il titubait, ivre de clartés, enivré d'évidences, grisé de sérénité. Son expression est baroque, mais, comme tout ce qui est baroque, on le trouve déjà chez les classiques. Selon Platon, c'est à ce geste paradoxal que l'on reconnaît le philosophe. D'après lui, le philosophe n'est pas un homme tranquille, tempéré, pausé. C'est un frénétique, un exalté, un « enthousiaste ». L'« enthousiasme », c'était cet état orgiaque qu'induisaient certains cultes, et plus particulièrement celui de Dionysos. C'est donc un homme enivré. À ceci près que la matière dont il s'enivre, c'est précisément le contraire de toute frénésie : c'est la sérénité de ce qui est évident, le calme cosmique du vrai, fixe en lui-même, immuable, éternel. En effet, il n'est pas vraisemblable que quiconque ayant quelque chose du philosophe ne présente pas sur son visage l'un ou l'autre vestige de cette sereine ivresse inséparable de celui qui est buveur d'essences. En projetant cette impression dans leur vocabulaire plastique, les [220] anciens créèrent ce double buste, si étrange, qu'ils nommaient *Dionysoplaton*. Deux visages collés au niveau de la nuque : l'un, aux traits sereins, l'autre, dans un arrachement orgiaque.

La mort de Max Scheler laisse l'Europe dépourvue du meilleur esprit qu'elle possédait, là où notre temps se plaisait à se refléter avec une étonnante précision. Il faut à présent compléter son effort en y ajoutant ce qui lui faisait défaut : de l'architectonique, de l'ordre, du système.

Revista de Occidente, juin 1928

(Traduit de l'espagnol par Julie Cottier et Pablo Posada)

Réalité et réalisme dans la pensée de Max Scheler

PATRICK LANG

INTRODUCTION : EN QUEL SENS LA RÉDUCTION EST-ELLE LA CONDITION D'ACCÈS À LA CONNAISSANCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ?

Dans un texte relativement précoce, *Die Lehre von den drei Tatsachen* (*La doctrine des trois faits*)[1], Scheler distingue trois sortes de connaissance : la conception naturelle du monde (*natürliche Weltanschauung*), la connaissance des sciences positives spécialisées et la connaissance pure de la philosophie. Tout au long de sa carrière, il maintiendra cette tripartition pour ses cours d'introduction à la philosophie et à la théorie de la connaissance. C'est que ni l'attitude naturelle envers le monde, ni la science ne peuvent accéder au sens ultime de l'être, car toutes deux restent « pratiques » au sens où la connaissance qu'elles atteignent demeure tributaire de certains intérêts humains ou vitaux : elle s'intéresse à ce qui est important pour l'action. C'est précisément pour cette raison que ces deux premières sortes de connaissance ont en commun des modes de réalité naïvement donnés et allant de soi ; pour accéder à la troisième, il est nécessaire de remettre en cause ces données naïvement acceptées. Nous reconnaissons ici l'un des motifs principaux qui ont déterminé Husserl à élaborer sa conception de la *réduction phénoménologique*, dont la première mention publique s'inscrit dans le cadre du cours *Théorie générale de la connaissance*[2] du semestre d'hiver 1902-1903, et qui trouve dix ans plus tard son exposé classique dans les *Ideen I*[3], dont la publication est

[1] Inédit en français, ce texte fut rédigé en 1911-1912 et publié partiellement à titre posthume en 1933, puis sous une forme plus complète dans Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bonn, Bouvier, 3e éd., 1986, p. 431-502 (*Gesammelte Werke* [*Œuvres complètes*], vol. 10). Sauf indication contraire, nous citerons toujours d'après cette édition (ci-après *GW*, suivi du numéro du volume). Nous traduisons les passages que nous citons, tout en renvoyant aux traductions françaises antérieures, lorsqu'elles existent.

[2] *Cf.* E. Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, Dordrecht, Kluwer, 2001 (*Husserliana Materialien* Band III), p. 191, 199. *Cf.* également J. Y. Álvarez-Vázquez, *Der Ursprung der phänomenologischen Reduktion. Untersuchungen zur erkenntnistheoretischen Phänomenologie Edmund Husserls*, Sarrebruck, Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften, 2014.

[3] *Cf.* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Band* (*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique, livre I*, trad. fr. Jean-François Lavigne, Paris, Gallimard, 2018), notamment §§ 30-33, 50, 56-62.

postérieure au manuscrit de Scheler[4].

On sait que Scheler avait étudié de près les *Recherches logiques* (1900/1901) de Husserl, qui l'avaient marqué au point de motiver son ralliement à la méthode phénoménologique. Dans l'introduction au tome II de cet ouvrage, Husserl insiste sur l'orientation *eidétique* de la phénoménologie, en tant que celle-ci « parle de perceptions, de jugements, de sentiments, etc., *en tant que tels*, de ce qui leur appartient *a priori* dans une généralité inconditionnée […], de ce qui peut être saisi avec évidence exclusivement sur la base de l'appréhension purement intuitive des 'essences' (genres, espèces d'essences) [...] »[5]. Révisant le texte des *Recherches logiques* en vue de sa seconde édition (en même temps qu'il travaille déjà à la rédaction des *Ideen I*), Husserl y ajoute quelques passages afin de clarifier la première inspiration programmatique qui fut la sienne : la phénoménologie pure des vécus, écrit-il ainsi, « a exclusivement affaire, dans une généralité d'essence pure, aux vécus tels qu'ils sont saisissables et analysables par l'intuition, mais non aux vécus appréhendés empiriquement comme faits réels […] »[6]. Bien que le terme de réduction ne figure ni dans la première, ni dans la seconde édition de l'ouvrage, l'idée de ce dont il s'agit est pourtant clairement exprimée. Dans la seconde édition de la *Cinquième Recherche*, Husserl la formule dans les termes suivants : « Opérons maintenant la conversion [*Wendung*] de l'attitude psychologique relevant de la science empirique à l'attitude phénoménologique relevant de la science idéale. Nous excluons toutes les aperceptions et les positions d'existence de la science empirique, nous prenons ce qui est saisi par l'expérience interne, ou appréhendé de quelque autre manière par intuition interne (par exemple dans la simple imagination [*Phantasie*]), selon sa pure teneur de vécu et comme simple base exemplaire pour des idéations ; nous en dégageons par intuition, idéativement, des essences générales et des rapports d'essence – des espèces idéales de vécus à différents degrés de généralité et des connaissances d'essence ayant validité idéale, qui s'appliquent par conséquent *a priori*, c'est-à-dire dans une généralité inconditionnée, aux vécus possibles *idealiter* des espèces correspondantes »[7].

---

[4] Les occurrences de la notion de « réduction phénoménologique » dans les manuscrits de Scheler remontent au moins à 1911-1912.

[5] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, [A 18/B_1 18], cf. *Recherches logiques*, trad. fr. Hubert Élie, Arion L. Kelkel, René Schérer, tome 2, première partie, Paris, P.U.F. (1961), 3e éd., 1991, p. 20.

[6] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, [B_1 2], trad. fr., p. 2 (trad. modifiée).

[7] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, [B_1 398], cf. *Recherches logiques*, trad. fr. Hubert Élie, Arion L. Kelkel, René Schérer, tome 2, deuxième partie, Paris, P.U.F. (1961), 3e éd., 1993, p. 203 (trad. modifiée).

Même si Scheler n'a fréquenté les *Recherches logiques* que dans leur première édition, il aurait souscrit à ces formulations, qui opposent toutes la connaissance scientifique et empirique des *faits* à la connaissance phénoménologique et intuitive des *essences* – cette dernière n'étant accessible qu'à la condition d'un changement radical d'attitude. Scheler ne cessera jamais de considérer l'exploration des essences comme tâche principale de la phénoménologie (et même, comme on le précisera ci-dessous, de la philosophie tout court) – à la différence de Husserl qui, dans les années suivant la première édition des *Recherches logiques*, donnera de plus en plus explicitement la priorité à l'orientation *transcendantale* de la phénoménologie, la recherche eidétique se trouvant maintenue, mais à titre secondaire, au sein du cadre transcendantal[8].

Selon les *Ideen I*, le premier pas de ce que Husserl appellera désormais explicitement la réduction *transcendantale* consiste, comme on sait, en une *épokhè* (c'est-à-dire une suspension) du jugement implicite qui, dans l'attitude naturelle, affirme constamment la réalité du monde « déjà là ». L'existence du monde objectal et la validité des savoirs scientifiques le concernant, ainsi que l'existence du sujet spatiotemporel psychophysique et la validité du savoir (par exemple psychologique) le concernant, sont mises « hors circuit » ou « entre parenthèses ». La phénoménologie selon Husserl aura dès lors pour tâche d'explorer l'essence, c'est-à-dire les structures fondamentales invariantes, de chacune des figures *de la conscience transcendantale* (perception, souvenir, imagination, etc.). Son domaine propre – en tant que science eidétique de la subjectivité transcendantale – est ainsi l'immanence de la conscience pure (non empirique) et transcendantale (constitutive du monde), domaine où le monde se constitue pour un sujet en général par des opérations de conscience donatrices de sens.

C'est pour préciser le sens et la portée qu'il confère lui-même à la réduction phénoménologique[9] que Scheler posera, dans l'un de ses derniers

---

[8] *Cf*. la présentation judicieuse chez Michael Gabel, *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler*, Leipzig, St-Benno-Verlag, 1991, p. 67 *sq*., à laquelle on pourrait seulement reprocher de ne pas distinguer les première et seconde édition des *Recherches logiques*.

[9] Notre propos consiste seulement ici à esquisser le contexte dans lequel Scheler développe sa théorie de la réalité, mais non à examiner pour elle-même la conception schelérienne de la réduction. Sur ce dernier sujet, les études ne manquent pas. Outre celle de Gabel, déjà indiquée à la note précédente, *cf*. par exemple Maurice Dupuy, *La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, P.U.F., 1959, vol. 1, p. 245-260 ; Heinz Leonardy, *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines « phänomenologischen » Personalismus*, La Haye, Nijhoff, 1976, p. 47-52 ; plus récemment Hans Rainer Sepp, « Max Scheler », in : Rolf Kühn, Michael Staudigl (éds.), *Epoché und Reduktion: Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 243-248.

écrits publiés[10], la question de savoir en quoi consiste l'expérience de la « réalité ». Scheler partage en effet avec Husserl le principe inaugural selon lequel la mise entre parenthèses du réel est la condition indispensable à toute connaissance des *essences*, mais il conteste comme « fausse » la théorie de la réalité qui a conduit Husserl à l'idéalisme transcendantal[11]. Selon Scheler, concevoir la réduction phénoménologique comme une opération purement logique et formelle d'inhibition d'un jugement revient à en méconnaître la signification et à en limiter la portée. Pour dégager l'essence pure de quelque chose, il est nécessaire, non pas seulement de s'abstenir d'un jugement qui en affirme l'existence, mais, bien plus radicalement, de mettre hors fonction tous les actes qui donnent la réalité comme telle. C'est à ce dessein qu'est requise *une doctrine du « moment de réalité » lui-même*. « Car si le moment de réalité doit être supprimé pour que se révèle l'essence authentique, si l'on doit procéder à cette "déréalisation [*Entwirklichung*]" du monde qui est en tout cas la condition de son essentialisation [*Verwesentlichung*], il est nécessaire de bien voir, avant tout, *ce qu'est* ce moment de réalité lui-même que nous avons à dépouiller par la réduction, et *en quoi* il est donné. Car il s'agit de suspendre précisément *ces* actes et modes de comportement qui d'abord *donnent* ce moment et rendent accessible l'être-réel [*das Realsein*] »[12].

La présente contribution souhaite, dans un premier temps, esquisser une caractéristique générale et sommaire de cette conception schelérienne de la donation de la réalité. On approfondira cette première esquisse en retraçant la genèse de cette conception, en trois étapes principales, dans l'œuvre du philosophe. Les résultats ainsi acquis fourniront à leur tour l'occasion de préciser l'idée que Scheler se fait de la réduction phénoménologique. On s'intéressera enfin au rapport critique que cette doctrine entretient avec l'un de ses antécédents historiques, avant de conclure en la situant dans le débat qui, traditionnellement, oppose l'idéalisme et le réalisme philosophiques.

La réalité comme donnée primordiale de résistance

Scheler souligne à plusieurs reprises que la description qu'il donne de l'expérience de la réalité fait écho à de nombreux précédents historiques :

[10] M. Scheler, *Idealismus – Realismus* (*Idéalisme – réalisme*), publié partiellement en 1927-1928 et, en une version plus complète quoique inachevée, dans *GW* 9, p. 183-304 ; inédit en français.

[11] *Cf.* Bruno Frère, « Scheler critique de Husserl. Esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique », *Philosophie* vol. 91 (2006) n° 4, p. 63-88.

[12] *GW* 9, p. 206-207. *Cf.* également *GW* 8, p. 362-363.

elle se trouve, en germe, déjà au moyen-âge chez Duns Scot ; elle a été développée au XVIIIe siècle par l'Écossais Thomas Reid, puis en France par Maine de Biran, et plus récemment en Allemagne par Wilhelm Dilthey – pour ne citer que quelques-uns parmi les antécédents mentionnés.

Si l'on veut donner un aperçu d'ensemble de la théorie schelérienne de la réalité, deux idées saillantes doivent être retenues. Premièrement, la réalité des choses ne saurait être prouvée, mais seulement vécue (*erlebt*) : elle est aussi inaccessible à l'intellect, à la représentation, à la pensée « que la couleur [est inaccessible] à l'ouïe, ou le nombre trois au goût et à l'odorat »[13]. Il s'agit au contraire d'une *expérience absolument première*, antérieure à toute pensée et même à toute perception. Pensée et perception sont des actes dont le sens intentionnel est « réceptif », c'est-à-dire présuppose la réalité *déjà donnée*. L'expérience de réalité ne présuppose pas la conscience intellectuelle, mais la rend au contraire possible. Elle ne présuppose pas la perception, mais cette dernière la différencie seulement en contenus précis. La réalité est donc une donnée *antérieure* à toutes les autres données qui entrent dans la constitution, par exemple, d'un corps matériel (sa durée, sa forme, sa couleur, etc.)[14]. La réalité non qualifiée du monde en général est en effet donnée *avant* toutes les déterminations qu'elle peut recevoir (toutes les qualités sensorielles, tous les rapports, le temps, l'espace, les événements, et même les différentes sphères ontologiques que sont le monde extérieur et le monde intérieur, le corps propre, etc.). Scheler propose une sorte d'expérience de pensée[15] que l'on peut, avec Maurice Dupuy, résumer en ces termes : « Effaçons progressivement du domaine de notre représentation toutes les déterminations dont nous [venons de donner] quelques exemples, et supposons obtenus à la limite le nivellement et l'indétermination, il demeurera en nous une impression simple et irréductible, qui manifestera ce qu'elle a de primitif et de foncier par la résistance qu'elle opposera à toute tentative d'élimination : c'est l'impression de réalité »[16]. La réalité est un *X* indéterminé quant à ses qualités, quant à ses contenus, quant à son être-tel (*soseinsunbestimmt*). Transposée au plan du jugement, cette expérience absolument première s'énoncerait comme la « thèse générale [*Generalthesis*] » affirmant qu'« il existe *realiter* un monde »[17].

La seconde idée maîtresse qu'il faut ici souligner est que l'impression de réalité en général est celle d'une « résistance ». Être réel, ce n'est pas *être objet* (d'une connaissance), c'est *être résistance* (à une activité) : « *Realsein*

[13] *GW* 8, p. 363-364.
[14] *GW* 8, p. 147.
[15] *GW* 8, p. 363.
[16] M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, p. 313.
[17] *GW* 8, p. 363.

ist nicht Gegenstandsein [...], es ist *vielmehr Widerstandsein* »[18]. Cette formule résume avec force la doctrine schelérienne ; encore faut-il bien comprendre le sens d'une telle opposition. À quoi, *contre quoi* y a-t-il résistance ? Si l'on examine attentivement les écrits de Scheler, on constate que la réponse qu'il donne à cette question a évolué. En première approche, la réalité en général est ce qui résiste *à une activité dynamique de nature volontative*, en un sens qu'il convient – nous verrons pourquoi – de maintenir le plus large et le plus vague possible ; ce qu'il importe en tout cas de maintenir fermement, c'est qu'elle *n'est pas* donnée à une activité intellectuelle ou perceptive.

ÉTAPES D'ÉLABORATION DU « RÉALISME VOLONTATIF »[19]

On peut repérer trois étapes principales dans l'évolution qu'a connue la réponse de Scheler à la question que nous posions à l'instant : *contre quoi y a-t-il résistance* ? Dans un premier temps, dès les années 1910, le philosophe envisage cette réponse dans son maître ouvrage *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*[20] (publié en 1913/1916). Réfutant le présupposé kantien selon lequel toute éthique matériale serait nécessairement une éthique du résultat, Scheler développe la thèse selon laquelle tout vouloir présuppose l'intuition préalable (non empirique) d'une *valeur* positive ou négative. C'est un contenu axiologique *a priori* – les valeurs et l'ordre entre celles-ci – qui détermine toujours l'ensemble des objets pratiques possibles définissant la « situation » dans laquelle s'exerce une volonté. En d'autres termes, le périmètre qui circonscrit d'avance les biens et les fins qu'un sujet peut assigner à son vouloir est toujours le reflet, sur le plan pratique, de ce qu'il perçoit et préfère en matière axiologique. L'univers des *objets de valeur* (*Wertgegenstände*) étant ainsi délimité, un *objet de volonté* (*Willensgegenstand*) particulier dans cet univers[21] sera

[18] *Ibid.*, souligné par Scheler.

[19] C'est au courant du *voluntativer Realismus* (à la différence, notamment, du réalisme scolastique, du réalisme critique et du réalisme intuitif) que Scheler lui-même rattache fréquemment sa doctrine (cf. par exemple *GW* 7, p. 301).

[20] Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg, Meiner, 2013. Nous citons cet ouvrage d'après cette nouvelle édition de référence, en abrégeant par le sigle *F.* Pour chaque citation, nous donnons entre crochets droits [ ] le numéro de page de l'édition *princeps*, pagination indiquée aussi bien dans les titres courants de l'édition Meiner qu'en marge de la traduction française (*Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1991).

[21] La traduction de Gandillac est grevée d'un contresens. Scheler écrit : « Wird so die Welt des ‚praktischen Gegenstandes' durch die Werte […] *bestimmt*, so ist aus dieser Sphäre

toujours donné comme *résistance* à cette volonté. En effet, c'est parce qu'il est *entravé* que le vouloir primitif doit se faire dessein (*Absicht*), puis propos (*Vorsatz*), puis résolution (*Entschluss*), avant de se réaliser dans l'exécution (*Ausführung*) d'une action. Ainsi la résistance est présentée comme indissociable du vouloir, et comme seule donatrice d'une conscience de la réalité *pratique* (c'est-à-dire la réalité non comme objet de connaissance, mais comme milieu de l'action) : « La résistance est un phénomène qui n'est immédiatement donné que dans une aspiration [*Streben*] ; et cela exclusivement *dans un vouloir* »[22]. Afin de bien saisir le sens de cette dernière restriction, on rappellera que Scheler distingue plusieurs modalités du *Streben*, tels que le souhaiter (*Wünschen*), le sursaut d'aspiration (*Aufstreben*), le vouloir (*Wollen*). Or, à propos des deux premières modalités, Scheler précise en note : « De simples 'souhaits' ne rencontrent aucune résistance, car en eux la renonciation à réaliser leur contenu est également donnée. Un sursaut d'aspiration 'rencontre' bien sans doute une résistance, mais qui n'est pas donnée 'en' lui ». Il en résulte que seul *le vouloir,* en un sens spécifique en tant que distinct des autres modalités de l'aspiration, est en mesure de *donner originairement* le vécu de la résistance. Et Scheler enchaîne sur l'affirmation suivante, qui nous intéresse ici au premier chef : « En *elle* [c'est-à-dire dans la résistance], et en *elle* seulement, est donnée la conscience de la réalité pratique, celle-ci étant toujours en même temps réalité axiologique […] ». Ce qui, à ce stade de la pensée schelérienne, dépend de l'expérience de la résistance, ce n'est donc pas la conscience de réalité *en général*, mais seulement la conscience d'une réalité *pratique* constituée tout à la fois de *choses* (*Sachen*) et de *choses-de-valeur* (*Wertdinge*), c'est-à-dire de *biens* (*Güter*). Mais Scheler ajoute explicitement en note qu'il laisse ouverte « la question de savoir si la conscience phénoménale de 'réalité' et d''effectivité' repose *en général* sur la 'résistance' vécue, et si à un monde de simples 'objets-images [*Bildgegenstände*]' ferait défaut la différence entre 'effectivité' et 'non-effectivité' ». Par « objets-images », il faut entendre des objets qui seraient seulement perçus ou connus, sans avoir l'occasion – si l'on peut dire – de résister à une volonté. La question se pose donc de savoir si les différences entre « réel » et « imaginaire », entre « réel » et « idéal », subsisteraient ou

---

von Wertgegenständen ein als *Willensgegenstand* in einem *besonderen* Erlebnis gegebener Inhalt nur als *Widerstand* eines Wollens gegeben. » (*F*, p. [135].) Gandillac traduit : « S'il est vrai que l'univers de l''objet pratique' est ainsi *déterminé* par les valeurs [...], hors de cette sphère d'objets-de-valeur un contenu ne peut être donné comme *objet-du-vouloir* dans une expérience-vécue *particulière* qu'à titre de *résistance* au vouloir. » Or la locution allemande *aus dieser Sphäre* ne saurait en aucun cas signifier « hors de cette sphère » (qui se dirait *außerhalb dieser Sphäre*). Elle se traduit correctement par « au sein de cette sphère », au sens d'« extrait de cette sphère » ou « puisé dans cette sphère ».

[22] Cette citation et les suivantes : *F*, p. [135].

au contraire seraient entièrement abolies, pour de tels objets. C'est précisément à cette question, laissée ici en suspens, que répondront par le second terme de l'alternative, comme nous le verrons, certains développements ultérieurs du philosophe. Il apparaît donc que Scheler envisage dès cette époque d'attacher la conscience de réalité au vécu d'une résistance rencontrée par le vouloir, sans pour autant encore s'engager résolument dans cette voie.

En un second temps, dans *Vom Ewigen im Menschen* (*De l'éternel en l'homme*, 1921, inédit en français), sa principale contribution à la philosophie de la religion, Scheler réitère l' affirmation selon laquelle « le phénomène de réalité n'est originairement donné que dans la résistance vécue à un vouloir possible »[23]. Cette position se trouve à présent pleinement assumée et soutenue par l'argumentation qui suit : « L'*être-réel de quelque chose* serait nécessairement fermé à un être spirituel qui ne serait que *logos* ou même *logos* et amour ; il est donné seulement dans le vécu intentionnel de la résistance possible d'un objet à une fonction du type du vouloir en tant que vouloir »[24]. Il sera ici utile de rappeler que l'esprit (*Geist*), selon Scheler, est l'ensemble des actes relevant de trois espèces fondamentales d'actes (*Grund-Aktarten*) : la connaissance, l'amour et le vouloir. Chacune de ces espèces d'actes se trouve en corrélation avec une classe d'objets : la connaissance se rapporte à l'ordre des essences (*Wesensordnung*), l'amour se rapporte à l'ordre des valeurs (*Wertordnung*) et le vouloir se rapporte à l'ordre des finalités (*Zielordnung*) du processus du monde[25]. À ce stade de la pensée de Scheler, le *sujet* de l'expérience de résistance qui donne la réalité est donc le « vouloir pur », *le vouloir en tant qu'acte purement spirituel*, dans lequel n'entre aucune impulsion vitale. Il n'y aurait point de réalité pour un être spirituel qui n'accomplirait que des actes relevant des deux espèces « connaissance » et « amour ». Comme précédemment, cette thèse est étayée par une démonstration par l'absurde : « Un pays de cocagne absolu, un monde dans lequel, avec toute volonté, serait toujours déjà donné ce que nous voulons, pourrait bien 'être' réel objectivement – mais son être-réel ne pourrait jamais nous être *donné* : il n'y aurait pas 'pour nous' de différence essentielle entre objet idéal et objet réel. […] Une résistance ne peut pas être 'saisie' autrement que comme une *action* de résistance [Widerstands*wirken*] sur notre vouloir ; nous n'éprouvons pas alors (comme le dit souvent le psychologisme en défigurant cette idée) un prétendu 'sentiment' de résistance, mais dans l'épreuve que nous faisons de la résistance de quelque chose […] nous percevons simultanément l'*action* de ce quelque chose qui résiste […].

[23] *GW* 5, p. 164.
[24] *GW* 5, p. 215.
[25] *GW* 9, p. 39-40.

Supprimez cette action […] : l'accent de réalité du monde, l'effectivité du monde a disparu en tant que donnée »[26]. On voit que l'aperçu qui, dans *Le Formalisme...*, était laissé en suspens à titre d'hypothèse, est devenu ici pleine affirmation doctrinale. En outre, on retrouve dans ce développement une idée déjà présente dans *Le Formalisme...* près de dix ans plus tôt, et qui sera maintenue par l'auteur jusque dans les derniers développements qu'il a donnés à sa doctrine : il est absurde de parler de « sensations de résistance », dans la mesure où la résistance n'est jamais donnée que dans un vécu *intentionnel*, et que son origine est toujours vécue comme située *dans l'objet* qui résiste : « Si je heurte un mur avec une canne, la résistance m'est donnée dans le *mur* et non pas dans ma main ou dans les 'sensations tactiles' de ma main, etc.[27] » On verra plus loin l'importance de cette précision dans les critiques que Scheler adresse à Dilthey.

Dans un troisième temps, la doctrine que nous venons de présenter se trouve encore sensiblement nuancée et même modifiée, à deux titres principaux. D'une part, Scheler déplace le sujet de l'expérience de résistance de la personne spirituelle vers le centre vital ; d'autre part, il élargit le concept de « volonté » au point d'y inclure une spontanéité originelle, l'activité spontanée commune à toutes les formes d'*attention* et aux *mouvements* qui l'accompagnent. Sous cette forme la plus aboutie, la théorie de la réalité comme résistance est développée dans *Erkenntnis und Arbeit* (*Connaissance et travail*, paru en 1926 dans le volume *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), la grande étude (inédite en français) dans laquelle Scheler procède à un examen critique du pragmatisme, et dans *Idealismus – Realismus* (déjà mentionné[28]). L'idée de résistance y est maintenue, mais *ce contre quoi* il y a résistance a sensiblement changé, comme en témoignent ces deux passages : « Être réel n'est pas autre chose qu'opposer une résistance [*Widerständigsein*] à des mouvements vitaux [*vitale Bewegungsakte*] »[29]. Et encore : « C'est seulement comme 'résistance' contre l'attention dynamique et pulsionnelle [*dynamisch-triebhafte Aufmerksamkeit*] que la réalité est donnée dans tous les modes de la perception et du souvenir »[30].

Il est erroné, Scheler le répète, de croire que cette résistance serait inférée au terme d'un raisonnement inconscient qui s'appuierait sur des sensations antérieures, par exemples des sensations tactiles ou articulaires ; celles-ci ne sont que des données sensorielles périphériques qui confèrent seulement à la réalité qui résiste ses *déterminations* et ses *contenus*. Plus généralement,

[26] *GW* 5, p. 215-216.
[27] *F*, p. [136], note.
[28] Cf. *supra* note 10.
[29] *GW* 8, p. 147.
[30] *GW* 8, p. 138.

il est impossible à la conscience d'accéder à la réalité, si elle prend pour point de départ l'un de ses propres contenus ou états ou en faisant jouer l'une de ses fonctions. À l'inverse, l'être et l'activité mêmes de la conscience sont tributaires de l'expérience antérieure de cette résistance qui donne le moment de réalité. C'est *parce que* la résistance a d'abord été subie sous forme « ek-statique »[31] que la prise de conscience se produit. C'est donc grâce à la résistance du monde qu'un être qui ne se perçoit pas encore lui-même, qui – dispersé et extérieur à soi – ne s'appartient pas encore, parvient à se rassembler et à se posséder.

Scheler maintient donc l'orientation fondamentale selon laquelle la réalité se donne dans l'expérience d'une résistance spécifique à des actes *volitifs*. Mais ce terme peut être source d'équivoques. En effet, il faut désormais entendre par là non pas le vouloir proprement dit, conscient et concerté, non pas le vouloir comme acte spirituel pur, mais au contraire des impulsions instinctives (*Triebimpulse*)[32] tout à fait élémentaires d'*attention* et de *mouvement*. Le sujet de l'expérience de la résistance – écrit à présent Scheler – est « l'*activité* de notre *centre* psychophysique *vital et pulsionnel*, laquelle déploie de toutes parts des impulsions d'attention et de mouvement [die nach allen Seiten in Aufmerksamkeits- und Bewegungsimpulsen ausgreifende *Tätigkeit* unseres psychophysischen *Vital- und Triebzentrums*] »[33], autrement dit la spontanéité vitale et involontaire. Celle-ci est encore sans rapport à un moi ou à une conscience. « Devenir conscient ou se rapporter à un moi, quels que soient les degrés où cela se produit, est toujours la *conséquence de ce que nous avons subi la résistance du monde* »[34].

Si l'on n'y prend garde, la terminologie de Scheler dans ces pages peut être source de confusion. Il écrit en effet, d'une part : « La résistance est donc un vécu tout à fait *central*, une expérience du *soi actif*, et n'a rien à voir avec les vécus *sensoriels* périphériques dans lesquels l'être-*tel* de ce qui résiste peut au mieux (mais non nécessairement) se présenter [*sich darstellen*] »[35]. Les termes structurants de l'opposition sont ici la centralité du vécu de la résistance et le caractère périphérique des données sensorielles, dont ce vécu est indépendant. D'autre part, quelques pages plus loin, il est à nouveau question de centralité, mais en un sens différent cette fois : « Ce sont précisément les impulsions instinctives, *non*-centrales par opposition au 'Je veux' central spirituel, et atteignant notre moi conscient à partir du centre *vital* (c'est-à-dire, de manière spatiale, à partir de la sphère

[31] *GW* 9, p. 208.
[32] *GW* 8, p. 363.
[33] *GW* 8, p. 370.
[34] *Ibid.*
[35] *GW* 8, p. 365.

propriocorporelle), comme de l'extérieur, qui constituent en premier lieu la part inconsciente et préconsciente de notre vie psychique réelle [Und es sind gerade die im Gegensatze zu dem zentralen geistigen 'Ich will' *nicht*-zentralen, sondern vom *Vital*zentrum her (raumhaft aus der Leibsphäre) an unser bewusstes Ich wie von außen herankommenden *Triebimpulse*, die den unbewussten und vorbewussten Teil unseres realen Seelenlebens primär ausmachen] »[36]. Ici sont simplement distingués *deux* « centres » : le centre spirituel, d'où émane la volonté consciente, et le centre vital, d'où émanent les impulsions. Ce sont bien ces dernières qui rencontrent la résistance de la réalité, et c'est donc bien à ce niveau préconscient de la vie psychique qu'il faut situer l'expérience de cette résistance. Comme l'écrit très justement Maurice Dupuy, « c'est parce que ces forces [primordiales] sont pré-conscientes que l'intuition de la réalité est antérieure à toutes les déterminations saisies ou posées par le moi proprement dit, et devance même la formation de la conscience de soi »[37]. Scheler se trouve ici en cohérence avec un principe qu'il tient pour définitivement acquis par la psychologie, selon lequel « le comportement *ekstatique* en matière de perception, de sentiment, d'impulsion instinctuelle *précède*, en tout développement psychique, le comportement relatif à un moi et 'conscient' »[38]. Scheler nomme « savoir ekstatique » un simple « avoir » des choses qui ne se sait pas lui-même, qui ne sait rien non plus des moyens qu'il mobilise, mais qui est entièrement absorbé auprès de ce qu'il « a » ainsi. Loin que toute fonction psychique soit accompagnée d'un savoir immédiat d'elle-même – comme le pensent, entre autres, Descartes et Brentano – le savoir sous sa forme ekstatique première (par exemple chez les animaux ou chez les enfants) ne devient *conscience* que lorsqu'il est « *rejeté* sur le moi » par « d'insignes résistances, conflits, contradictions, en tout cas par une *souffrance* prononcée », autrement dit lorsque survient « l'''*actus re-flexivus*' dans lequel, au savoir sur les choses, s'ajoute un savoir de ce savoir, en outre un savoir sur la nature du savoir (par exemple souvenir, représentation, perception), et enfin, de surcroît, un savoir sur le rapport de l'acte accompli au *je* qui sait »[39].

Scheler insiste désormais sur ce rapport du sentiment du réel *à un sujet préconscient considéré comme un centre d'impulsions vitales*. Ce rapport vaut pour la donation de réalité *en général*, c'est-à-dire pour tous les domaines dont le contenu est susceptible de se voir appliquer la distinction entre authentique et imaginaire. La *réalité du passé*, par exemple, n'est pas

[36] *GW* 8, p. 370.
[37] M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, vol. 1, p. 253.
[38] *GW* 8, p. 111 (*cf.* Scheler, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trad. fr. Sylvie Mesure, Paris, P.U.F., 1993, p. 171).
[39] *GW* 9, p. 189.

« inférée » par un jugement à partir d'images mnésiques présentes, mais elle est donnée, elle aussi, par une résistance, sous la forme d'une pression exercée sur mon vécu présent par quelque chose qui n'est plus modifiable par la puissance de ma volonté[40]. Les images mnésiques ne peuvent d'ailleurs me renvoyer en deçà du présent que si la dimension du passé a déjà été ouverte auparavant : « L'être-réel de la *sphère* entière de ce qui a été [*des Gewesenen*] est donné *préalablement* à tout détail en elle qui peut m'en donner le souvenir[41] ». Et cette donation, encore une fois, a lieu non pas « d'abord comme objet [*Gegenstand*], mais comme résistance [*Widerstand*] à ma vie orientée vers l'*avenir* ; seulement là où cette vie est inhibée, se produit cette *rétrospection* qui est la condition préalable à tout souvenir[42] ». C'est que le rapport au passé, lui aussi, est pratique avant d'être cognitif : la question « que faire de mon passé, de ce que j'ai été ? » s'impose de manière plus primordiale que la question « que fut le passé en lui-même ? ». Il s'agit toujours pour nous de « faire quelque chose » de notre passé : soit de le combattre, par exemple dans le repentir, soit de le prolonger dans le présent, etc. Ici s'inscrit une théorie philosophique intéressante du *vieillissement* : la pression du passé s'accroît avec l'âge et rend compréhensible la diminution du sentiment de liberté et de la marge d'action qui caractérise le vieillissement[43].

Le même schéma s'applique encore à la sphère *psychique* et à la distinction de ce qui, en elle, est psychiquement « réel » et ce qui tend seulement à se faire passer pour tel, par exemple la distinction entre sentiments authentiques et inauthentiques, entre amitié réelle et amitié simplement imaginaire, entre volonté réelle et simple souhait se prétendant volonté, entre les motifs véritables de notre agir et les motifs que nous lui prêtons en raison de leur valeur morale supérieure, etc. Ici encore, le caractère de réalité consiste en la résistance qu'un vécu oppose à notre attention et à notre activité. Le *réel* psychique, c'est ce qui déploie une *efficacité* dans l'enchaînement psychique ; l'*illusion* psychique est ce à quoi manque une telle efficacité. Scheler retrouve ici une idée à laquelle il accorde une importance considérable dans plusieurs contextes : « Le plus efficace est en général précisément ce qui est le plus éloigné de la conscience [das stärkst Wirksame [ist] im allgemeinen gerade das Bewusstseins*fernste*][44] », c'est-à-dire ce qui se soustrait à toute manipulation par la volonté et l'attention conscientes.

---

[40] Cf. *GW* 9, p. 212.
[41] *GW* 9, p. 213.
[42] *GW* 9, p. 212-213.
[43] À ce sujet, *cf*. aussi Scheler, *Tod und Fortleben*, *GW* 10, p. 19-23 (*Mort et survie*, trad. fr. Maurice Dupuy, Paris, Aubier Montaigne, 1952, p. 22-29).
[44] *GW* 9, p. 214.

Cette dernière idée soulève manifestement une interrogation concernant le *sujet* qui fait l'expérience de la résistance. Lorsque Scheler affirme qu'est psychiquement réel, c'est-à-dire psychiquement efficace, ce qui oppose une résistance à notre attention *consciente* et à notre action *volontaire*, cette attention et cette action ressortissent-elles encore aux impulsions instinctives du centre vital préconscient auxquelles Scheler rapporte la résistance en général ? Autrement dit, le sujet qui éprouve la résistance est-il le même quand il découvre la réalité du monde, la réalité du passé, la réalité psychique ? Maurice Dupuy constate, à bon droit nous semble-t-il, que la variété des domaines auxquels s'applique cette théorie générale de la réalité est difficilement conciliable avec la formule étroite que Scheler en donne dans ses écrits. Aussi demande-t-il : « Plutôt que d'entendre par la volonté corrélative de la résistance d'abord une fonction spirituelle, et plus tard un centre d'impulsions vitales, n'aurait-il pas fallu retenir l'une et l'autre acceptions, la seconde plus propre à nous donner le sentiment du monde extérieur, la première convenant mieux à l'expérience de la réalité dans les autres sphères »[45] ? Dupuy reconnaît que, dans certains passages, c'est sous cette forme large que Scheler détermine l'activité spontanée qui rencontre la résistance ; ainsi lorsqu'il la qualifie de « soit volontaire, soit involontaire, caractérisée déjà comme vouloir, ou seulement comme impulsion instinctive », en précisant que c'est cette activité spontanée, au sens le plus large, qui « maintient en accomplissement continu notre faculté d'avoir conscience et d'être conscient[46] ».

LA RÉDUCTION COMME ACTE ASCÉTIQUE

Toutefois, au-delà de ce qui peut apparaître comme des hésitations terminologiques ou, plus profondément et plus gravement, comme un manque de clarté dans la doctrine, il nous semble que ce qui est décisif pour Scheler, c'est que le moment de réalité se donne par des fonctions involontaires (*unwillkürlich*) en ce sens qu'il est difficile de les *inhiber*. C'est la raison pour laquelle Scheler a été conduit à modifier peu à peu sa compréhension de la réduction phénoménologique. Initialement, il conçoit cette dernière, à l'instar de Husserl, comme une méthode de pensée qui consiste à faire abstraction de la position de réalité. Il en donne même, dans le manuscrit posthume (rédigé en 1913-1914) *Phénoménologie et théorie de la connaissance*, une caractérisation extrêmement précise et complète : « Dans toute recherche authentiquement phénoménologique, en

[45] M. Dupuy, *La philosophie de Max* Scheler, vol. 1, p. 317.
[46] *GW* 8, p. 363.

accomplissant la ‘réduction phénoménologique’ (Husserl), nous faisons abstraction de deux choses : premièrement, de l’*accomplissement réel de l’acte* et de tous ses phénomènes concomitants qui ne résident pas dans le sens et dans l’orientation intentionnelle de l’acte, ainsi que de toutes les caractéristiques [*Beschaffenheiten*] de son *support* (animal, homme, Dieu). Deuxièmement, de toute *position* (croyance ou non-croyance) *de la particularité du coefficient de réalité* avec lequel, dans l’attitude naturelle et dans la science, est ‘donné’ son contenu (réalité, apparence, imagination, illusion)[47] ». Mais après avoir approfondi sa compréhension de ce qu’est la connaissance philosophique par opposition à d’autres formes de connaissance, Scheler fait grief à Husserl d’avoir réduit la réduction phénoménologique à une opération purement *logique*, au terme de laquelle est simplement mis hors circuit, c’est-à-dire suspendu, le *jugement* qui affirme l’existence du monde. La thèse naturelle de la réalité du monde est une conviction qui, selon les propres termes de Husserl, demeure vivante même une fois la réduction accomplie[48]. Or, selon Scheler, une telle « mise entre parenthèses » purement abstraite du jugement d’existence ne suffit pas pour accéder à la vision des essences. Pour que l’objet de notre connaissance porte les caractères de l’essence et non plus ceux du fait, pour que nous dépassions véritablement la contingence de ce qui est « ainsi, ici et maintenant », il est nécessaire que nous nous arrachions au sentiment d’être nous-mêmes une partie du monde réel au même titre que tout ce que nous percevons. « Il ne peut s’agir de retenir le *jugement* d’existence, mais de se défaire du moment de réalité *lui-même*, qui remplit le prédicat du jugement d’existence, ou encore de mettre hors circuit les actes qui donnent ce moment *lui-même*[49] ». En d’autres termes, entre la réduction telle que la conçoit Husserl et la réduction telle que la conçoit Scheler, il n’y a pas une différence de degré (comme si Scheler reprochait à Husserl de n’être pas allé « assez loin »), mais bien une différence de nature. D’opération logique qu’elle était, la réduction devient une conduite morale : pour être connaissance pure, la philosophie a besoin de conquérir un point de vue qui soit libéré des intérêts de la survie et de la vie. C’est parce que la réalité elle-même est une catégorie non pas gnoséologique mais volontative que l’élimination du moment de réalité est un acte non pas logique mais *ascétique*. C’est notre rapport désirant au monde qui doit être sectionné, ce sont nos fonctions volontatives, au sens le plus large, qui ne doivent plus s’exercer[50] – au profit d’une tout autre attitude, l’amour spirituel, qui seul nous dispose au pur abandon à la chose telle qu’elle est en son contenu

[47] *GW* 10, p. 394.
[48] *Cf.* E. Husserl, *Ideen I*, § 31, p. [54], et *Méditations cartésiennes*, § 8.
[49] *GW* 9, p. 207.
[50] *Cf.* H. Leonardy, *Liebe und Person*, p. 54-55.

propre, c'est-à-dire en son essence.

En dernière instance, la réduction phénoménologique devient donc une véritable *tekhnè*, un exercice spirituel qui permet de disposer le cœur et l'esprit, non pas à la pratique d'une « méthode » qui serait spécifique à la phénoménologie, mais bien à la connaissance *philosophique* des essences en général. « Il s'agit toujours d'une seule chose : par un acte qui met hors circuit les actes et les impulsions instinctuelles qui donnent le moment de réalité des objets […], élaborer [*herstellen*] une pure contemplation des authentiques idées et phénomènes originaires et – dans le recouvrement des deux – l''essence' exempte d'existence [*daseinsfreies 'Wesen'*][51] ». Or ces actes et ces impulsions sont précisément les racines premières de la volonté de domination du monde et de la nature qui conditionne les sciences positives. La technique de connaissance que mettent en œuvre les sciences n'est donc pas seulement *différente* de celle de la philosophie, elle en est l'exact *opposé* : elle requiert « la mise hors-circuit résolue de toutes les questions d'essence au profit de la connaissance des lois régissant les coïncidences spatiotemporelles des phénomènes […] et, simultanément, la mise en circuit consciente d'une finalité technique[52] ».

On saisit mieux, dès lors, l'importance que revêt en philosophie la question de l'essence de la réalité : son enjeu n'est rien de moins que la légitimité du savoir scientifique dans son ensemble. « En effet, si l'examen de cette question devait révéler qu'*être-réel* n'est *originairement donné* que *dans la résistance* par laquelle des complexes de choses, quels qu'ils soient, intérieurs ou extérieurs, s'affirment eux-mêmes contre les impulsions de nos aspirations (de nos pulsions ou de notre volonté), – que de manière générale ce n'est pas le rapport purement théorique de savoir, mais seulement notre rapport de lutte et de *domination* à la nature qui nous fournit [*vermittelt*] le vécu originaire de la réalité et de l'effectivité des choses, alors le savoir pragmatiquement conditionné sur la nature serait *bien fondé* dans un phénomène originaire [*Urphänomen*] de l'ontique du monde[53] ». Scheler partage donc, avec le pragmatisme, l'idée de départ selon laquelle le rapport premier des humains (et de tous les êtres vivants) au monde est de nature pratique. Mais alors que le pragmatisme croit devoir en conclure qu'il n'y a de connaissance que conditionnée par la pratique, Scheler quant à lui conclut seulement que l'établissement d'un rapport théorique au monde requiert une élimination très rigoureuse de ces motifs pratiques[54].

---

[51] *GW* 8, p. 138 (cf. *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trad. fr. cit., p. 206).
[52] *GW* 8, p. 139 (*cf.* trad. fr., p. 207).
[53] *GW* 8, p. 281.
[54] *Cf.* H. Leonardy, *Liebe und Person,* p. 53.

RÉSISTANCE À LA VOLONTÉ CONSCIENTE OU À L'ACTIVITÉ PULSIONNELLE SPONTANÉE ? SCHELER CRITIQUE DE DILTHEY

Il reste à examiner les raisons qui, entre *Vom Ewigen im Menschen* (1921) et *Erkenntnis und Arbeit* (1926), ont conduit Scheler à infléchir sa doctrine dans le sens que nous avons indiqué, concernant le sujet qui vit l'expérience de la résistance. Il semble que ce soit la lecture détaillée et critique d'une étude de Wilhelm Dilthey[55] qui, faisant prendre conscience à Scheler de ses divergences d'avec ce dernier malgré une commune inspiration de départ, l'ait incité à clarifier et, de ce fait, à modifier sa position. En effet, l'un des griefs centraux que Scheler formule à l'égard de Dilthey est d'avoir attribué l'expérience de la résistance à la *volonté consciente*. Ce point mérite un examen plus détaillé.

Selon Dilthey, c'est au sein même de notre vie individuelle, conçue comme enchaînement de pulsions, de sentiments et de volitions, que naît la distinction entre le soi et l'objet (le non-soi), entre l'intérieur et l'extérieur[56]. Plus précisément, cette distinction s'enracine « dans la relation entre ma conscience du mouvement volontaire et celle de la résistance qu'il rencontre[57] ». L'homme étant un système de volitions cherchant à se satisfaire, toute impulsion motrice surgit, pour ainsi dire, « en contexte », ce qui explique que l'expérience de la résistance soit elle-même de nature complexe. Lorsqu'elle se manifeste, la résistance ne supprime pas l'impulsion volontaire, mais inhibe son intention, de sorte qu'à la conscience de l'intention s'ajoute alors, par la médiation d'un « agrégat de sensations de pression[58] », la conscience simultanée de son inhibition. Si la conscience de l'impulsion inclut celle d'exercer une force, la conscience de l'entrave inclut celle de subir une force *indépendante* de mon impulsion. Ce qui agit est ainsi distinct de ce qui subit ; « la force qui constitue la chose » est indubitablement présente dans ces impressions[59] ; « c'est dans le

[55] *Cf.* Wilhelm Dilthey, « Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht » (1890), dans *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte* (*Gesammelte Schriften*, vol. V), Stuttgart, Teubner, 8e éd., 1990, p. 90-136 ; *cf.* « De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé », in : *Le monde de l'esprit*, tome I, trad. fr. Michel Rémy, Paris, Aubier Montaigne, 1947, p. 95-144.
[56] *Cf.* W. Dilthey, *art. cit.*, p. 96 (trad. fr., p. 101).
[57] *Ibid.*, p. 98 (trad. fr., p. 103).
[58] *Ibid.*, p. 102 (trad. fr., p. 107).
[59] La traduction de Michel Rémy est ici fautive. Dilthey écrit : « Daher machen mich auch alle durch die Bedingungen des Wahrnehmens herbeigeführten Veränderungen meiner Bilder nicht daran irre, dass die Kraft, welche das Ding ausmacht, in diesen Eindrücken gegenwärtig und wirksam ist. » Rémy traduit : « Aussi toutes les modifications d'images qu'entraînent pour moi les conditions de la perception ne me portent-elles pas à croire indûment que la force qui constitue la chose est présente et efficace dans ces impressions

complexe de sensations que réside l'objet[60] ». Le noyau du vécu de résistance consiste donc, selon Dilthey, en ce que quelque chose d'indépendant de moi *n'est pas donné* par une expérience immédiate de la volonté. C'est pourquoi la conscience du monde extérieur ne saurait être que *médiate*[61]. *Doublement* médiate, faut-il préciser : puisque, outre la présence de sensations de pression, elle requiert un processus de *pensée* comparative au terme duquel je *juge* que ces sensations ne correspondent pas à mon intention. Il reste que « le sens des mots 'soi et autre', 'moi et monde', 'distinction entre soi et monde extérieur' réside tout entier dans les expériences de notre volonté et des sentiments qui s'y rattachent[62] ».

Dans le double commentaire critique[63] qu'il entreprend de ce texte de Dilthey, Scheler salue d'abord la justesse de l'idée principale « qui rattache la donation de l'être-réel au rapport *dynamique* vécu entre impulsion et résistance » et fait crédit à son prédécesseur d'avoir ainsi « à nouveau aiguillé la question sur la bonne voie ». Il conteste, en revanche, que la distinction indispensable entre le vécu de la résistance, comme authentique expérience *centrale* de l'aspiration, et les sensations périphériques (tactiles, articulaires, etc.) qui peuvent *accompagner* cette expérience, ait été correctement effectuée par Dilthey. Lorsque nous appuyons une canne contre un mur, la résistance est vécue au bout de la canne, alors que les sensations tactiles sont éprouvées dans la main ; et Dilthey remarque avec justesse qu'en aucun cas de telles sensations localisées dans le corps propre ne sauraient avoir pour effet la position d'un objet extérieur au corps[64]. Cela ne l'empêche pas d'utiliser fréquemment le terme de « sensation(s) de résistance », brouillant ainsi de façon malencontreuse l'idée (qu'il aurait dû maintenir fermement) selon laquelle le vécu de la résistance n'est pas nécessairement lié à des sensations sensorielles (fussent-elles autres que tactiles), puisque le *quid* de ce qui résiste à mon activité peut être donné aussi bien dans des actes de pensée non-intuitifs, tels que le souvenir et l'attente.

Les critiques que Scheler formule à l'encontre de Dilthey s'articulent, dès lors, en cinq points principaux[65]. En premier lieu, Scheler conteste que

---

[*scil.* de pression subie]. » Le sens du verbe principal (*irremachen*) est tout le contraire : « Aussi toutes les modifications d'images […] *n'entament-elles pas ma certitude* que la force qui constitue la chose etc. » (nous soulignons).

[60] *Ibid.*, p. 132 (trad. fr., p. 137).

[61] Cf. *ibid.*, p. 104, 128 (trad. fr., p. 109, 133).

[62] *Ibid.*, p. 130 (trad. fr., p. 135).

[63] Cf. *GW* 8, p. 364-372 ; *GW* 9, p. 210-215.

[64] Cf. W. Dilthey, *art. cit.*, p. 102 (trad. fr., p. 106-107).

[65] Nous regroupons l'ensemble des critiques schelériennes, qui diffèrent légèrement de l'un à l'autre des ouvrages indiqués à la note 63, en modifiant également l'ordre de leur présentation.

l'expérience de résistance soit médiatisée par des sensations de pression, puis par des processus de pensée. Si l'on dissocie – à juste titre – les sensations périphériques d'avec le vécu central de la résistance, il est tout à fait inconséquent de faire dépendre celui-ci de la médiation par celles-là. Cette incohérence résulte d'une erreur concernant le rapport entre pulsion et perception. Toute sensation et perception *présuppose* déjà une pulsion d'éveil et d'ouverture au monde. C'est pourquoi la réalité est non seulement *donnée* de façon immédiate par la résistance à la volonté, mais en outre *prédonnée* à toute perception. Même dans le cas particulier où la résistance est vécue en conjonction avec des sensations tactiles, elle leur est phénoménalement antérieure et elle en est indépendante. Par exemple, lorsque je soulève un corps matériel, le vécu de pesanteur n'est pas postérieur aux sensations de tension dans mes ligaments ; tout au contraire, ces sensations dépendent de mon effort tout autant que de la charge à soulever. Autrement dit, c'est la résistance (centralement vécue) que la charge oppose à l'intensité de mon impulsion volontative qui *rend possibles* les sensations ligamentaires et qui les détermine. De même, l'expérience de résistance est toujours *antérieure* au surgissement des attributs intuitifs du « réel » qui résiste. Autrement dit, des actes de pensée médiateurs ne surviennent que là où quelque chose qui a déjà été saisi comme réel doit être déterminé plus précisément dans son être-tel par des contenus de sensations.

Une seconde erreur fondamentale de Dilthey consiste à partir du principe que tout ce qui est donné serait immanent à la conscience. C'est ainsi qu'il conçoit le vécu de la résistance comme *résultant* de la *conscience* de l'impulsion motrice et de celle de l'inhibition de la pulsion. Or il s'agit là, comme nous l'avons déjà indiqué, d'une inversion du rapport entre la résistance et la conscience, telle que Scheler la conçoit : selon lui, la résistance est d'abord vécue de manière ekstatique, et c'est elle qui provoque la ré-flexion par laquelle l'impulsion instinctuelle est susceptible de devenir consciente. *Avant* la résistance, rappelons-le, « l'activité de notre centre psychophysique vital et pulsionnel, laquelle déploie de toutes parts des impulsions d'attention et de mouvement, […] est *sans* rapport à un moi ni à une conscience[66] ».

En troisième lieu, dès le titre même de son étude, Dilthey limite arbitrairement la question de la donation de la réalité à celle de la réalité du « monde extérieur ». Ce n'est en effet aucunement la même affaire de demander comment nous en arrivons à tenir pour réel quelque chose qui nous est donné dans le monde extérieur, et de demander comment nous avons un monde extérieur, qui n'est que l'une des « sphères » de l'être[67]. Il

[66] *GW* 8, p. 370.

[67] Par ce terme, Scheler désigne les subdivisions ontologiques, données de façon intuitive et directe à tout esprit fini avant même que tels contenus déterminés ne les remplissent, en

conviendrait, selon Scheler, de séparer clairement deux questions : 1.) Combien y a-t-il de sphères d'être irréductibles les unes aux autres (et combien de sphères corrélatives de « conscience de quelque chose ») ? 2.) Comment du réel est-il donné en général ? La question de la réalité se pose en effet dans toutes les sphères (aussi bien dans celle du monde intérieur que dans celle du corps propre, dans celle des autres sujets, dans celle du divin), et inversement, il y a dans le monde extérieur bien des choses irréelles (Scheler mentionne, à titre d'exemples, les ombres, les reflets, les mirages, les arcs-en-ciel, etc.).

Un quatrième grief concerne la connexion, restée inaperçue par Dilthey, entre le problème de la donation de la réalité et le problème métaphysique de son *devenir ontique*, à savoir que la poussée *vers* la réalité *précède* l'être-réel, en ce sens que la poussée elle-même possède l'existence sans encore posséder de réalité. Scheler anticipe ici (dans un texte rédigé entre 1923 et 1925) un motif que l'on attribue généralement à sa « dernière philosophie », selon lequel la réalité, considérée sous l'aspect de la modalité de « connaissance » par laquelle elle se donne, dépend d'un principe irrationnel, le *Drang*, terme qu'on peut rendre en français par « poussée » ou « élan », au sens d'une impulsion fondamentale. « La réalité, écrit Scheler à ce propos, est en son être-donné subjectif une expérience du principe pulsionnel [*triebhaft*] non spirituel en nous, une expérience de la poussée vitale en nous, poussée unitaire quelle que soit la façon dont elle se spécialise. Et la réalité, en tant qu'elle est quelque chose d'objectif et de transcendant à notre expérience, est nécessairement posée par le principe, originairement aveugle à l'esprit, de la *poussée*[68] ». Ce principe s'oppose donc, selon un dualisme métaphysique, à *l'esprit*, qui en est l'antithèse en même temps que le complément. Le règne des essences, des idées et des valeurs ordonnées selon une hiérarchie intemporellement valable est le corrélat objectif de l'esprit, cependant que le monde de l'existence effective est le corrélat objectif et toujours dynamique de la poussée aveugle. Mais ce serait une erreur de concevoir ces deux principes comme *achevés*. L'esprit à lui seul est impuissant, la poussée à elle seule est aveugle. C'est au gré de leur interpénétration et de leur coopération progressives que se constitue peu à peu, au cours de l'histoire, un *cosmos*, c'est-à-dire une réalité informée par l'idéal. En ce sens, l'être est, en dernière analyse métaphysique, un devenir.

La cinquième « erreur » reprochée à Dilthey est celle qui nous intéresse ici au premier chef, puisque c'est à son contact que Scheler semble avoir

vertu des espèces fondamentales d'actes spirituels auxquelles elles sont strictement corrélées. *Cf.* l'excellente présentation chez Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, vol. 1, p. 369-441.

[68] *GW* 8, p. 360.

modifié sa conception de *ce à quoi* il y a résistance. Pour Dilthey, la résistance est une expérience de la *volonté* (*Willenserfahrung*), le terme de volonté désignant ici non pas la vie spont anée et involontaire de nos impulsions instinctives, mais bien la volonté consciente et centrale. À cette thèse, Scheler oppose les quatre objections suivantes. 1.) Le vécu de la réalité n'étant pas fondé sur l'immanence de la conscience, ce ne peut être la volonté consciente qui est à son origine. Notre vouloir conscient trouve toujours *déjà là* une réalité déterminée en ses contenus, sur laquelle il s'exerce. 2.) Correctement compris, « vouloir » au sens spirituel signifie « poser des projets et affirmer leur valeur », et en ce sens est un acte tout à fait dépourvu de gradations d'intensité. C'est seulement lorsque le vouloir progresse vers un *vouloir-faire*, c'est-à-dire vers une intention de mouvement, qu'une résistance peut être donnée. Or, dans ce cas, le vouloir a déjà fusionné avec une impulsion instinctive en la désinhibant. 3.) En effet, Scheler pense avoir montré (dès *Le Formalisme...*) que le vouloir spirituel, en tant que nous le rapportons à la sphère pratique, n'assume jamais qu'un rôle négatif, consistant à inhiber ou désinhiber des impulsions instinctives présentes ; pour cette raison encore, ce ne peut être lui qui expérimente la résistance. 4.) Le vouloir pur est un acte spirituel rare, à la différence de la constance ou continuité de la vie pulsionnelle. Aussi le caractère de continuité de l'expérience de la réalité ne se comprend-il qu'en tant que résistance à cette dernière et non au vouloir spirituel central.

Il semble raisonnable de supposer que la nature quelque peu indécise et hybride de l'approche diltheyenne de la question a été pour Scheler l'occasion de préciser sa propre position[69], qui ne va pourtant pas elle-même sans difficultés, comme on l'a indiqué ci-dessus. On comprend dès lors pourquoi Scheler reconnaît dans le traité de Dilthey, abstraction faite de ces erreurs, « ce que nous possédons de meilleur dans le passé le plus récent – notamment si nous laissons de côté les profonds aperçus de Maine de Biran, sur lesquelles d'ailleurs Dilthey s'appuie à plusieurs reprises[70] ». Quoique Scheler ne donne nulle part ni une référence ni même un titre lorsqu'il mentionne le penseur français, il songe probablement en premier lieu au mémoire de 1802 sur l'*Influence de l'habitude sur la faculté de penser*. Il n'est que de rappeler un passage de l'introduction à cet ouvrage pour comprendre l'intérêt que Scheler manifeste à l'égard de la conception qui s'y exprime : « L'effort emporte nécessairement avec lui la perception d'un rapport entre l'être qui meut ou qui veut mouvoir et un obstacle quelconque qui s'oppose à son mouvement ; sans un *sujet* ou une volonté qui détermine le mouvement, sans un terme qui résiste, il n'y a point d'*effort* et sans effort

[69] *Cf.* Hans Rainer Sepp, *Über die Grenze. Prolegomena zu einer Philosophie des Transkulturellen*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2015, p. 204 *sq*.
[70] *GW* 8, p. 371.

point de connaissance, point de perception d'aucune espèce. Si l'individu ne *voulait* pas ou n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien. Si rien ne lui résistait, il ne connaîtrait rien non plus ; il ne soupçonnerait aucune existence, il n'aurait pas même d'*idée* de la sienne propre[71] ». Dans l'ensemble de son œuvre, Maine de Biran s'attache, comme on sait, à déterminer un fait absolument premier dans l'ordre de la connaissance. Ce fait que présupposent tous les autres et qui n'en présuppose aucun, ce fait que doit prendre pour point de départ toute réflexion philosophique, il l'a découvert (dès 1804) dans l'*effort moteur volontaire* :

> Le sentiment d'une *cause* ou force actuellement appliquée à mouvoir le corps est une force agissante que nous appelons *volonté.* Le moi s'identifie complètement avec cette force agissante. Mais l'existence de la force n'est un fait pour le moi qu'autant qu'elle s'exerce, et elle ne s'exerce qu'autant qu'elle peut s'appliquer à un terme résistant ou inerte. La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, comme celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut, ou tend à lui imprimer le mouvement. Le fait de cette tendance est ce que nous appelons *effort* ou *action voulue* ou *volition*, et je dis que cet effort est le véritable fait primitif du sens intime. […] Il est le plus simple de tous les rapports, puisque toutes nos perceptions ou représentations extérieures s'y réfèrent comme à leur condition primitive essentielle, pendant qu'il n'en suppose aucune avant lui, et qu'il entre dans toutes comme élément formel ; qu'enfin le jugement d'extériorité que plusieurs philosophes ont considéré comme le véritable rapport simple et fondamental repose sur lui comme sur sa base propre et n'en est lui-même qu'une extension[72].

On voit apparaître ici une divergence fondamentale d'avec la conception schelérienne de la résistance, puisque le premier « terme d'application » de l'« effort », chez Biran, est le *corps propre* avec sa « résistance organique »[73]. C'est donc à partir de *son propre* sentiment d'être force et cause libre que chaque sujet infère les notions d'être, de cause, de substance, d'existence, en vertu d'un « principe de croyance ou d'induction première, qui force l'âme à *transporter* au-dehors ce qu'elle conçoit primitivement en *elle* ou d'elle-même[74] ». Réservant à des travaux futurs une confrontation

[71] Pierre Maine de Biran, *Deuxième Mémoire sur l'influence de l'habitude* (*Œuvres*, tome II), Paris, Vrin, 1987, p. 137-138.
[72] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie* (*Œuvres*, tome VII-1), Paris, Vrin, 2001, p. 9-10.
[73] Maine de Biran, *De l'aperception immédiate* (*Œuvres*, tome IV), Paris, Vrin, 1995, p. 124.
[74] Maine de Biran, *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (*Œuvres*, tome VIII), Paris, Vrin, 1986, p. 142.

détaillée des doctrines biranienne et schelérienne (qui dépasserait le cadre de la présente contribution)[75], nous nous bornerons à rappeler l'insistance avec laquelle Scheler non seulement récuse toute conception selon laquelle la réalité serait donnée seulement à titre dérivé ou second, mais souligne que sa donation est *antérieure* même à la conscience de soi. De ce point de vue, on peut assurément s'étonner de lire cet autre hommage à Maine de Biran, encore plus élogieux que celui précédemment cité : « L'élaboration la plus pénétrante et la plus tranchante, en même temps que celle qui, parmi tout ce qui a été écrit sur la question, me semble approcher au plus près la vérité, bien plus près que les *Contributions à la solution de la question de l'origine de notre foi en la réalité du monde extérieur* de Dilthey, a été donnée à cette idée [*scil.* l'idée selon laquelle la réalité est donnée non par des actes perceptifs, mais dans un rapport dynamique et volontaire au monde] par le Français Maine de Biran[76] ».

CONCLUSION : VERS UN DÉPASSEMENT DE L'OPPOSITION ENTRE IDÉALISME ET RÉALISME ?

La position de Scheler concernant la réalité est donc résolument anti-intellectualiste : ce n'est pas la pensée qui pose la réalité. Scheler prend ses distances avec l'idéalisme transcendantal aussi bien qu'avec toutes les variantes du réalisme critique (élaboré notamment par Oswald Külpe[77]), selon lesquels l'être-réel de quelque chose serait « inféré » à partir de données antérieures. Les deux conceptions partagent un même postulat, inadmissible pour Scheler, selon lequel l'existence (*Dasein*) ou la réalité (*Realität*) de quelque chose (que ce soient le monde intérieur, le monde extérieur, un *alter ego*, un être vivant, une chose inerte, etc.), et son être-tel (*Sosein*), seraient inséparables ; ils seraient, par conséquent, nécessairement tous les deux ou immanents ou transcendants à la conscience. L'idéalisme affirme à bon droit que le *Sosein* est immanent à la conscience et en conclut

[75] Scheler signale (*GW* 9, p. 209, note 2) que deux thèses de l'université de Cologne, en cours d'élaboration au moment où il écrit, se consacrent à un examen critique de la doctrine biranienne. Nous croyons avoir identifié l'un de ces travaux comme étant la thèse d'habilitation (dirigée par Scheler) de Hermann Rudolf Bäcker, *Studien zur Geschichte des voluntativen Realismus bei Maine de Biran*, travail non conservé dans les archives de l'université de Cologne. Cf. Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin, Akademie-Verlag, 2002, p. 338 *sq.*, et Leo Haupts, *Die Universität zu Köln im Übergang vom Nationalsozialismus zur Bundesrepublik*, Köln, Böhlau, 2007, p. 149.

[76] *GW* 9, p. 209.

[77] *Cf.* Oswald Külpe, *Die Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften*, 3 vol., Leipzig, Hirzel, 1912-1923.

– à tort – que le *Dasein* doit l'être également, et que tout *Dasein* est ainsi corrélatif à une conscience. Inversement, le réalisme critique, affirmant à bon droit que le *Dasein* est transcendant à la pensée, en conclut – à tort – que le *Sosein* l'est également. La doctrine positive de Scheler résulte de ce qui précède. D'une part, tout *Sosein* (qu'il s'agisse du *Sosein* contingent et empirique, ou du *Sosein* de l'essence) peut être immanent à la conscience ; mais, d'autre part, tout *Dasein* est nécessairement transcendant à la conscience ou à la connaissance. « L'existence [*Dasein*] est aussi transcendant à la pensée [*dem Denken*] qu'à toute intuition et perception, ainsi qu'à toute coopération des deux [c'est-à-dire de la pensée et de l'intuition] dans la forme supérieure de savoir que nous appelons 'connaissance [*Erkenntnis*]'[78] ». Bien qu'il souhaite dépasser l'opposition entre le réalisme et l'idéalisme, Scheler reste donc réaliste en ce sens qu'il affirme expressément une existence *indépendante* de la pensée. L'existence ne se donne à aucune connaissance, quelle qu'elle soit : « L'existence [*Dasein*] d'une chose reste toujours et nécessairement au-delà du savoir et de la conscience et elle est comme telle *transintelligible*[79] ». Plus précisément, « tout ce qu'il est possible de penser, d'inférer, de dériver à partir de conditions légales, n'est jamais que l'attribution d'un être-tel déterminé à la sphère du réel. Mais *qu'il y a une réalité* et un monde réel en général, voilà ce qu'on ne saurait *jamais* inférer à partir de telles connexions de pensée[80] ».

Scheler est réaliste, disions-nous, en ce qu'il affirme un en-soi indépendant de la conscience. Cette indépendance n'est pas seulement un caractère qui existe *pour* la conscience, mais bien une propriété absolue de l'en-soi lui-même. Cet en-soi englobe d'une part une sphère idéale, celle des essences et des valeurs, et d'autre part la sphère de la réalité proprement dite. Nous avons vu comment cette réalité se donnait à nous à travers l'expérience de la résistance ; reste à poser la question de savoir en quoi consiste « être réel » comme tel. Il ne suffit pas de définir le réel comme ce qui est indépendant de la conscience, dans la mesure où l'indépendance dérive de l'être-réel et non l'inverse. La transcendance par rapport à la conscience ne suffit pas davantage, puisqu'elle est commune à tous les objets intentionnels visés par la conscience, c'est-à-dire aussi aux objets idéaux (comme le nombre π), ou aux objets imaginaires (Polyphème le cyclope) qui *n'ont pas* d'existence effective[81]. La conception néokantienne, selon laquelle « existence, être réel, ne *signifieraient* rien d'autre que le fait d'être inséré 'dans des connexions légales' [*Stehen in* '*gesetzlichen*

[78] *GW* 9, p. 186.
[79] *GW* 8, p. 227.
[80] *GW* 9, p. 206.
[81] Cf. *GW* 9, p. 191.

Zusammenhängen']⁸² » ou le fait « d'être en connexion légale avec des contenus de perception effectifs et possibles⁸³ », convient tout aussi peu, puisqu'elle érige en source de réalité ce qui n'intervient qu'au moment de *coordonner* la détermination qualitative (*Sosein*) avec une existence (*Dasein*) *déjà donnée*.

Plus profondément qu'indépendance, transcendance ou conformité à des lois, la réalité est *capacité d'agir* (*Wirkfähigkeit*), la capacité de produire des effets. C'est pourquoi, écrit Scheler, « réalité et causalité vont pour nous essentiellement ensemble⁸⁴ ». La théorie de la réalité comme résistance suppose, nous l'avons vu, qu'il y a en face du sujet des forces qui résistent. C'est pourquoi Scheler soutient une conception dynamiste (non mécaniste) de la réalité. « La *réalité* n'appartient qu'aux trois espèces de centres dynamiques : aux *centres de forces*, aux *centres vitaux* et aux *centres personnels*, auxquels nous sommes tenus de relier métascientifiquement tous les phénomènes finis qui nous sont donnés, comme étant leurs manifestations⁸⁵ ». En premier lieu, les centres de forces et les champs de forces constituent ultimement les corps inorganiques. Même la nature inorganique est en son fond un dynamisme ; la vision mécanique du monde (par exemple dans la physique moderne) n'est qu'une construction que la vie réalise en vue de satisfaire ses intérêts pratiques et son désir de maîtrise. En second lieu, les centres vitaux sont englobés par l'unité de la vie universelle qui leur est commune : Scheler professe un vitalisme moniste, en s'appuyant notamment sur le phénomène de l'unipathie (*Einsfühlung*) entre êtres vivants⁸⁶. En troisième lieu, les centres personnels (c'est-à-dire spirituels) ne sont *réels* que par leur rattachement à la sphère vitale, à une existence à la fois organique et psychique : la personne ne se saisit elle-même comme réelle qu'en éprouvant en elle-même le courant incessant de la vie pulsionnelle.

Sur la base de cette conception de la réalité, Scheler est conduit à envisager une sorte de complément symétrique à la réduction phénoménologique. Si cette dernière, comme on l'a exposé ci-dessus, consiste en une ascèse qui suspend la poussée vitale, l'accès à l'être sous son aspect dynamique suppose, à l'inverse, un relâchement du contrôle, un abandon à la vie instinctive ou impulsive :

---

[82] *GW* 9, p. 112, note 2 (cf. *Les formes du savoir et la culture* in *L'homme et l'histoire*, trad. fr. Maurice Dupuy, Paris, Aubier Montaigne, 1970, p. 162, note 25) ; *cf*. également *GW* 9, p. 206.
[83] *GW* 9, p. 206.
[84] *GW* 9, p. 236.
[85] *GW* 8, p. 359.
[86] Cf. *GW* 7, p. 85 (*Nature et formes de la sympathie*, trad. fr. M. Lefèvre, Paris, Payot & Rivages, 2003, p. 164).

> C'est seulement à l'affectivité humaine, à la *sympathie* et dans le cas suprême à l'*unipathie* [*Einsfühlung*] et à l'*uni-activité* [*Einsbetätigung*] avec les forces naturelles […] qu'est accessible le fond originel dynamique et éternellement fécond de la nature […]. En ce sens, l'*extase dionysiaque* dans la vie affective et pulsionnelle reste aujourd'hui encore – comme de tous temps – l'unique voie et clé d'accès à la nature elle-même, la seule manière d'y participer[87].

Dans sa dernière élaboration, le réalisme schelérien est donc solidaire du dualisme métaphysique distinguant *Geist* et *Drang*, dont il a déjà été question ci-dessus ; ce n'est pas sans raison que Dupuy parle à son propos d'un « double réalisme » : *réalisme de l'idéal et du réel*[88]. Le *Geist* est la forme d'être à laquelle participe la connaissance proprement dite : il est le principe du *Sosein* des choses, c'est-à-dire de tout ce qui, en elles, est rapport des essences et hiérarchie des valeurs. Mais un règne des idées ne suffit pas à constituer un univers réel : il n'y a de *Dasein* que par la présence, dans les choses, d'une poussée originaire qui est certes en partie soumise à l'esprit mais qui, par la résistance qu'elle lui oppose, manifeste sa nature différente. Le *Drang* est cette autre forme d'être, inaccessible à la connaissance, mais à laquelle participe la poussée affective (*Gefühlsdrang*) en nous[89]. Il reste que ces deux formes d'être sont bien, selon Scheler, fondées en elles-mêmes et indépendantes du sujet, à qui elles ne doivent rien de ce qui les constitue.

[87] *GW* 8, p. 274 et note 1.
[88] M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, vol. 1, p. 260.
[89] Cf. *GW* 9, p. 16.

La métaphysique des faits originaires à l'épreuve d'une hénologie brisée. Deux amorces dans l'œuvre de Husserl

INGA RÖMER

À la mémoire de László Tengelyi

« Les questions de métaphysique ne nous concernent pas ici[1] ». Ce refus sans ambiguïté à la fin du § 33 des *Prolégomènes à la logique pure* ne sera pas maintenu par Husserl au cours du développement de sa phénoménologie. Dans les *Méditations cartésiennes*, il exclut encore « tout *aventurisme métaphysique*, tout excès spéculatif », « mais *non pas* », comme le souligne la « Conclusion », « *la métaphysique en général*[2] ». En dépit de cette affirmation claire de la *question* de la métaphysique, il n'est pas facile de trouver aussi la *réponse* que Husserl souhaite y donner. Les travaux d'Adolf Reinach, de Hedwig Conrad-Martius, de Moritz Geiger, de Roman Ingarden, de Ludwig Landgrebe et d'Eugen Fink témoignent de ce double héritage : d'une part, il y a une question, reconnue en son caractère essentiel pour la phénoménologie husserlienne ; d'autre part, il y a une ambiguïté dans l'œuvre de Husserl par rapport à la réponse à cette question, une ambiguïté qui suscitait des réceptions fort différentes les unes des autres.

À notre époque, marquée par une certaine renaissance de la question de la métaphysique, László Tengelyi a ajouté encore une autre réception à cette diversité. Dans son livre *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*[3] (« Monde et infinité. À propos du problème d'une métaphysique phénoménologique ») il dégage chez Husserl le programme d'une métaphysique phénoménologique des faits originaires.

---

[1] Edmund Husserl : *Logische Untersuchungen. Erster Band : Prolegomena zur reinen Logik*, éd. par Elmar Holenstein, Husserliana XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, p. 122 (*Recherches logiques. Tome 1 : Prolégomènes à la logique pure*, traduit par Hubert Elie, Alion L. Kelkel et René Scherer, Épiméthée, Paris, PUF, 2015[5], p. 126, traduction légèrement modifiée).

[2] Edmund Husserl : *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, éd. par Stephan Strasser, Husserliana I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 166, p. 180 (*Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, traduit par Marc de Launay, Épiméthée, Paris, PUF, 2015, p. 189, p. 207).

[3] László Tengelyi : *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014.

Le propos du présent article est double. Dans une première partie, il tâche de mettre au jour ce programme d'une métaphysique des faits originaires, identifié et développé par László Tengelyi dans son livre et dans sa dernière conférence. Une seconde partie sera consacrée à une autre perspective sur le problème de la métaphysique en phénoménologie, une perspective également indiquée par Husserl, et présente de façon sous-jacente dans l'ouvrage de Tengelyi. Il s'agit de ce que l'on pourrait appeler une hénologie brisée.

LA MÉTAPHYSIQUE DES FAITS ORIGINAIRES – LÁSZLÓ TENGELYI, LECTEUR DE HUSSERL

La métaphysique des faits originaires, dégagée chez Husserl, est une position que Tengelyi situe dans une ligne de recherche française[4]. Il s'agit du courant de l'historiographie française de la métaphysique qui a mis à l'épreuve la thèse heideggérienne selon laquelle toute métaphysique a une structure ontothéologique. Le résultat de ce programme important de recherche était qu'il n'est pas seulement nécessaire de distinguer entre différents types de la métaphysique ontothéologique dans l'histoire de la philosophie, mais que l'on pouvait aussi identifier des formes de la métaphysique qui n'avaient pas du tout une structure ontothéologique. Ce détachement du concept de la métaphysique du concept de l'ontothéologie permet un renouvellement de la question de la métaphysique au-delà de ses figures ontothéologiques. Et c'est précisément dans cette ligne que Tengelyi veut situer la métaphysique des faits originaires, comprise comme une réponse proprement phénoménologique et non-ontothéologique au problème de la métaphysique.

Les premiers ouvrages de László Tengelyi, écrits encore en hongrois, traitaient de la philosophie de Kant. Son dernier livre reprend en un certain sens une perspective que l'on pourrait appeler kantienne : l'homme comme tel est métaphysicien et ainsi naturellement poussé vers la métaphysique ; mais – comme le souligne le sous-titre *Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, « À propos du problème d'une métaphysique phénoménologique » – la métaphysique est d'abord un *problème* et doit être formulé comme tel, si l'on veut éviter une métaphysique dogmatique. Cependant, en dépit de l'attention soutenue portée au caractère problématique de la métaphysique, Kant n'aurait pas entièrement été à l'abri des tentations ontothéologiques (au sens heideggérien et non kantien)

[4] Voir *ibid.*, première partie.

de la métaphysique[5] : car même si Kant critique la métaphysique du pur possible dans la figure scotiste de la métaphysique, sa reconfiguration du possible comme « possibilité de l'expérience » ne parviendrait pas à se détacher complètement d'un primat dogmatique du possible. Il y aurait chez Kant une ambiguïté en ceci que, s'il critique bien une métaphysique du possible détachée de l'expérience, il tendrait néanmoins à une position ramenant toute existence et toute expérience concrète à une faculté de connaître contenant déjà les conditions de toute expérience. La conséquence en est l'impossibilité *a priori* pour toute expérience d'apporter quoi que ce soit d'imprévu, d'inattendu, de véritablement neuf. Les phénomènes, l'expérience, les objets qui nous apparaissent, seraient ainsi soumis au carcan des conditions *a priori* de possibilité de l'expérience. Il y aurait alors en fin de compte chez Kant une onto-théo-logie travestie[6], un tournant anthropologique de l'onto-théo-logie, au sens où c'est maintenant le moi pur qui inflige ce corset et non plus Dieu. C'est précisément sur ce point que László Tengelyi voit un progrès et une radicalisation chez les idéalistes allemands, notamment chez Schelling, qui, dans sa philosophie positive, tâche de penser une effectivité (*Wirklichkeit*) qui *excède* toute pensée en ce qu'elle implique l'accidentel aussi bien qu'une contingence radicale[7].

Cette radicalisation par Schelling de l'approche kantienne est la ligne dans laquelle Tengelyi situe la métaphysique de la facticité qu'il découvre surtout chez Husserl, mais également chez Heidegger, et même chez Sartre. Cela dit, il trouve l'idée centrale d'une telle métaphysique chez Aristote, compris comme une sorte de proto-phénoménologue au début de l'histoire de la métaphysique. Tandis que pour Kant, nécessité et aprioricité sont inséparables, elles ne le sont nullement pour Aristote, chez qui Tengelyi trouve l'idée d'une nécessité hypothétique, détachée de l'aprioricité : pour peu qu'un étant existe, il est nécessaire, puisque son existence exclut la possibilité de sa non-existence[8]. Ainsi serait accompli, dès le début de l'histoire de la métaphysique, le premier pas vers une métaphysique de la facticité. Mais ce n'aurait été qu'avec Husserl que cette idée aristotélicienne fut transformée en fondement pour une métaphysique des faits originaires : le Husserl tardif aurait vu que toute phénoménologie eidétique est fondée dans des faits originaires constituant la base de toute variation eidétique. Tengelyi distingue entre quatre groupes de faits originaires chez Husserl : le *moi* (*Ich*) de la mienneté, l'avoir-le-*monde* (*Welthabe*) de ce moi, l'*intersubjectivité* au sens d'un enchevêtrement intentionnel (*Füreinandersein* et *Ineinandersein*), et enfin la téléologie de l'*histoire*

[5] Concernant la critique de Kant, voir *ibid.*, première partie, chapitre V.
[6] Voir *ibid.*, p. 142.
[7] Voir *ibid.*, première partie, chapitre VII.
[8] Voir *ibid.*, p. 177.

(*Geschichtsteleologie*)[9]. Ce sont ces quatre types de faits métaphysiques originaires qui, pour Tengelyi, viennent se substituer à la *metaphysica specialis* et du même coup à l'idée des causes premières de la métaphysique ontothéologique : ces quatre faits originaires, qui constituent le cœur d'une métaphysique de la facticité, ne sauraient être déduits de causes premières qui seraient à leur tour leur origine. Mais les faits métaphysiques originaires sont également distincts des faits au sens courant, encore envisagés du point de vue de la nécessité hypothétique aristotélicienne, car ils dépendent de la *performativité*[10], ancrée dans le moi phénoménologisant.

En raison de la priorité des faits originaires vis-à-vis de la variation eidétique, Tengelyi assume un primat de la *metaphysica specialis* – dans la forme transformée d'une métaphysique phénoménologique des faits originaires – vis-à-vis de la *metaphysica generalis*. Mais les faits d'une telle *metaphysica specialis* phénoménologiquement transformée ne sont pas à même de servir comme principes fondateurs d'une ontologie en tant que *metaphysica generalis*. Ils ne renouvellent nullement l'idée ontothéologique d'un principe fondateur. Cela dit, Tengelyi introduit, au-delà de ce qu'il trouve chez Husserl, un cinquième fait originaire qui semble pouvoir effectuer une transition non-dérivative entre cette nouvelle *metaphysica specialis* et une *metaphysica generalis* phénoménologiquement refigurée : il s'agit de la thèse que la *phénoménalité elle-même*, l'*apparaître de l'apparaissant* (*das Erscheinen des Erscheinenden*), est également un fait originaire, une thèse qui aurait ses origines chez Levinas[11].

Cette découverte de l'événementialité de la phénoménalité comme fait originaire prépare la voie pour une reformulation phénoménologique de la *metaphysica generalis*. Mais, pour Tengelyi, une telle *metaphysica generalis* phénoménologique ne saurait être une véritable ontologie. Elle peut seulement prétendre au statut d'une analyse phénoménologique des *catégories du phénomène dans sa phénoménalité*, et non pas de l'étant en tant qu'étant. Les catégories phénoménologiques seraient des caractères fondamentaux de l'expérience, et Tengelyi propose de les appeler des « expérientiaux » (*Experientialien*)[12]. En raison du fait que ces derniers sont fondés dans les faits originaires de la facticité, il ne serait pas possible de les énumérer une fois pour toute ; la découverte de nouveaux expérientiaux reste toujours possible. Tengelyi renvoie de telles découvertes au champ du jugement réflexif, circonscrit par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* ; il s'agit là d'un jugement qui va d'un particulier donné à un général

[9] *Ibid*., p. 184*sq*.
[10] *Ibid*., p. 190.
[11] *Ibid*., p. 280.
[12] *Ibid*., p. 194.

qui n'est pas donné en amont. De telles catégories sont caractérisées par Tengelyi comme des tendances à la concordance de l'expérience (*Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung*)[13]. La première en serait le monde comme une vue globale de toutes les tendances unifiantes ; au sein de ces dernières, il faudrait compter l'espace, le temps et les différents types de causalité. Cette conception des catégories conduit Tengelyi à la thèse que la phénoménologie ne peut être une philosophie transcendantale qu'au sens de ce qu'il appelle un « *transcendantalisme méthodologique* », une « philosophie de travail » qui cherche toujours à nouveau les « expérientiaux » sur la base des faits originaires[14].

Cette métaphysique de la facticité, complétée par le transcendantalisme méthodologique, revêt chez Tengelyi la forme d'une *philosophie du monde et de son infini*, idée principale qui donne le titre à son ouvrage. Ni une philosophie du sujet, ni une philosophie de l'être, la phénoménologie envisagée est une phénoménologie du monde. Au centre de celle-ci se trouve la différence entre le monde et la chose, la transcendance à partir de la chose vers le monde, qui fait du transcendantalisme méthodologique un transcendantalisme *métontologique*, terme inspiré par l'idée heideggérienne d'une métontologie[15]. Cette phénoménologie du monde proposée par Tengelyi opère avec la différence entre un projet de monde (*Weltentwurf*) qui est une idée *infinie*, d'une part, et une attestation toujours *finie* de ce projet par un nombre limité d'expériences concordantes, d'autre part. Cette différence insurmontable rend possible différents projets de monde, différentes idées infinies du monde, dont chacune est seulement attestée d'une manière finie ; dans l'autre sens, un nombre fini d'expériences peut être interprété au sein de plusieurs projets différents. Tengelyi pense qu'il y a notamment deux projets de monde à notre époque : un transcendantalisme métontologique comme le sien qui place l'idée d'une transcendance des choses vers le monde en son centre ; et un autarcisme naturaliste qui croit à une totalité close de la nature[16]. Dans son livre, Tengelyi défend la thèse qu'il s'agit d'une antinomie entre deux projets du monde qui ne peut pas être tranchée ; il s'ensuit pour lui qu'il faut confronter le projet d'un autarcisme naturaliste avec ce qu'il appelle un « respect agonal ». Dans l'attitude d'un tel respect qui laisse travailler les naturalistes de leur côté, Tengelyi prend néanmoins parti pour son propre projet du monde, sa phénoménologie du monde et de son infini. L'infini en question n'est pas un infini au-delà du monde mais précisément *du* monde lui-même : et les choses (dans le sillage husserlien de l'infinité des esquisses) et le monde

[13] *Ibid.*, p. 197.
[14] *Ibid.*, p. 209-213.
[15] *Ibid.*, deuxième partie, chapitre II, et p. 412-419.
[16] *Ibid.*, troisième partie, chapitre III.

(dans le sillage kantien d'une idée régulatrice de la totalité des phénomènes) sont caractérisés par un infini ouvert, qui laisse une place fondamentale à ce qui est véritablement neuf ; les choses singulières du monde auraient une essence ouverte, qui peut adopter de nouvelles propriétés[17], et le monde – comprenant la nature comme l'une de ses parties – est caractérisé comme tel par un infini ouvert.

Dans sa dernière conférence, prononcée le jour de son soixantième anniversaire en 2014[18], Tengelyi a encore approfondi la perspective d'une telle pensée du monde, cette fois en s'appuyant sur l'idée rickertienne d'un principe hétérologique, comprise dans la tradition scotiste des transcendantaux disjonctifs. Dans la philosophie scotiste, les transcendantaux disjonctifs sont des paires de concepts qui saisissent l'étant dans son ensemble. Pour László Tengelyi, les concepts de « nature » et d'« histoire » ont le statut de tels transcendantaux disjonctifs, dès lors qu'ils sont conçus comme des alternatives de monde saisissant à notre époque l'étant dans son ensemble. Dans la deuxième partie du texte intitulée « Nature et histoire comme alternatives de monde », il ajoute au principe hétérologique un principe heideggérien qu'il appelle « principe transcendantal de l'ouverture du monde », et selon lequel la pensée du monde présuppose une capacité à l'ouverture du monde ayant partie liée à la liberté. Il approfondit cette perspective avec une réflexion dans laquelle Schelling occupe le rôle central : le Schelling des *Âges du monde* lui permet en effet une conception *temporelle* des alternatives de monde, dans laquelle la nature est l'âge du monde passé, l'histoire l'âge du monde présent, et dans laquelle ces deux ensembles épuisent l'étant dans sa totalité, sans pour autant inclure l'âge du monde de l'avenir, qui est une ouverture faisant signe vers l'infini, dépassant ainsi toute totalité de l'être. Cette conception esquisse une philosophie de l'ouverture du monde qui, si elle n'est assurément pas dirigée contre la position du respect agonal proposée dans son livre, fait signe vers une *position intégrative*, dans laquelle la nature est comprise comme le passé du présent historique et de l'avenir ouvert. Cette esquisse de ce qui paraît être l'amorce d'une nouvelle conception est restée le dernier mot de son auteur.

[17] *Ibid.*, p. 544-548.

[18] Le texte de cette conférence a été publié après la mort de son auteur. László Tengelyi : « Philosophie als Weltoffenheit », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63/5, 2015, p. 958-976 (« La philosophie comme ouverture du monde », traduit par Guillaume Fagniez, *Les études philosophiques* 161, 2016/1, p. 123-138).

L'HÉNOLOGIE BRISÉE – L'AMORCE D'UNE AUTRE MÉTAPHYSIQUE PHÉNOMÉNOLOGIQUE CHEZ HUSSERL

Le projet de László Tengelyi que nous venons d'esquisser est riche d'idées et de perspectives à développer. Dans ce qui suit, nous tâcherons de mettre au jour une ligne qui n'est pas au centre de *Welt und Unendlichkeit*, mais qui s'y trouve indiquée d'une façon sous-jacente, voire presque paradoxale. Il s'agit de la métaphysique au sens d'une *hénologie*. Tengelyi parle d'une « alternative hénologique à la métaphysique de l'être[19] », une alternative qui s'est développée à partir de l'idée de l'Un chez Platon dans l'œuvre de Plotin. Le paradoxe est le suivant : d'une part, Tengelyi tente de marginaliser cette tradition en la qualifiant de « *henologischer Sonderweg* », « une exception hénologique » dans l'histoire de la métaphysique[20] ; d'autre part, il s'appuie sur l'interprétation de Jean-Marc Narbonne pour soutenir la thèse que l'hénologie n'est pas une métaphysique ontothéologique de l'être, mais qu'elle serait plutôt une « *doctrine de la différence entre l'infini et la totalité de l'être*[21] », idée tellement prometteuse pour Tengelyi qu'il la place même en exergue au début de son ouvrage. Il est visiblement attiré par ce caractère non-ontothéologique de la tradition hénologique ; mais il tend néanmoins à l'opposer à la tradition plus scientifique de la métaphysique, d'Aristote à Kant en passant par Duns Scot, tradition au sein de laquelle il souhaite situer sa propre idée d'une métaphysique phénoménologique. C'est cette tension, chez Tengelyi, entre une attraction profonde et une tendance à la marginalisation de la tradition hénologique, que nous prendrons comme point de départ des réflexions suivantes. Nous esquisserons d'abord certaines interprétations qui ont déjà essayé de relier le mouvement phénoménologique à l'hénologie plotinienne, à savoir les interprétations de Reiner Schürmann et de Jean-Marc Narbonne par rapport à Heidegger et Plotin. Ensuite, nous redirigerons notre attention sur Husserl, l'auteur le plus important pour l'approche de Tengelyi, afin de nous interroger sur une possible perspective hénologique au sein de son œuvre.

Suite à la thèse globale de Heidegger selon laquelle toute métaphysique serait une ontothéologie, Pierre Aubenque en France et Werner Beierwaltes en Allemagne ont contesté cette thèse par rapport à l'hénologie de Plotin : si l'essence de l'ontothéologie est la réduction de la question de l'être de l'étant à un premier étant, Plotin n'est pas un ontothéologue, car chez lui la

[19] *Ibid.*, p. 77.
[20] *Ibid.*, p. 72.
[21] *Ibid.*, p. 83.

réponse à la question de l'être de l'étant n'est pas un étant particulier[22], et l'Un n'est précisément pas un étant[23]. C'est notamment Reiner Schürmann qui a radicalisé cette interprétation non-ontothéologique de Plotin en direction d'un rapprochement de la pensée de l'Un chez Plotin et de la pensée de l'*Ereignis* chez Heidegger. « La différence hénologique plotinienne entre l'Un et l'étant substantiel exhibe […] le trait principal de la différence phénoménologique heideggérienne entre l'être et l'étant substantiel, à savoir le caractère événementiel[24]. » Pour Schürmann, le caractère événementiel de l'être chez Heidegger est structurellement anticipé par l'Un plotinien. Aux yeux de Schürmann, « [l]'Un *est* le sens, la directionnalité de tous les étants », et en tant que tel il est même « le temps originaire[25] ». Jean-Marc Narbonne a repris l'interprétation de Schürmann, tout en lui objectant deux points. Premièrement, Narbonne voit chez Schürmann un rapprochement trop extrême entre Heidegger et Plotin, en ce que l'Un plotinien ne saurait être réduit à « un principe-événement ou principe-processus » comme l'aurait tenté Schürmann, mais l'Un serait le « positivement infini », « une chose […] indéterminée, et par suite inconnaissable par nous », un « ἄπειρον » qui est « bien réel » et qui « fonde » et « excède infiniment » toute chose déterminée[26]. Deuxièmement, Narbonne soutient que l'essence même du néo-platonisme se trouverait dans une double transcendance : d'une part, des multiples étants vers l'Être, l'Être qui est ici toujours relationnel par rapport aux étants, et, d'autre part, de l'Être vers l'Un, indéterminé et infini. Étant donné cette double transcendance, Narbonne ne pense pas que l'Un plotinien puisse être rapproché de l'événementialité de l'être chez Heidegger comme Schürmann l'a soutenu. Pour Narbonne lui-même, une reprise de l'Un plotinien se trouve plutôt chez Levinas, lorsque ce dernier pense à un « infini » qui « perce […] définitivement l'horizon de la totalité » et ainsi l'horizon de l'être[27].

Inspiré par cette ligne d'une appropriation de la tradition hénologique par la phénoménologie, ainsi que par le fait que Tengelyi était visiblement

---

[22] Voir Pierre Aubenque : « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique », in *Le Néoplatonisme* (Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9-13 juin 1969), Paris, Éditions du CNRS, 1971, p. 101-109, ici p. 104.

[23] Voir Werner Beierwaltes : *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980, p. 139.

[24] Reiner Schürmann : « L'hénologie comme dépassement de la métaphysique », in *Les études philosophiques*, Juillet-Septembre 1982, p. 331-350, ici p. 335.

[25] *Ibid*., p. 339.

[26] Jean-Marc Narbonne : « 'Henosis' et 'Ereignis' : remarques sur une interprétation heideggérienne de l'un plotinien », in *La métaphysique de Plotin, suivi de « Heidegger – Plotin : Henôsis et Ereignis*, Paris, Vrin, 2001, p. 165, 159, 166, 159.

[27] *Ibid*., p. 164.

attiré par ce courant sans l'avoir poursuivi dans sa propre perspective sur Husserl, nous poserons maintenant la question d'une possible amorce hénologique chez Husserl lui-même. Heidegger n'a pas proposé une interprétation approfondie de Plotin. Et on la cherchera en vain chez Levinas également, même si sa réception de Platon reste fortement inspirée par Plotin[28]. Néanmoins, leur confrontation avec Plotin, effectuée par certains lecteurs, a suscité des perspectives stimulantes pour une métaphysique non-ontothéologique et proprement phénoménologique. Pourquoi alors ne pas poser la question aussi pour Husserl ?

Husserl évoque au moins une fois un lien possible entre sa phénoménologie et la tradition hénologique. Cette évocation date de l'année 1908, et elle se trouve publiée dans le volume *Grenzprobleme der Phänomenologie* : « Métaphysique. Premier niveau : retour au premier absolu, celui de la phénoménologie et celui des sciences phénoménologiquement réduites, à la conscience et ses distributions en hénades. Deuxième niveau : l'unité des hénades ou monades multiples par une téléologie, par une harmonie[29]. » Cette note annonce le sujet général qui est abordé dans ce manuscrit : il s'agit plus spécifiquement du problème de savoir comment la pluralité des consciences pourrait être pensée comme unifiée par un « *All-Bewusstsein* »[30], une « tout-conscience » à caractère divin ; dans un sens plus large, il s'agit de la question de savoir comment le phénoménologue peut penser l'unité de la conscience phénoménologique en tant qu'unité métaphysique. Le mot « hénade » réfère ici aux différentes consciences, mais il renvoie également, dans un sens plus général, au problème de l'unité de ce que Husserl appelle ici « l'absolu ». On ne peut certainement pas tirer une « hénologie phénoménologique » de cette remarque ou des tentatives qui suivent dans le manuscrit de Husserl. Mais la référence allusive au problème de l'Un et à la tradition néo-platonicienne semble au moins permettre de poser la *question* systématique de savoir comment une telle unité hénologico-métaphysique pourrait être pensée dans le cadre de la phénoménologie de Husserl.

---

[28] Voir Jean-Marc Narbonne : « Lévinas et l'héritage grec », in Jean-Marc Narbonne et Wayne Hankey : *Lévinas et l'héritage grec,* suivi de *Cent ans de néoplatonisme en France. Une brève histoire philosophique*, Paris, Vrin, Saint-Nicolas (Québec), Distribution de livres univers, p. 1-121.

[29] « Metaphysik. Erste Stufe : Rückgang auf das erste Absolute, das der Phänomenologie und das der phänomenologisch reduzierten Wissenschaften, das Bewusstsein und seine Verteilungen in Henaden. Zweite Stufe : die Einheit der mannigfaltigen Henaden oder Monaden durch Teleologie, durch Harmonie. » Edmund Husserl : *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, éd. par Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Husserliana XLII, Dordrecht, Springer, p. 164.

[30] *Ibid*., p. 168.

Pour amorcer une réponse à cette question, nous abordons à présent deux moments de la phénoménologie de Husserl qui concernent tous les deux les couches les plus fondamentales de la conscience : la rétention et l'intentionnalité pulsionnelle (*Triebintentionalität*). Nous tâchons de mettre au jour comment chacun de ces moments fondamentaux de la conscience phénoménologique implique un *excès* par rapport à tout moment d'identité et de relationnalité, un excès qui est en même temps fondateur et qui peut ainsi être lié à l'interprétation de Plotin proposée par Narbonne.

Tournons-nous d'abord vers la rétention. On connaît bien le passage célèbre dans le § 81 des *Ideen I* où Husserl affirme à propos de la conscience du temps qu'elle est « un absolu définitif et véritable[31] » dont il aurait traité dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1904/05. Les couches les plus profondes de la constitution phénoménologique seraient à chercher dans un flux absolu qui constitue le temps à partir d'un présent élargi. L'une des difficultés principales concerne ici l'interprétation de la rétention : comment peut-on comprendre ce phénomène d'une mémoire immédiate du tout juste passé ? La difficulté est la suivante : le son retenu, pour reprendre l'exemple de Husserl, ne peut être perçu maintenant, ni être un objet intentionnel. S'il était perçu maintenant, nous aurions une confusion du son passé avec le son présent dans un seul présent ce qui produirait « un accord fait de sons simultanés, ou plutôt une cacophonie (*disharmonisches Tongewirr*) comme nous l'obtiendrions si tous les sons qui ont déjà résonné, du plus loin que ce soit, retentissaient tous à la fois[32]. » En revanche, s'il était pris comme objet intentionnel saisi par une appréhension intentionnelle (*intentionale Auffassung*), nous ne saurions comprendre comment l'objet intentionnel du son a pu être présent tout à l'heure, car il serait saisi maintenant « comme passé » tout comme il est saisi maintenant « comme aigu ». En raison de cette difficulté, Husserl conclut : « [l]a conscience rétentionnelle […] n'est pas à décomposer en son senti et en appréhension comme souvenir[33]. » Pourtant, ce double constat négatif conduit à un dilemme : l'intuition du passé ne peut être pensée qu'avec un objet intentionnel persistant dans la modification, tandis que cet objet intentionnel appréhendé dans une appréhension intentionnelle rendrait

[31] Edmund Husserl : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, éd. par Karl Schuhmann, Husserliana III/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 182 (*Idées directrices pour une phénoménologie*, traduit par Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 275).

[32] Edmund Husserl : *Zur Phänomenlogie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, éd. Rudolf Boehm, Husserliana X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969, p. 11 (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, traduit par Henri Dussort, Épiméthée, Paris, PUF, 2002[6], p. 20).

[33] *Ibid*., p. 32 (tr. fr., p. 47*sq*.).

impossible le temps vécu. Ce dilemme est la raison pour laquelle la tentative husserlienne d'interpréter la facticité phénoménale de l'écoulement et de la fixité dans un *concept* cohérent de la rétention semble échouer au sein de la conscience du temps elle-même. Mais en dépit de cet échec conceptuel, Husserl propose une *description* phénoménologique de la rétention comme un *phénomène à double visage*, dans lequel l'écoulement et la fixité se *montrent* d'une façon co-originaire. Nous pouvons nous référer ici au diagnostic de Paul Ricœur (avec un accent légèrement différent[34]) : la rétention est un phénomène *aporétique au niveau conceptuel*, mais elle est néanmoins *vécue comme ce phénomène à double visage*. Et c'est sur ce double phénomène, plus précisément sur le côté de la fixité d'un quelque chose qui persiste dans la modification, qu'une constitution des lieux temporels (*Zeitstellen*) et ainsi de l'ordre du temps objectif devient possible. L'essentiel pour notre propos est le résultat suivant : dans la rétention se constitue le premier moment de la fixité d'un quelque chose qui sera ensuite la base pour la constitution des lieux temporels mais aussi pour toute forme d'identité supérieure ainsi que pour les relations temporelles et les autres relations entre différentes identités ; néanmoins, ce moment originaire de la fixité rétentionnelle se trouve dans une co-originarité avec un moment de l'écoulement modifiant vécu qui *excède* toute identité et relationnalité possible. Dans l'« absolu définitif et véritable » de la phénoménologie husserlienne se trouve ainsi un *excès de l'écoulement temporel* par rapport à la constitution des identités et de leurs relations, un *excès* qui a en même temps le statut de *fondement*. Et c'est ce moment précisément qui laisse entrevoir une certaine proximité avec la différence hénologique entre l'Un et l'Être telle qu'elle a été interprétée par Narbonne : l'Un excède l'Être comme l'écoulement temporel excède l'identité pré-catégoriale du retenu et tout ce qui se constituera à partir d'elle.

Abordons maintenant le deuxième moment évoqué ci-dessus : l'intentionnalité pulsionnelle. En réfléchissant sur la question de la possibilité d'une métaphysique phénoménologique, Husserl se dirige à maintes reprises vers la notion d'une téléologie, qui serait une téléologie rationnelle de la raison phénoménologique. Le fondement ultime de cette téléologie se trouve dans ce que Husserl appelle une intentionnalité pulsionnelle (*Triebintentionalität*) : ce type fondamental de l'intentionnalité est une *intentionnalité sans objet déterminé*. Nous citons un manuscrit des années 1916-1918, publié dans les *Grenzprobleme der Phänomenologie*. Husserl y affirme que l'intentionnalité pulsionnelle pourrait être « fondée dans une intention représentante, non pas dans une intention qui vise

[34] *Cf.* la discussion de l'argument ricœurien que nous avons proposée dans notre livre *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Phaenomenologica 196, Dordrecht, Springer, 2010, chapitre 4.2.1.

quelque chose de déterminé, de connu en amont (fût-ce simplement déterminé selon des traits généraux), mais qui à cet égard est tout à fait indéterminée et ne s'attribue une détermination que par l'accomplissement (*Erfüllung*)[35]. » Il s'agit là d'une intentionnalité dont le « quoi (*Was*) » de son intention « est plurivoque, non pas pleinement déterminé[36] », comme Husserl l'écrit en 1930. Cette structure fondamentale d'une intentionnalité dont l'objet n'est déterminé que lorsque la pulsion a trouvé un accomplissement, est transmise à toutes les constitutions supérieures. Dans un manuscrit de 1933, Husserl écrit : « Chaque effectuation créatrice (*schöpferische Leistung*) d'un mode tout nouveau, qui deviendra déterminante pour le destin de l'humanité à venir, présuppose une pulsion obscure dirigée vers quelque chose de nouveau, une pulsion qui ne montre son sens téléologique que dans l'accomplissement (ici de l'activité créatrice qui reste activité créatrice jusqu'au produit final de l'œuvre créatrice) [37]. » On comprend bien la portée de cette intentionnalité pulsionnelle pour l'idée d'une téléologie phénoménologique : cette dernière n'est pas une métaphysique ontothéologique, dans laquelle un *τέλος* premier figure comme principe de dérivation de tout ce qui s'ensuit. Il y a plutôt une double ouverture dans la téléologie husserlienne : d'une part, la raison phénoménologique est elle-même comprise comme ancrée dans un instinct à la raison qui est une tendance à un remplissement de toute intentionnalité vide ; d'autre part, la structure de l'intentionnalité pulsionnelle montre que même le contenu de l'intentionnalité vide n'est pas encore déterminé en amont. Le *τέλος* phénoménologique est essentiellement un *τέλος* rétrospectif. Mais cette conception d'une téléologie phénoménologique a des conséquences importantes pour l'idée d'une ontologie phénoménologique. Dans le même manuscrit de 1933 que nous avons déjà cité, Husserl souligne que l'intentionnalité pulsionnelle implique une « *pulsion <à la> constitution de la nature* » comme « constitution de la

[35] « …fundiert *in einer vorstellenden Intention, aber nicht in einer solchen, die im Voraus Bestimmtes* (sei es auch nur allgemeinen Zügen nach Bestimmtes) *im Voraus Bekanntes meint*, sondern in dieser Hinsicht völlig unbestimmt ist, vielmehr Bestimmtheit erst durch die Erfüllung sich zueignet. » Hua XLII, *op. cit.*, p. 84. Dans ce contexte, nous traduisons « *Erfüllung* » par « accomplissement » et non pas par « remplissement », car il ne s'agit pas ici du remplissement d'une intention vide, mais de l'accomplissement d'une pulsion.

[36] « …ist vieldeutig, ist nicht voll bestimmt… », *ibid.*, p. 94.

[37] « Jede schöpferische Leistung völlig neuer Art, die für die künftige Menschheit schicksalsbestimmend wird, setzt voraus einen auf das Neue gerichteten dunklen Trieb, der erst in der Erfüllung (der hier schöpferischen Handlung bis zum Endprodukt des schöpferischen Werkes ist) seinen teleologischen Sinn zeigt. » *Ibid.*, p. 120. Le sens de l'expression dans la parenthèse n'est pas tout à fait clair ; nous l'avons interprété dans notre traduction au sens de : « der hier schöpferischen Handlung[, die *schöpferische* Handlung] bis zum Endprodukt des schöpferischen Werkes ist »].

corporéité[38] ». Il y aurait une orientation originaire « *vers la constitution ontique*[39] » qui est structurée par la forme ouverte de l'intentionnalité pulsionnelle. Mais si la constitution ontique en tant que constitution des objectités est la base d'une variation eidétique qui cherche à établir une ontologie phénoménologique se concrétisant en ontologies régionales, il semble en résulter la chose suivante : dans l'intentionnalité pulsionnelle de la conscience constituante, il y a un *excès* par rapport à toute constitution ontique, un excès qui fonde et infiltre le projet d'une science ontologique. Il semble y avoir un excès dans l'intentionnalité pulsionnelle par rapport à la constitution ontique et ainsi par rapport aux déterminations ontologiques qui seraient phénoménologiquement possibles. Nous pensons pouvoir retrouver ici la différence hénologique entre l'Un et l'Être telle qu'elle a été interprétée par Narbonne : l'Un excède l'Être, comme l'intentionnalité pulsionnelle excède toute constitution ontique et partant ontologique.

Que pouvons-nous en conclure, au terme de ces deux analyses de la rétention et de l'intentionnalité pulsionnelle, par rapport à la question d'une métaphysique phénoménologique inspirée par l'hénologie plotinienne ? Nous nous étions appuyé sur l'interprétation de Plotin proposée par Jean-Marc Narbonne qui comprenait l'Un comme une chose indéterminée, bien réelle qui fonde et excède infiniment toute chose déterminée et qui excède ainsi aussi bien l'étant que l'Être entendu comme relationnel par rapport aux étants. On ne peut certainement pas attribuer cette thèse à Husserl ! Confronté à une telle thèse métaphysique, Husserl aurait sans doute demandé de l'échanger en « petite monnaie ». Mais c'est précisément ce qui est peut-être possible et fructueux ici. Suivons alors Husserl en demandant si la thèse plotinienne sur l'Un peut effectivement être échangée en « petite monnaie » phénoménologique. Il nous semble que cela soit possible : c'est à un niveau structurel que, chez Husserl, on peut reconnaître un certain écho à la différence, soulignée par Narbonne, entre l'Un, d'une part, et les étants ainsi que l'être des étants, d'autre part. Les analyses des phénomènes de la rétention et de l'intentionnalité pulsionnelle ont montré qu'il y avait dans les deux cas un *excès* fondamental par rapport à toute constitution des identités temporelles et objectives ainsi que de leurs relations, autrement dit un excès par rapport à toute constitution des étants et de l'être des étants au sens plotinien. Et dans les deux cas, cet excès était lié à un *caractère d'indétermination* aussi bien qu'à une *fonction fondatrice par rapport à toute unité identifiable*. En tant que phénoménologue, on n'a pas le droit d'interpréter cet excès comme relevant d'une *chose* indéterminée. Il faut même souligner que les deux formes d'excès ne sont pas identiques, car,

[38] « *Trieb <zur> Naturkonstitution* » als « Konstitution der Körperlichkeit », *ibid.*, p. 117.
[39] « *auf die ontische Konstitution* », *ibid.*

dans le cas de la rétention, il s'agit de l'écoulement modifiant et, dans le cas de l'intentionnalité pulsionnelle, il s'agit du caractère indéterminé de l'objet visé. Mais, en « petite monnaie », Husserl fait voir phénoménologiquement des *figures d'excès* par rapport à toute détermination, des figures qui *rendent possible* la constitution des étants, leurs unités et leurs relations, tout en les perçant en même temps. Ces figures structurelles d'excès qui font écho à la différence hénologique ne doivent néanmoins pas cacher les limites d'une telle analogie : phénoménologiquement, il n'est pas possible d'assumer l'Un en tant que chose indéterminée et réelle qui fonde et excède l'être de l'étant. Dans les différentes analyses phénoménologiques de Husserl, on n'a que des amorces de ce que l'on pourrait peut-être appeler une « hénologie brisée ».

EN GUISE DE CONCLUSION

Le titre de cette contribution pourrait laisser penser qu'il s'agisse de soutenir une telle « hénologie brisée » *à l'encontre* du programme d'une métaphysique des faits originaires proposée par László Tengelyi. Tel n'était pas le propos ici. Le but était plutôt de *reprendre* une question qui était *aussi* présente dans le livre de Tengelyi, sans avoir été poursuivie davantage : la question de savoir si la recherche d'une figure non-ontothéologique de la métaphysique pourrait également être possible et fructueuse à partir d'une appropriation phénoménologique de la tradition hénologique ; et, si c'était le cas, de voir sur quels moments de cette tradition une telle appropriation pourrait s'appuyer. La tentative proposée dans la présente étude était inspirée par ce qui était à nos yeux un moment essentiel de la motivation philosophique de László Tengelyi : le désir de trouver une pensée phénoménologique qui serait à la hauteur des questions les plus fondamentales de l'histoire de la philosophie *et* qui serait en mesure de rendre compte du radicalement nouveau, du sauvage qui excède et brise sans cesse les ordres établis.

Phänomenologie und Metaphysik der Welt im letzten Werk von László Tengelyi

KAREL NOVOTNÝ

László[1] Tengelyi hat in seinem letzten Buch gezeigt, wie « die Phänomenologie einen neuen Typ der Metaphysik ermöglicht », die auch heute, in der « nachmetaphysischen » Zeit, ihre legitime Stelle hat. Er hat somit ein Problem wiederaufgenommen, welches das Verhältnis von Phänomenologie und Metaphysik neu aufzufassen gestattet. Denn einerseits scheint die Phänomenologie, nach wie vor, in einem breiten Sinne metaphysisch zu sein, indem sie immer wieder auf bestimmten Thesen, wie eben auf der These, dass es z.B. *die* Welt, oder zumindest einen die Dinge transzendierenden Weltbezug des Menschen gibt, insistiert. Bei Husserl selbst, in seinem Spätwerk, findet er gegen den Verdacht, dass die Welt eine bloße Vorstellung, d. h. etwas vom Bewusstsein Abhängiges wäre, eine durchaus überzeugende Anerkennung der Weltwirklichkeit. Husserl findet in seiner Erfahrungsanalyse, dass « jede unserer Erfahrungen die Erfahrung einer Dingwelt in sich, und zwar als eine gar nicht modalisierbare Komponente » einschließt, und L. Tengelyi macht darauf aufmerksam, dass in dieser Welterfahrung eine Überzeugung vom Sein waltet, « die auf einer gewissen Notwendigkeit beruht », die aber eben einen besonderen Status hat, denn sie ist « keine apriorische, sondern eine faktische[2] » (326). Das macht die Besonderheit dieser phänomenologischen Metaphysik aus:

> Man kann daher behaupten, dass transzendentale Argumente die eigentlichen Pfeiler phänomenologischer Experientialanalyse sind. Denn diese Analyse hat zu zeigen, dass die einzelnen Erfahrungskategorien notwendige Bedingungen der Möglichkeit für die Existenz der Welt sind. Ein transzendentales Argument, das zu diesem Zweck ausgearbeitet wird, ist ein regelrechter Beweis, der seine Verbindlichkeit hat. Nur dass dabei die Notwendigkeit des Beweises – ebenso wie die Existenz der Welt – letztlich von der zufälligen (kontingenten) Tatsache einstimmiger Erfahrung abhängig bleibt. Gleichwohl können die transzendentalen Argumente der phänomenologischen Metaphysik deutlich machen, dass die Erfahrungskategorien als Ausdrücke von

[1] Entstanden im Rahmen des Grant-Projektes « Leben und Umwelt. Phänomenologische Beziehungen zwischen der Subjektivität und der natürlichen Welt », GA ČR 15-10832S.

[2] L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München, Karl Alber, 2014, S. 326. Im weiteren Textverlauf werden die Hinweise auf die Seitenzahlen in Klammern angeführt.

> Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung keineswegs aus bloß empirischen Verallgemeinerungen erwachsen, sondern von einer faktischen Notwendigkeit, der Notwendigkeit eines Faktums, durchdrungen sind. (327)

Allerdings hat diese Notwendigkeit eines Faktums eine spezifische Gestalt, wie Inga Römer schreibt:

> Die hypothetische Notwendigkeit der Urtatsachen hängt jeweils von ihrem « Charakter *aktuellen Vollzugs* » ab, einem Vollzug, der sich nicht auf das Vorliegen einer gegebenen empirischen Tatsache reduzieren lässt und dessen Vorteil gegenüber der aristotelischen Konzeption in « der *Performativität* » liegt (190). Das Hypothetische in der Notwendigkeit der Urtatsachen liegt darin, dass sie nur notwendig sind, wenn sie aktuell vollzogen werden; dieser Vollzug selbst ist jedoch keineswegs absolut notwendig[3].

Auch wenn die Phänomenologie durchaus kritisch vorgeht, in der Tradition einer Transzendentalphilosophie, will sie sich damit nicht auf Methodenprobleme beschränken und die Frage nach dem Status der Weltwirklichkeiten den Wissenschaften überlassen, die ja ihre Teile und Bereiche der Weltwirklichkeit, ihre besonderen Welten, erforschen.

Tengelyi schlägt einen metaphysischen Weltentwurf vor, « der sich mit keiner Ontotheologie verbindet » (20), sondern sich auf sogenannte Urtatsachen bezieht, die man sich infolge phänomenologischer Analyse gezwungen sieht, als im erwähnten Sinne notwendig anzunehmen. Zu den Urtatsachen gehört – neben dem « jeweiligen Ich als Urfaktum », dem « intentionalen Ineinandersein » der Subjektivitäten und ihrer intersubjektiven « Geschichtsteleologie » – auch die Welthabe, insofern diese eine notwendige Urtatsache jeder menschlichen Erfahrung ist, von deren Analyse wie gesagt jede phänomenologische Philosophie ausgeht und auf die sie auch ihren metaphysischen Weltentwurf immer zurückbezieht.

Allerdings ist schon der Begriff der Erfahrung bei beiden Autoren nicht der gleiche: Während die Erfahrung bei Husserl durch die intentionale Sinnstiftung geprägt bleibt, greift Tengelyi auf den Begriff der spontanen Sinnbildung zurück, wie er ihn in seiner Entwicklung von M. Merleau-Ponty hin zu M. Richir verfolgte und dabei nicht nur aufgenommen, sondern selbst (alteritätstheoretisch) geprägt und damit erweitert und modifiziert hat.

Das heißt also, dass Tengelyi nicht zu denselben Ergebnissen in Bezug auf die Phänomenologie und die Metaphysik der Welt gelangt, wie Husserl

[3] Inga Römer, « László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches », in *Phänomenologie und Metaphysik der Welt* (Arbeitstitel), hg. Tobias Keiling (in Vorbereitung).

einerseits, und wie etwa die für ihn durchaus wichtigen Autoren, wie Merleau-Ponty und Richir, andererseits.

Ich möchte in meinem kurzen Beitrag an drei Welt-Charaktere erinnern, die Tengelyi von der Phänomenologie Husserls ausgehend in seine eigene phänomenologische Metaphysik aufnimmt:

1.) Die Offenheit der Welt als *ihr Wesen*, im Gegenzug zum Vorurteil der objektiven, d.h. an und für sich vollkommen bestimmten Welt der Naturwissenschaften und des philosophischen Naturalismus. Damit knüpft er nicht nur an das negativ sich vom Objektivismus abhebende Vorgehen Merleau-Pontys an, der bereits in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* zu einem eigenständigen phänomenologischen Weltdenken vorstieß, sondern vor allem auf das diakritische Denken in dessen späten Werk. Tengelyi nimmt dabei allerdings Abstand von seinem letztlich unscharfen Welt-Denken, das – wie er es formuliert – in Grauzonen endet.

2.) Die Welt-Offenheit und das *Ereignis des Erscheinens* werden in ein enges Verhältnis zueinander gesetzt – und zwar in einem Kontext, in dem Tengelyi für seinen Ansatz der « Metaphysik zufälliger Faktizität » des Erscheinens als solchem Grundintuitionen aus der französischen Phänomenologie schöpft, und diese auf Husserl selbst anwendet. Somit wird Welt auf das Ereignis des Erscheinens bezogen, wie die anderen Urtatsachen auch (wie bereits bei Husserl), in einer Lektüre allerdings, die sich bei Tengelyi eher an Levinas als an Heideggers Ereignis-Denken anlehnt, mit dem man sonst wirkungsgeschichtlich den Begriff des « Ereignisses » verbindet, und letztlich zweifellos auch von Richir Impulse erhalten hat.

Darüber hinaus wird aber, wie Inga Römer bemerkt, das Erscheinen als eine fünfte Urtatsache (190) bezeichnet:

> Dieser Gedanke […] scheint jedoch von großer Tragweite zu sein, denn es handelt sich darum, « Husserls Ansatz zu einer Metaphysik der Faktizität auch auf die *metaphysica generalis* auszudehnen » (190f.). Es handelt sich offenbar um den Grundgedanken einer Ersetzung der Metaphysik des Seienden als Seienden überhaupt durch eine reduzierte Metaphysik des Erscheinenden in seinem Erscheinen. Das Erscheinen selbst als Urtatsache zu bezeichnen, deutet auf eine Brückenfunktion dieser Urtatsache zwischen der Metaphysik der Urtatsachen und dem auf sie gestützten methodologischen und metontologischen Transzendentalismus hin, in dem es um die Strukturen des Erscheinenden in seinem Erscheinen geht[4].

3.) Der dritte Aspekt betrifft die Wirklichkeit der Welt. Das ist ein großes Thema allein schon innerhalb der Husserl-Interpretation, deshalb möchte

[4] Ebd.

ich nur auf eine mögliche Interpretationsrichtung hindeuten. Mit der phänomenologischen Metaphysik der Welt wird bei Tengelyi eine Alternative zu Eugen Fink entworfen, einem wichtigen Denker der Welt in der Nachkriegszeit, der sowohl die Offenheit als auch die Ereignishaftigkeit des Erscheinens in einem spekulativen Weltentwurf zu denken suchte, und zwar auch von der Phänomenologie aus, allerdings anders als auf der Grundlage von phänomenologisch ausweisbaren Urtatsachen der Welt-Erfahrung, die Tengelyi ständig von Husserl aus und mit Husserl etabliert, sondern eher von der phänomenologischen Analyse der Wirklichkeitserfahrung ausgehend. Dort, wo Fink einen Bruch mit Husserl verlangt, um eine spekulative Kosmologie zu entwickeln, wo das Ding und die Welt nicht bloß als Objekte, bzw. Sinnzusammenhänge des Bewusstseins ihren Wirklichkeitsstatus erlangen, geht es L. Tengelyi tendenziell eher darum, den Husserlschen Ansatz bei den Urtatsachen so zu *erweitern*, dass auch die Andersheit der Dinge und der Welt gegenüber der Objektivierung durch das Bewusstsein erreicht wird. Es gibt aber auch Grenzen, auf die eine solche Tendenz zu Erweiterung bei Husserl stößt. Eine davon ist schon das Erscheinen vom Ereignis aus zu fassen, was nicht nur eine Erweiterung der Sinnstiftung, sondern eine Wende zur spontanen Sinnbildung impliziert. Eine andere Grenze des Husserlschen Ansatzes liegt in der Rolle und dem Status der Leiblichkeit in demselben.

DIE WELT: EINE IN SICH GESCHLOSSENE NATUR ODER EINE DIE NATUR EINSCHLIEßENDE OFFENHEIT?

Tengelyi stellt seine Untersuchungen in den Rahmen einer agonalen Opposition zwischen einem « naturalistischen Autarkismus » der Natur und einem « metontologischen Transzendentalismus » der Welt, und rekonstruiert das Argument für die zweite Option, das er in zwei Punkten zusammenfasst: 1.) « [D]en Einzeldingen der Welt » kann « nur ein offenes Wesen zugeschrieben werden […], das immer wieder ‚neue Eigenschaften annehmen kann' […] », und 2.) « ebendeshalb » kann « die Natur […] keine in sich geschlossene Totalität, kein gleichartiges (homogenes) und selbstgenügsames (autarkes) Ganzes bilden […], sondern bleibt notwendig Teil einer Gesamtwelt […], die durch *offene Unendlichkeit* gekennzeichnet ist » (430 f.). « Der Welt als Natur im Sinne eines in sich geschlossenen und selbstgenügsamen Ganzen steht die Idee der Transzendenz im Sinne eines Überstiegs über die Einzeldinge zur Welt hin gegenüber. Das sind die beiden Weltentwürfe, die in ihrem Wettstreit oder Wettkampf (ἀγών) das neuzeitliche Denken bis heute bestimmen. » (427)

Offene Unendlichkeit der Welt: Das « Unendliche der Welt ist ein diesseitiges Unendliches », es ist « nicht etwa das Weltall als geschlossenes Ganze gemeint », sondern es « handelt sich dabei vielmehr um die Offenheit der Welt für das Unendliche », und zwar so, dass der « Welt […] eine für das Unendliche offene Totalität » zukommt. Zwischen dieser Totalität und dem Unendlichen besteht daher keine Gegensätzlichkeit, sondern « eben nur ein Unterschied » (299). Soweit die einführenden Erläuterungen Tengelyis zu Beginn des dritten Teils seines Buches, wo die Grunddualität von Welt und ihrer Unendlichkzit zum Thema phänomenologischer Metaphysik wird, die eine diakritische Methode anwendet. Phänomenologisch ist diese Methode bereits bei Merleau-Ponty « in dem Sinne, dass [dieser] […] gegenüber einem reinen Strukturdenken in der Dritte-Person-Perspektive Distanz wahrt und nach meine[r] Einschaltung in ein universelles diakritisches System fragt » (301).

Die Nähe zu Husserls Idee der « Dingstruktur im unendlichen Welthorizont » ist dadurch beibehalten, dass hier ein « differentielles System möglicher Erfahrungen » in Anspruch genommen wird, wobei sich Tengelyi die Aufgabe stellt, den Husserlschen Ansatz so weiterzuführen, dass « das Dingreale mit dieser Dingstruktur richtig zu verbinden » sei. Was bei Husserl zu berichtigen sei, ist keineswegs sein Ansatz beim « aktuellen Bewusstsein », beim « Verhältnis des jeweiligen Ichsubjekts zu diesem System » (538), bei « seinem ichlichen Können » (540), sondern die « Gleichsetzung [der Welt als] des Gesamthorizonts der Erfahrung mit einem bloßen Korrelat des Bewusstseins »: « Als Könnenshorizont erweist sich die Gesamtwirklichkeit in Husserls Augen als ‚eine Korrelatidee zur Idee einer vollkommenen Erfahrungsevidenz' » (540). Das klassische Problem, so könnte man sagen, das bei Fink im Zentrum seiner Phänomenologie-Kritik steht, ist folgendes: Die Welt ist letztlich ein bloßes Korrelat des Bewusstseins und sonst nichts bzw. nicht mehr als das. Tengelyi nimmt dies als eine Herausforderung für die folgende Frage: Wie kann man mit Husserl soweit kommen, die Welt nicht in ein bloßes Korrelat des Bewusstseins zu verwandeln? Was dem im Wege steht, wurde bereits erwähnt: Es muss auf seine Idee der Wirklichkeit des Dings verzichtet werden, « derzufolge das Ding in der Welt an sich vollständig bestimmt » sei: « Die diakritische Aufgabe, die Idee eines unendlichen Systems möglicher Erfahrungen von der Seinstotalität des Dings und der Gesamtwirklichkeit der Welt zu unterscheiden, mutet uns tatsächlich einen Bruch mit dieser » Idee zu, schreibt Tengelyi. Es wäre schon sehr viel mit einem solchen Bruch geleistet, wir müssten uns dann nämlich nicht zur positiven These eines anders als deterministisch naturalistisch gefassten Weltganzen qua *ens necessarium* bekennen. Allerdings stößt ein solcher Bruch auf Widerstände, nicht nur von Seiten des naturwissenschaftlichen

Naturalismus. Gerade wenn wir uns in der Philosophie auf Tatsachen berufen, seien sie auch Urtatsachen, ist es nicht leicht, die natürliche, realistische oder naturalistische Überzeugung von an sich bestimmtem Sein oder Wirklichkeit der Welt und der Dinge in ihr aufzugeben. Aber eben in einer solchen Wende, in einer radikalen Epoché, entstehen die echten philosophischen Fragen, niemand hat das mehr betont als Fink in den dreißiger Jahren und Marc Richir heute, mit seiner hyperbolischen Epoché. Im Vergleich mit ihnen bleibt Tengelyi eher zurückhaltend und bezieht sich ständig auf lebensweltliche Erfahrungen.

> Deshalb bildet er auch den Begriff einer « Erkenntniskontingenz » der Welt. Gemeint ist mit diesem Ausdruck keineswegs etwa ein Rückzug auf eine Erkenntnistheorie, die auf ontologische Einsichten aus methodischen Gründen verzichtet, sondern eine phänomenologische Besinnung auf die Erfahrungsgegebenheit der Welt, die jeden Versuch, Urtatsachen auf erste Ursachen zurückzuführen, von vornherein in den Bereich metaphysischer Abenteuer und spekulativer Überschwänglichkeiten verweist. (324)[5]

DAS ERSCHEINEN SELBST ALS EREIGNIS

Die phänomenologische Herangehensweise an das Problem, die « ständig auf den Erfahrungsprozess zurückzubeziehen » ist, sieht Tengelyi darin, das « offene Wesen » der Dinge und der Welt aus diesem Rückbezug anzunehmen und einzusehen. Dafür findet er auch bei Husserl einen Anhaltspunkt in den *Ideen II*. Das Argument bewegt sich allerdings bei Tengelyi zum Anderswerden der Dinge und der Welt hin und geht damit auch insofern über Husserl hinaus, als ein solches Anderswerden der Dinge und der Welt auf das unendliche System ihrer möglichen Erfahrungen « störend einwirken, in ihm Spuren der Andersheit hinterlassen oder es sogar zu sprengen drohen ». Die Annahme des offenen Wesens der Dinge und der Welt rechnet so bei Tengelyi – anders als bei Husserl – « mit der Möglichkeit *unverfügbarer* Erfahrungen » (546).

Mit dieser Möglichkeit zu rechnen, schließt offensichtlich unter anderem mit ein, dem Erscheinen selbst den Charakter der Unverfügbarkeit, des Ereignishaften zu verleihen. Wie hängt das aber mit der Welt und mit den Urtatsachen zusammen? In dieser Frage verbinden sich die beiden anderen Punkte, die ich zum Schluss kurz ansprechen möchte, um Tengelyis Ansatz

[5] « Der phänomenologische Charakter der Analyse ergibt sich hier [bei Husserl] daraus, dass die Erkenntniskontingenz der Welt mit der Beschreibung des Erfahrungsprozesses von vornherein in Verbindung gebracht wird » (ebd.).

im Kontext der neuen Phänomenologie in Frankreich zu situieren zu versuchen, wo das Erscheinen als Ereignis nach seinem eigenem Urteil zum ersten Mal gefasst wurde, und um auch noch einmal kurz anzudeuten, wodurch er sich von Fink abhebt, der ja auch das Ur-ereignis des Erscheinens und die Welt-Aufgeschlossenheit des Menschen annimmt, durch die er « dem Un-Endlichen aufgetan ist[6] ».

Ein Schritt über Husserl hinaus ist notwendig. Tengelyi spricht diesbezüglich allerdings nicht von einem Bruch mit Husserl, sondern von der *Erweiterung des Bereichs zufälliger Faktizität* als von einem Schluss, den Husserl selbst nicht mehr gezogen habe:

> Erst wenn deutlich verstanden wird, dass dem Erscheinen selbst der Charakter einer Urtatsache zukommt, die auf keine höheren Ursachen zurückgeführt werden kann, wird der eigentliche Sinn von Husserls Metaphysik zufälliger Faktizität voll greifbar. […] Erst wenn das Erscheinen als Urtatsache betrachtet wird, wird es so fassbar, wie es sich *von selbst* einstellt. Dieses « von selbst » drückt dem Erscheinen das Gepräge eines *Ereignisses* auf, das dem Bewusstsein widerfährt und es dabei nicht selten überrascht. Dass dem Erscheinen der Charakter einer Urtatsache zukommt, schließt seine restlose Zurückführung auf eine Sinngebung durch das intentionale Bewusstsein von vornherein aus. Das Ereignis des Erscheinens bekundet sich in der *Erfahrung*. Mit diesem Wort ist hier mehr als ein bloßes Erlebnis gemeint. « Erlebnis » ist bei Husserl nur ein anderes Wort für das Bewusstsein; unter « Erfahrung » wird dagegen ein Vorgang verstanden, der sich der Verfügungsgewalt des Bewusstseins – zumindest teilweise – entzieht. (190f.)

Wir haben gesehen, dass sich die Lösung des Problems, wie die Erfahrungshorizonte mit dem Wirklichkeits-Charakter des Erfahrenen zu verbinden sind, einerseits durch die Einsicht in die Offenheit dieser Horizonte, andererseits dank der Einsicht in die Alterität, die im Erfahrenen und dessen Erfahrung ihre potentiell störenden Spuren hinterlässt, herstellen lässt. Nur in einer solchen Erfahrung kann sich das Erscheinen als Ereignis bekunden, was Husserl nicht mehr gesehen hat, auch da nicht, wo er die Weckungserlebnisse thematisierte[7], durch die « erst überhaupt

---

[6] E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Würzburg: Königshausen und Neuman 1992, S. 159. Zitiert bei Natalie Depraz, « Die Frage des Ideals », in: E. Böhmer (Hg.), *Eugen Fink. Sozialphilosophie – Anthropologie – Kosmologie – Pädagogik – Methodik*, Würzburg: Königshausen und Neuman 2006, S. 112.

[7] So « beschreibt Husserl in seinen *Analysen zur passiven Synthesis* das Ereignis, in dem ein Gegenstand überhaupt erst eine auf ihn gerichtete Intention in uns weckt. Aber in der Analyse dieses Ereignisses folgt er dem Muster von Weckungsvorgängen, die intentionale Erlebnisse unter sich verbinden. Als paradigmatisch für alle Weckungsereignisse betrachtet er die Assoziation im Sinne der Weckung einer Erinnerung – oder auch einer

eine Intention entsteht » (193). In diesem Zusammenhang, wo die Frage nach der Wirklichkeit gestellt wird, so wie sie bei Husserl schon « in ihrer faktischen Erkenntniskontingenz nicht etwa aufgrund vorhergehender Möglichkeiten einsichtig wird », bezieht sich Tengelyi (ein einziges Mal) auf Fink.

DIE WIRKLICHKEIT DER WELT

In dieser Bezugnahme zu Fink – unter anderem Autor von *Welt und Endlichkeit*[8], jedenfalls einem wichtigen Welt-Denker – deutet Tengelyi zugleich auch an, weshalb er selbst so wenig auf dessen Denken eingeht. Er zitiert zunächst zustimmend folgende Stelle aus dem Buch *Alles und Nichts*, das Fink der Interpretation der Philosophie Kants gewidmet hat: « […] Wirklichkeit ist primär eine Weltbestimmung, ist der Charakter des ‚Weltbodens', auf dem die Einzeldinge sich befinden – und kommt erst mittelbar und abgeleitet in gewisser Weise den Dingen zu[9]. »

Die Unmodalisierbarkeit der Welt und ihre Wirklichkeit

Tengelyi erklärt an dieser Stelle (196) den Husserlschen Ansatz, von dem eben auch Fink ausgeht, wonach « jede Dingerfahrung vorgreifende Auffassungen in sich schließt, die über das in ihr leibhaftig Gegebene hinausgehen. In diesen vorgreifenden Auffassungen zeichnet sich ein Gesamthorizont ab, dem sich das Einzelding einfügt und der in der Phänomenologie ‚Welt' heißt. Die so verstandene Welt meldet sich in jeder Dingerfahrung gleichsam als unausdrücklich miterfahrener Überschuss an. Sie bekundet sich dabei als jeweils schon *vorgegeben*. Diese Vorgegebenheit der Welt, die […] von Husserl in den letzten Jahren seines […] Forscherlebens immer stärker betont wird[10], ermutigt Fink dazu », schreibt Tengelyi, « die Welt im Gegensatz zu den Einzeldingen als *das schlechthin Unmodalisierbare* zu bestimmen[11]. […] [J]ede Einzelerfahrung kann […] auf mehrfache Weisen *modalisiert* werden, aber die

Erwartung – durch eine Wahrnehmung, und er versucht, die ursprüngliche Weckung einer Intention in uns als ‚Urassoziation' zu begreifen. » (193)

[8] E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von Franz-Anton Schwarz, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990.

[9] E. Fink, *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959, S. 220.

[10] E. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hua VI, S. 112f. und S. 145f.

[11] E. Fink, *Alles und Nichts*, S. 196.

Welterfahrung als solche, die in jeder Einzelerfahrung mitgegeben ist », ist « ‚nicht modalisierbar'[12] ». Tengelyi zieht daraus den Schluss:

> Eigentlich drückt sich in der Unmodalisierbarkeit der Welt […] nur der notwendige Wirklichkeitsbezug aus, der ein Wesensmerkmal der Erfahrung ist. Jede Erfahrung ist eine *Begegnung und Berührung mit der Wirklichkeit*. […] Es handelt sich dabei jedoch um einen Wirklichkeitsbezug, der sich weniger auf die so oder auch so erfassten Dinge als vielmehr nur auf die Welt selbst richtet. (197)

Soweit die positive Bezugnahme auf die Finkschen Überlegungen im Anschluss an den späten Husserl. Dann kommt aber eine deutliche Distanznahme zum Ausdruck: « Allerdings geht Fink zu weit, wenn er die Welt deshalb als ein ‚notwendiges Wesen' (*ens necessarium*) im Sinne eines unbedingten Seienden kennzeichnet[13]. An diesem Punkt trennt er sich von Husserls phänomenologischer Methode, die darin besteht, die Kategorialanalyse ständig auf den Erfahrungsprozess zurückzubeziehen. » (Ebd.) Das ist auch die Maxime Tengelyis, an der er sich, nicht nur in seinem letzten Buch, konsequent zu halten suchte.

Das verspricht dann auch ein dynamisches Verhältnis von Philosophie und Welt. An die Stelle der Finkschen spekulativen Denkweise, in der die Philosophie in die Tiefe der Welt einbezogen werden soll, tritt eine Diakritik, eine diakritische Methode. Für diese kommt die Unendlichkeit nicht erst durch die Subjektivität, für die es Erscheinen gibt (als Unendlichkeit des Erscheinenden), in die Welt; denn diese Unendlichkeit der Welt wird durch die Offenheit der Weltwirklichkeit selbst, von der die diakritische Methode ja auch spricht, ermöglicht. Diese Offenheit der Welt gibt sich durch die Unverfügbarkeit kund, welche eben mit der Erfahrung von der Welt verbunden ist und das aktuelle System der Unendlichkeit der möglichen Erfahrungen, also die Weltapperzeption stört, d.h. ihr gegenüber ein Element der Alterität ins Spiel bringt, das zwar in die Erfahrung aufgenommen bzw. als ihre Kontingenz erlebt, nie aber in ihr absorbiert oder aufgelöst wird. Diese Offenheit der Welt schließt bei Tengelyi diese Alterität in sich, die als Kontingenz der Erfahrung erlebt wird, also noch von der Erfahrung aus phänomenologisch ausgewiesen werden kann. Genau hierauf scheint mir Tengelyi hinaus zu wollen.

Trotzdem sei noch auf einen Punkt hingewiesen, der mit der Frage nach der Wirklichkeit der Welt zusammenhängt und in der diakritischen Beziehung zwischen Gesamtwirklichkeit und Offenheit der Welt nicht

---

[12] E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Hua XXXIX, S. 246.
[13] E. Fink, *Alles und Nichts*, S. 239.

mitbeschlossen ist, sondern eher mit dem Verhältnis von Ding und Welt bei Husserl und auch in Tengelyis Auslegung der Idee im Kantischen Sinne bei Husserl zusammenhängt.

Zur Urtatsache der Leiblichkeit, ohne die es den Dingen, aber auch der Dingwelt an Wirklichkeit fehlt

Nicht nur durch den Welt-Bezug glauben wir an die Wirklichkeit, sondern auch durch das, was die Weltapperzeption als ein unendlich offenes System der möglichen Erfahrungen stört. Man kann dazu noch eine andere von Tengelyi angedeutete Argumentationslinie verfolgen, die sehr authentisch von *einer* Urtatsache aus die These von der Wirklichkeit der Welt phänomenologisch aufklärt. Denn die Wirklichkeit der Welt ist zwar ein Gesamtausdruck aller Einstimmigkeitstendenzen der Erfahrung, und die Strategie Tengelyis besteht ja darin « […] die Wirklichkeit der Welt als Gesamtausdruck aller Einstimmigkeitstendenzen [zu] erfassen und die faktische Notwendigkeit, die diesen Einstimmigkeitstendenzen zukommt, aus der faktischen Notwendigkeit der Weltexistenz ab[zu]leiten » (393); aber der Glaube an die Weltexistenz ist bei Husserl auch mit der leibhaften Gegebenheit des Einzel-Dings im faktischen Vollzug des sinnlichen Erscheinens verbunden, die wiederum nur dem leiblichen Subjekt zugeschrieben werden kann. Und so verweist die Leibhaftigkeit der Ding-Wahrnehmung, von der sich der Glaube an die Wirklichkeit der Dingwelt nährt, auf die Urtatsache der Leiblichkeit. Von dieser schreibt Tengelyi im Anschluss an Husserl: So « gründet sich die faktische Notwendigkeit bei Husserl auf die Urtatsache des *Cogito* »:

> Solange ich denke oder solange ich mir meiner selbst überhaupt bewusst bin, kommt meinem Sein eine Notwendigkeit zu, die in der Phänomenologie dann *zugleich auf meine Leiblichkeit und damit* auf die Existenz der Welt, auf das Dasein meiner Mitsubjekte, ja sogar auf das Geschehen der Geschichte ausgedehnt wird. Durch diese Erweiterung des Bereichs von Urtatsachen geht Husserl sicherlich weit über Descartes hinaus, aber er hält dabei doch am cartesianischen Ausgangspunkt des Cogito fest. (190)

Damit wird auf « die faktische Notwendigkeit der Weltwirklichkeit » als auf eine « vollzugsbedingte, performative Notwendigkeit » rekurriert, der auf der einen Seite das Ereignis des Erscheinens zugrunde liegt, das in seinem Grunde wiederum ein « sinnliches Erscheinen » ist. Auf der anderen Seite liegt dieser Sinnlichkeit wiederum die Urtatsache der Leiblichkeit zugrunde, die sich weder vom *Cogito*, also vom Ereignis des Erscheinens selbst, noch vom Wesen der Welt ableiten lässt, ganz gleich wie

naturalistisch oder spekulativ wir dieses Wesen der Welt auch fassen mögen.

> Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie bringt den Ausgang vom *Cogito* mit sich, obwohl die Analyse der cartesischen Formel *videre videor* deutlich gezeigt hat, dass sich der Ausgang vom *Cogito* dabei als ein Rückgang auf den eigentlichen Anfang des Philosophierens, nämlich auf die Urtatsache sinnlichen Erscheinens, enthüllt. Dem Vollzug von Selbstbewusstsein und Selbstbesinnung kommt selbst dann eine grundlegende Rolle zu, wenn sich herausstellt, dass dieser Vollzug immer schon vom Widerfahrnis des Erscheinens getragen ist. (394)

Diesem Widerfahrnis als einem Kontakt mit der Wirklichkeit wohnt die Urtatsache der Leiblichkeit wesensnotwenig inne.

> Die Urtatsachen, die Husserl nunmehr im Auge hat, verweisen auf Faktizitätsstrukturen, die sich mit dem *Cogito* verbinden und ihm einen unverlierbaren Hinweis auf Welthabe, *Leiblichkeit***,** Intersubjektivität und Geschichtlichkeit einprägen. In ihnen kommt das zum Ausdruck, was man mit Eugen Fink als eine « immanente Selbstüberschreitung der Egologie » bei Husserl bezeichnen könnte. (186)

Aus dem Gedanken Husserls, dass « nur eine wirkliche, faktisch gemachte Erfahrung […] ‚reale Motivationsmöglichkeiten' vor[zeichnet], aus denen ein unendliches Einstimmigkeitssystem erwachsen kann », kann der Schluss gezogen werden, dass bei Husserl « das wirklich erfahrende Bewusstsein als ein *Urfaktum* herausgestellt [wird], das alle Realität bedingt » (209). Dass damit Husserl letztlich auch « eine Realität ins Auge [fasst], die sich *im Bewusstsein selbst* als *bewusstseinsunabhängig* erweist », führt Tengelyi zur folgenden Vermutung: « Alles hat den Anschein, als zeigte hier eine vertiefte Analyse des Urfaktums ‚Bewusstsein', wie das Bewusstsein über sich hinaus auf *Bewusstseinsunabhängiges* verweist. Man durfte dieses Ergebnis als eine gleichzeitige Überwindung von Idealismus und Realismus wie auch von Subjektivismus und Naturalismus verstehen. » (212)

Die Offenheit für die Welt wird ohne die Erfahrung der Einzeldinge in ihr, bzw. ohne den aktuellen faktischen Vollzug der *sinnlichen* Erfahrung nicht realisiert. Diese Erfahrung, ohne die keine Welt wirklich ist, verweist einerseits auf das Ereignis des Erscheinens, andererseits auf die Leiblichkeit oder Leib-Körperlichkeit, die in dieses Ereignis des Erscheinens selbst nicht eingeht, aber dessen faktische Bedingung bleibt. Dadurch, dass sich sowohl das Cogito als auch die Leiblichkeit dem Erscheinen entziehen, entzieht

sich vielleicht ebenso auch ihr Verhältnis – trotz des *écart*, der Abweichung zwischen ihnen, die sie am engsten verbindet, nämlich der diakritischen Methode.

Die Leiblichkeit *als Urtatsache* wurde zwar im Entwurf Tengelyis und auch bei Husserl nicht für sich selbst entwickelt, aber das Projekt, das er im Anschluss an Husserl, nicht nur als Erweiterung seiner Einsichten in die Faktizität, sondern auch als ihre Transformation entwirft, bietet und eröffnet gerade durch die Betonung der Unableitbarkeit solcher Urtatsachen neue Perspektiven für eine solche Entwicklung.

De la foi perceptive à la promesse du monde. Pour une histoire transcendantale de la confiance

TUDI GOZÉ & ISTVÁN FAZAKAS

INTRODUCTION

Cette contribution se propose de réaliser une exploration phénoménologique de la confiance. Nous envisageons de montrer que la confiance, dans sa dimension transcendantale, est une condition du rapport du sujet au monde. Il s'agit d'une strate tacite de l'expérience, généralement non questionnée, d'une confiance « basale », ou transcendantale, en fonction dans tout vécu, à même l'expérience.

D'un point de vue psychologique ou moral, la capacité à avoir confiance en quelqu'un dépendra de la croyance en sa fiabilité : « J'ai confiance en toi pour que tu tiennes ta parole », par exemple. En ce sens, la confiance est indissociable d'une conception du sujet autonome et de l'individu responsable. De même que nous ne pourrions tenir parole si notre identité n'était pas fiable dans sa continuité. Du point de vue social et politique, un climat de confiance s'établit sur la base d'institutions justes et par la reconnaissance d'autrui. La vie sociale repose entièrement sur le crédit que les hommes s'accordent et donnent aux institutions qu'ils ont créées. Cette sorte de confiance, que nous nommerons éthico-psychologique, est au cœur de la pensée de Paul Ricœur, traversant la dialectique de la mêmeté et de l'ipséité[1]. Elle est aussi le fondement et la médiation d'une reconnaissance de soi et d'autrui[2]. Ricœur n'a toutefois pas cherché à mener une analyse phénoménologique transcendantale de la confiance, il a plutôt procédé à des incises transversales, en explorant les concepts adjacents de la promesse, du don et de l'espérance.

Dans le présent travail, nous n'aborderons pas directement la confiance au sens éthico-psychologique. Nous tâcherons plutôt de mener une analyse de la confiance en tant que base de la vie consciente incarnée. C'est cette confiance basale qui me permet de vivre et de découvrir le monde et autrui

[1] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2015, p.143. « Parlant de nous-mêmes, nous disposons en fait de deux modèles de permanence dans le temps que je résume par deux termes à la fois descriptifs et emblématiques : le *caractère* et la *parole tenue*. » Ce dernier modèle est à concevoir à comme une « fidélité à soi dans le maintien de la parole donnée ».

[2] P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004.

avec la certitude que celui-ci ne bouleversera pas radicalement ma perspective, même par exemple quand je voyage ou quand je tombe amoureux. Mais plus ordinairement quand je rencontre autrui, avec son histoire, sa vision du monde, qui bien que différente de la mienne, est compréhensible, situable comme une autre perspective dans un monde commun. Autrement dit, il s'agit de la certitude tacite que nous partageons, *en quelque sorte*, le même monde. Qu'il ne change pas fondamentalement de visage selon les perspectives, mais aussi qu'il n'est pas bouleversé par le passage du temps. Qu'il se maintienne en quelque sorte comme il a toujours (de mon point de vue) été. Sur la base de cette certitude, je peux m'élancer dans la vie et *bâtir des projets*. Je peux bien souvent prédire l'avenir sans trop d'incertitude : si je plante une graine, j'ai de bonnes raisons de croire qu'elle poussera et m'apportera peut-être de quoi sustenter mes besoins vitaux. Sans cette confiance, il n'y aurait pas de possibilité d'*habiter* le monde, nous n'y serions que des invités désorientés, subissant tout évènement comme un accident imprévisible et dès lors impensable. Sans cette confiance encore, il n'y aurait aucune place pour la culture, pour le langage, qui ne peuvent se déployer qu'à partir d'une certaine concordance des expériences humaines. Enfin, aucune rencontre humaine ne pourrait avoir lieu dans cet archi-chaos.

La confiance se présente en même temps comme une confiance individuelle que je peux avoir face au monde lui-même dans sa nudité. Que je puisse quitter ma demeure et partir pour vivre des aventures présuppose déjà que j'anticipe, en quelque sorte, l'habitabilité possible du monde. Le monde peut devenir mon monde, le lieu même de mes vécus, sans que je sois à chaque fois saisi par l'angoisse et que me soit à jamais perdue son hospitalité. Cela n'élimine certainement pas sa transcendance radicale qui peut, à tout moment, susciter ma surprise ou ma fascination devant « le silence infini de ses espaces infinis », mais la possibilité d'une telle fascination montre plutôt que, le plus souvent, je vis le monde comme familier. Le clignotement de la familiarité et de l'étrangeté du monde révèle précisément la confiance basale que nous visons de dégager dans ce travail. La confiance dans le monde, malgré sa possible étrangeté – voilà ce qu'il nous faut décrire. C'est que, le plus souvent, je peux tout simplement laisser le monde être et me laisser porter par lui, sans devoir guetter de possibles fêlures pour m'assurer de sa fonction de sol. Je peux ainsi oublier la confiance que j'ai dans le monde et la reléguer, pour ainsi dire, dans le fond de mon expérience. L'inattendu peut dès lors s'*expliquer* par le hasard, la contingence ou la complexité du monde qui m'entoure. Par conséquent, la confiance est comme la base, minuscule et non questionnée, de la quotidienneté, mais aussi par-delà le quotidien, de l'ordinaire, au sens où cet ordinaire peut être, sans crainte, oublié dans le fond. Cela rejoint le

« pouvoir laisser être » d'une certaine manière désinvolte (*lässig*). *Pouvoir* laisser être ? De qui est-ce le pouvoir ? Est-ce une effectuation de l'*ego* transcendantal ? Ou plutôt est-ce une condition du monde ou de la fiabilité d'autrui ?

Cette première approche de la confiance nous montre déjà qu'elle se présente sous un double aspect : intersubjectif et individuel. Il s'agit d'une confiance dans le monde et dans autrui, avec autrui. La question est pourtant de savoir si l'on peut découvrir un rapport de fondation entre la dimension intersubjective et la dimension individuelle de la confiance dans le monde. Nous pourrions, certes, dire que c'est la confiance qui me lie à autrui qui fonde l'habitabilité pour moi du monde. Mais l'hypothèse contraire se présente avec une force équivalente : c'est en ayant confiance dans le monde que je deviens capable de faire confiance à autrui. Il s'agit ainsi d'un cercle dialectique, que l'on peut décrire comme un cercle dynamique. Toutefois, la méthode descriptive trouve sa limite en ce qu'elle ne nous permet pas d'isoler chacun de ses composants de manière analytique. Soit on fait un pas de côté pour voir comment ce cercle se brise dans certaines situations psychopathologiques (et notamment la schizophrénie), soit on fait un pas en arrière pour se questionner sur ses conditions de possibilité (analyse statique) et sa genèse transcendantale (analyse génétique).

Si la confiance est ordinairement non questionnée, comme fond de l'expérience, pourquoi est-il nécessaire de la thématiser ? C'est en premier lieu parce que, pour les personnes qui font l'expérience de la schizophrénie, la confiance dans la continuité de l'expérience et la cohérence du monde est perdue. Cette condition implique tout à la fois que le monde devient inhospitalier, dangereux ou factice (affectivité délirante), que la personne n'est plus en mesure de le « laisser être » et voit partout des liens et coïncidences signifiantes (syndrome paranoïde) ne laissant plus de place au hasard. Nous faisons l'hypothèse que la confiance de base est une condition centrale dans ce trouble et qu'elle en révèle paradoxalement la dimension exclusivement humaine. En effet, cela révèle qu'en nous engageant dans le monde, il nous donne en gage de se perpétuer de manière prévisible, que d'une certaine manière le temps continue de passer et l'identité des choses peut se maintenir. Dès lors, je peux habiter le monde et rencontrer autrui comme un autre être humain continu et d'une certaine manière déjà re-connu, prévisible, car précisément non-imprévisible. Dès lors le monde se prête à devenir monde commun, espace habitable pour le jeune enfant qui le découvre sous les yeux de ses parents, et qui peut l'explorer et étendre son champ d'expérience en toute confiance. Comment comprendre alors que cette confiance, lentement gagnée au fil de milliers d'expériences infantiles, puisse se désagréger et se perdre dans la folie ? Comment comprendre encore l'impossible chemin des personnes malades pour se

rétablir de cette catastrophe, parvenir à se réengager dans le monde avec confiance ?

Nous verrons que mener l'analyse phénoménologique de la confiance nécessite une méthode mixte. Dans une première partie, nous conduirons une analyse statique, qui nous permettra d'explorer la confiance comme foi perceptive, comme sol transcendantal et finalement comme cohérence schématique. Nous verrons dans un deuxième temps que seule une analyse phénoménologique génétique peut nous donner accès à l'exploration de la structure asubjective de la confiance et de son Histoire transcendantale au cours de la petite enfance et des premières expériences intersubjectives.

ANALYSE STATIQUE DE LA CONFIANCE

Notre premier pas consistera en l'analyse phénoménologique de l'expérience de la confiance dans le monde. Pour ce faire, il s'agira de faire droit à cette dimension de l'expérience qui est pourtant tacite en elle et d'une certaine manière muette, à ce fond énigmatique qui tient lieu d'assise pour la vie humaine. La méthode phénoménologique opérera déjà l'*épochè* de l'expérience quotidienne. Par la suspension de l'attitude naturelle se trouve suspendue l'adhésion aveugle au monde. C'est là qu'apparaît la non évidence *a priori* de cette confiance qui est accordée au monde. Cette confiance apparaît de prime abord comme une croyance dans la fiabilité de ce qui est perçu: « Le monde est ce que nous voyons[3] », écrit Maurice Merleau-Ponty. Il s'agit ici de la certitude basique que ce que nous voyons (par exemple), est une chose qui existe, qui va continuer à être. Cette certitude s'accompagne donc de l'évidence que mon expérience est continue, unifiée, et va persister en tant que telle. Il s'agit donc de la croyance dans la promesse que le monde va se poursuivre (ou encore, qu'il ne se renversera pas).

D'un point de vue phénoménologique, cette confiance peut être analysée comme foi perceptive et comme sol transcendantal de l'expérience. Cette recherche nous conduira à l'exploration des conditions de possibilité de celles-ci comme cohérence de l'*a priori* de la corrélation en deçà de la scission (instituée) : *ego*-monde.

La foi perceptive

La confiance envers le monde est d'abord appréhendable comme foi accordée, donnée, à même les choses du monde, et malgré leur mouvement

[3] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 18.

et l'opacité de leur altérité. J'accorde foi à l'expérience bien que les choses ne m'appartiennent pas en droit. Je peux me tromper sur leur nature et pourtant cette erreur n'ébranle pas la certitude qu'elles reposent bien là telles qu'elles sont et que ce n'est que ma pensée ou mes sens qui se sont fourvoyés. De surcroît, la possibilité de faire erreur rend à cette foi sa lumière, elle peut alors m'apparaître comme foi. À ce titre, on peut dire que je mets tout en même temps foi dans le perçu (*Ich glaube dem Wahrgenommenen*) et dans la perception (*Ich glaube der Wahrnehmung*). Cette foi est jetée, comme toujours déjà au monde, à même les choses et les évènements, comme leur coloration de vérité et d'existence. D'autre part, j'ai foi en la perception, je crois qu'elle ne me présentera pas des *stimuli* qui ne seraient pas cohérents entre eux et ne permettraient pas de me donner des objets unifiés malgré l'infini de leurs adombrations[4]. Cette foi reste en fonction (*fungierend*) dans la perception : c'est parce que j'ai foi en elle que ce que je perçois a du sens pour moi.

Pourtant, cette foi doit être distinguée d'un acte conscient. Je ne choisis pas de donner gage et confiance dans tel ou tel perçu, de même que je ne peux pas fonder cette foi sur des arguments et des preuves empiriques. Au contraire, c'est elle qui m'y ouvre. Merleau-Ponty en propose la description suivante :

> Les méthodes de *preuve* et de *connaissance*, qu'invente une pensée déjà installée dans le monde, les concepts d'*objet* et de *sujet* qu'elle introduit, ne nous permettent pas de comprendre ce que c'est que la foi perceptive, précisément parce qu'elle est une foi, c'est-à-dire une adhésion qui se sait au-delà des preuves, non nécessaire, tissée d'incrédulité, à chaque instant menacée par la non-foi[5].

Pour faire une preuve et une connaissance, il faut donc déjà, d'une certaine manière, être installé dans la certitude du monde, une certitude qui n'est pas un sentiment psychologique, mais une condition de possibilité appartenant au champ transcendantal. Ce n'est pas de l'ordre de l'expérience d'un sujet ou de la qualité d'une situation : cela concerne plutôt « l'adhésion » du sujet au monde, mais en deçà de leur rapport. Merleau-Ponty apporte cependant une nuance : cette adhésion n'est pas une certitude aveugle, elle est « à chaque instant menacée par la non-foi ». Cela signifie qu'il n'y a pas une familiarité parfaite avec ce que je rencontre. Cette familiarité est tricotée d'étrangeté. Il y a, en termes richiriens,

[4] Kant parle à ce propos d'un « *Gewühl der Erscheinungen* » (KrV, A 111) : cohue ou foule non organisée des apparitions. Ce serait une sorte de chaos perceptif qui annihilerait la perception même.

[5] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 47.

« clignotement phénoménologique » de cette foi perceptive, celle-ci n'est jamais saturée, gagnée une bonne fois pour toutes. Paradoxalement, ce clignotement ne porte pas atteinte à la possibilité d'habiter le monde. Au contraire, il semble qu'il en ouvre l'exploration dans la présence perceptive. Merleau-Ponty poursuit plus loin :

> Se cacher les yeux pour ne pas voir un danger, c'est, dit-on, ne pas croire aux choses, ne croire qu'au monde privé, mais c'est plutôt croire que ce qui est pour nous est absolument, qu'un monde que nous avons réussi à voir sans danger est sans danger, c'est donc croire au plus haut point que notre vision va aux choses mêmes. Peut-être cette expérience nous enseigne-t-elle, mieux qu'aucune autre, ce qu'est la présence perceptive du monde : non pas, ce qui serait impossible, affirmation et négation de la même chose sous le même rapport, jugement positif et négatif, ou, comme nous disions tout à l'heure, croyance et incrédulité ; elle est, en deçà de l'affirmation et de la négation, en deçà du jugement, – opinions critiques, opérations ultérieures, – notre expérience, plus vieille que toute opinion, d'habiter le monde par notre corps, la vérité par tout nous-même, sans qu'il y ait à choisir ni même à distinguer entre l'assurance de voir et celle de voir le vrai, parce qu'ils sont par principe une même chose, – foi donc, et non pas savoir, puisque le monde n'est pas ici séparé de notre prise sur lui, qu'il est, plutôt qu'affirmé, pris comme allant de soi, plutôt que dévoilé, non dissimulé, non réfuté[6].

Il s'agit par conséquent d'une expérience archaïque (c'est-à-dire non encore subjective) de l'habitation du monde comme familiarisation de celui-ci, expérience intimement liée, nous le voyons, avec l'expérience intersubjective de partager un monde commun. Qu'est-ce qui rend cette habitation possible ? Selon Merleau-Ponty, c'est parce que je suis au monde comme corps et que celui-ci me permet de l'habiter en tant qu'un monde qui n'a pas besoin d'être affirmé dans un acte de conscience, mais qui se donne comme allant de soi. Le chez-soi comporte donc une dimension apodictique dont il s'agit maintenant de comprendre la structure transcendantale.

Le sol transcendantal

La foi perceptive se manifeste comme un balancement entre croyance et incrédulité, mais, nous l'avons vu, sans rupture nette de la certitude quant à la possibilité de rencontrer un monde familier. Le chez-soi porte donc le caractère d'un sol de fiabilité et d'évidence suffisante pour que l'étrangeté soit rencontrée sans heurt. Cette foi repose sur l'expérience de la sécurité qu'apporte le foyer, la *Heimat*, premier espace familier d'expérience. Avant

[6] *Ibid.*, p. 47-48.

d'aborder l'analyse phénoménologique de la genèse de cet espace de familiarité, il nous faut encore préciser ce en quoi ce sol a une fonction fondatrice et comment le situer au regard de la phénoménologie de Husserl.

Je suis chez moi –, cela signifie que je suis quelque part. Être quelque part signifie habiter un « ici absolu », de ne pas être nulle part, et cet « ici absolu » est un point de référence ultime à partir duquel seulement il est possible de parler de mouvement et de repos, de proximité et de distance, de familiarité et d'étrangeté. En ce sens, il révèle ce que Husserl a décrit comme l'archi-fondement (*Ur-Arche*)[7], et qui est la Terre transcendantale ou le sol transcendantal. Selon Husserl, la Terre ne se meut pas. Les analyses présentées dans le texte éponyme semblent concerner directement notre propos. Husserl affirme, non sans provocation, que si la Terre est bien un corps (*Körper*) parmi les corps dans le *cosmos*, elle est d'abord pour moi une terre qui se donne immédiatement comme le sol immuable depuis lequel des corps sont individualisables. C'est le point zéro du mouvement des corps. On peut pourtant la séparer en corps, morceaux de corps, elle est un *tout* de parties implicites en elle. C'est donc plus exactement son incommensurabilité et son inépuisabilité en corps qui fait d'elle la référence transcendantale de tout mouvement et de tout repos. La terre ne se meut pas parce que le sol sous mes pieds est le sol transcendantal. Richir parle d'un « 'support' amorphe et sans limites (*apeiron*) » qui nous « tient » et dont nous gardons une réminiscence transcendantale[8]. Il faudrait dès lors dire que, d'une certaine manière, il résiste à toute séparation en corps mobile. En cela, il s'agit d'un référent stable, et la perception d'un objet individuel ne désintègre pas le sol en des corps disparates : situer un lieu perceptif n'altère pas le « système des lieux »[9]. Nous « savons », de manière implicite, qu'aucun abîme ne s'ouvrira à la séparation que produit la perception. Nous pouvons par exemple, très concrètement, modifier l'aménagement de notre maison sans que celle-ci perde son caractère d'habitat.

Nous avons affaire à un paradoxe apparent : la terre peut à la fois être divisée en corps, en régions et même être située en tant que planète parmi d'autres corps mobiles, mais elle est en même temps le support de tout mouvement et, en tant que telle, indivisible et infigurable. Ce paradoxe n'est cependant fondé que sur une contradiction apparente, qui disparaît une fois que l'on introduit la distinction entre le corps comme *Körper* et le corps

[7] Traduction proposée par Merleau-Ponty dans *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 307.
[8] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 269.
[9] E. Husserl, *La Terre ne se meut pas*, traduit de l'allemand et présenté par Didier Frank, Jean-François Lavigne et Dominique Pradelle, Paris, Les éditions de minuit, 1989, p. 17.

comme *Leib*. L'archi-fondement dont il est ici question n'est pas d'abord celui des corps, mais de la chair. Husserl s'en explique clairement :

> Ma chair : dans l'expérience primordiale, elle n'est ni en déplacement ni au repos, seulement mouvement et repos internes, à la différence des corps extérieurs. Tous les corps ne « se meuvent » pas dans un « je vais », en général, dans un « je me meus » kinesthésique et la Terre-sol dans son ensemble ne se meut pas sous moi[10].

Il s'agit donc, comme il le dit un peu plus loin, de « la Terre comme mon sol, comme sol de ma chair[11] ». Or le sol de ma chair doit être envisagé lui-même comme un sol *leiblich*. Si ce n'était pas le cas, le monde ne serait qu'un endroit matériel et inhumain, inconnaissable et inhabitable. C'est en cela qu'il peut y avoir foi et réciprocité avec le monde, réciprocité qui ne peut se nouer qu'entre un Soi *leiblich* et un monde *leiblich*. Le statut, extrêmement complexe, de cette réciprocité ne pourrait être exploré que dans l'analyse génétique et dans la clarification de ce que Husserl appelle le « primordial ». Marc Richir a pu quant à lui affirmer que le sol transcendantal est une *chôra*, espace qui n'est pas un *topos*, en cela infigurable et insituable et pourtant point de référence de toute situation :

> À cet égard, la leçon de Husserl est remarquable. Le *Leib* primordial, conçoit-il, n'est pas un corps (*Körper*), est indivisible en corps, ne contient pas de corps, ne se meut pas et n'est pas en repos. C'est en ce sens le sol transcendantal (*die Ur-Arche*) ou la Terre transcendantale, le réceptacle sans forme ou la nourrice du devenir, la mère comme giron transcendantal, comme « référence » transcendantale absolue qui ne se quitte jamais elle-même et qui, par là, n'a jamais à se regagner elle-même, ce qui rend le *Leib* primordial infigurable en perception ou en imagination – tout comme la *chôra*, il ne peut être objet de *doxa*[12].

S'il ne peut être objet de *doxa*, c'est parce qu'il se situe en deçà de toute preuve et de toute connaissance d'un esprit déjà institué dans l'habitation. C'est également en ce sens qu'il est le giron de la foi perceptive.

L'analyse statique peut encore nous conduire dans un en deçà, un fondement de ce sol. Il faudra pour cela envisager une *époché* phénoménologique radicalisée, conduisant au pré-individuel et au pré-intentionnel. Il s'agira maintenant de savoir par quel miracle nous avons un monde habitable, pourquoi aucune catastrophe ne survient quand nous en

[10] *Ibid*. p. 18.
[11] *Ibid*. p. 21.
[12] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 268.

changeons la configuration, quand nous voyageons, quand nous rencontrons autrui ou un événement imprévisible. Comment en effet, mettre en question cette évidence qu'un monde peut être familier ? La psychopathologie a montré que cette familiarité pouvait bien être perdue, que la confiance pouvait se dissiper et que la promesse du monde ne plus être un gage suffisant pour vivre un quotidien sans heurt[13].

La cohérence

Si je peux faire confiance au monde, c'est qu'il y a une promesse qui peut être tenue. Tenue par quoi ? De quelle archè s'agit-il dans *l'Ur-Arche* de Husserl ? S'agit-il de l'architecture d'un *ego* transcendantal constituant le monde comme monde habitable, cohérent, continu et donc fiable ? Dans ce cas, la cohérence serait *créée* par l'*ego* transcendantal. Autre perspective : la prévisibilité du monde reposerait sur la structure causale d'un monde pré-donné qui dès lors soutiendrait par exemple la connexion entre le fonctionnement cognitif (les représentations) et les lois physico-mathématiques de la matière. Dans ce second cas, la cohérence de l'expérience est simplement *trouvée* à même la matière. Selon la première option, que nous nommerons idéaliste (cet idéalisme fût-il transcendantal), la cohérence serait le résultat d'une effectuation de l'*ego* transcendantal qui serait vécue avec le caractère de la confiance. Dans la deuxième option, réaliste, la cohérence des datas sensibles rendant pour moi un monde fiable serait un caractère de la matière (donc, pourquoi pas, du cerveau). C'est en naviguant entre ces deux écueils que Merleau-Ponty affirme, assez étrangement, que « c'est parce que je crois au monde et aux choses d'abord, que je crois à l'ordre et à la connexion de mes pensées[14] ».

La cohérence du soi se constitue à même le monde et les choses. L'*ego* transcendantal n'est donc pas une condition suffisante à la cohérence de l'expérience. Cependant le monde des choses ne l'est pas non plus dans la mesure où je dois « apprendre » à le connaître et à lui faire confiance. Paradoxalement, l'un ne peut survenir sans l'autre. Il y a co-originarité du monde et du soi et c'est la confiance dans leur cohérence mutuelle qui assure la possible extension du domaine de l'expérience. Nous ne savons en effet jamais avec certitude où situer exactement les limites entre nous-mêmes et

[13] À ce propos nous pouvons déjà citer, à titre d'exemple, les travaux de Wolfgang Blankenburg dans *La perte de l'évidence naturelle : une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, Paris, PUF, 1991 ou encore ceux de Conrad à propos de l'affectivité délirante (*Wahnstimmung*) dans K. Conrad, *Die beginnende Schizophrenie. Versuch einer Gestaltanalyse des Wahns*, Stuttgart, 1958. Nous reviendrons sur ce point dans notre dernière partie.

[14] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 p. 75.

le monde, bien que nous soyons certains que de telles limites existent. L'impossibilité de la situation de ces limites fait signe vers leur non-positionnalité et ouvre ainsi sur un champ en deçà de l'intentionnalité positionnelle qu'il faudra traiter dans le cadre d'une phénoménologie génétique (nous y reviendrons). Si cette cohérence fonctionne, c'est que je suis fait du monde et qu'il est en quelque sorte fait de ma chair.

Nous pouvons en voir une attestation « en négatif » dans la perte de la confiance, propre à certaines expériences psychopathologiques. Dans son ouvrage intitulé *La perte de l'évidence naturelle*, Blankenburg affirme que sa patiente Anne a perdu (elle l'avait donc déjà gagnée) l'assise transcendantale lui permettant d'aborder le monde comme évidence pré-donnée. Elle se doit donc de reconstruire explicitement sa possibilité d'habiter et s'y épuise dans un effort vain (asthénie transcendantale). Comment peut-on perdre la confiance ? Dans cette situation, il semble qu'il y ait en quelque sorte décrochage de la cohérence mutuelle qui rompt la promesse de retrouver l'accointance du soi avec le monde. En proposant une telle interprétation, nous souhaiterions, au regard de l'affirmation de Merleau-Ponty, nous distancier de la compréhension de Blankenburg, qui « situe » le « désordre » au niveau des « opérations transcendantales[15] » d'un « Je transcendantal[16] », qui serait comme affaibli et incapable d'effectuer les synthèses constitutives de l'évidence naturelle comme sol. Comment alors dégager la mesure depuis laquelle nous pourrions penser ce rapport dynamique de cohérence mutuelle ? Parler de la perte de la confiance ou de la désintégration de la cohérence n'est que le nom d'un problème qu'il nous faudra désormais affronter.

Pour l'analyse phénoménologique de la dynamique de ce rapport, une voie possible s'ouvre avec la mise en suspens de l'*a priori* de corrélation (ce qui ne veut pas dire son élimination) et par là de la *position* d'un sujet (fût-il transcendantal) et d'un monde. Dans cette *épochè* radicalisée, il s'agira de mettre au centre de l'analyse la genèse de l'*a priori* de la corrélation, et de la cohérence qui l'accompagne, pour la penser au niveau pré-intentionnel, en deçà de la distinction entre l'ipséité et le monde. Cette cohérence n'est en effet situable ni du côté du monde ni du côté d'un *ego*, fût-il transcendantal, mais relève d'un entrelacs originaire du vivant avec son environnement.

L'*épochè* de la corrélation ne nous conduit pas à une destitution pure et simple de celle-ci comme dans un « réalisme spéculatif ». Au contraire, cette méthode ouvre l'exploration de la genèse de la fixation des pôles de l'*a priori* de la corrélation. La mise en suspens en question ici fait appel à

[15] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle : une contribution à la psychopathologie des schizophrénies pauci-symptomatiques*, Paris, PUF, 1991, p. 133.
[16] *Ibid*. p. 154.

une méthode phénoménologique qui va au-delà d'une simple réduction, fût-elle architectonique. Une telle méthode a récemment été proposée par Alexander Schnell sous le terme d'« induction transcendantale », qui, contrairement à toute réduction, ne vise pas à expliquer les processus du « sens se faisant (*Sinnbildung*) » à partir d'un *ego* transcendantal, mais cherche à *in*duire celui-ci dans des processus transcendantaux anonymes et proprement pré-subjectifs[17].

[17] « On pourrait introduire à ce dessein le concept d''induction transcendantale' qui offrirait plusieurs avantages – mais cela transgresserait le cadre husserlien, tout en y trouvant son fondement évident. L'induction transcendantale complète la méthode phénoménologique en ce point hautement important ; cependant, et afin de prévenir tout malentendu, un tel concept ne se trouve pas chez Husserl. Voilà en tout cas ce qu'il y aurait à dire à propos de la nouvelle tâche fondamentale de la phénoménologie en tant que 'sens se faisant' qui donne lieu à une intelligibilité transcendantale [non pas à une légitimation de la connaissance !] et qui élabore à nouveaux frais le concept de subjectivité en termes d''anonymat' et de 'présubjectivité' au fondement de cette dernière. » (« Man könnte hierfür den Begriff einer „transzendentalen Induktion" vorschlagen, der mehrere Vorteile böte – aber das führte über den Husserl'schen Rahmen hinaus, wenngleich all das hierin auch ganz deutlich angelegt ist. Die transzendentale Induktion vervollständigt die phänomenologische Methode in diesem höchstwichtigen Punkt; ein solcher Begriff ist aber, um hier jedes Missverständnis auszuschließen, bei Husserl selbst nicht zu finden. Soviel also jedenfalls zur neuen Grundaufgabe der Phänomenologie als 'Sinnbildung', die ein transzendentales Verständlichmachen zeitigt und auch den Subjektivitätsbegriff, wie angezeigt, in Richtung einer zugrundeliegenden Anonymität und Präsubjektivität neu präzisiert », A. Schnell : *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2019, p. 103.)

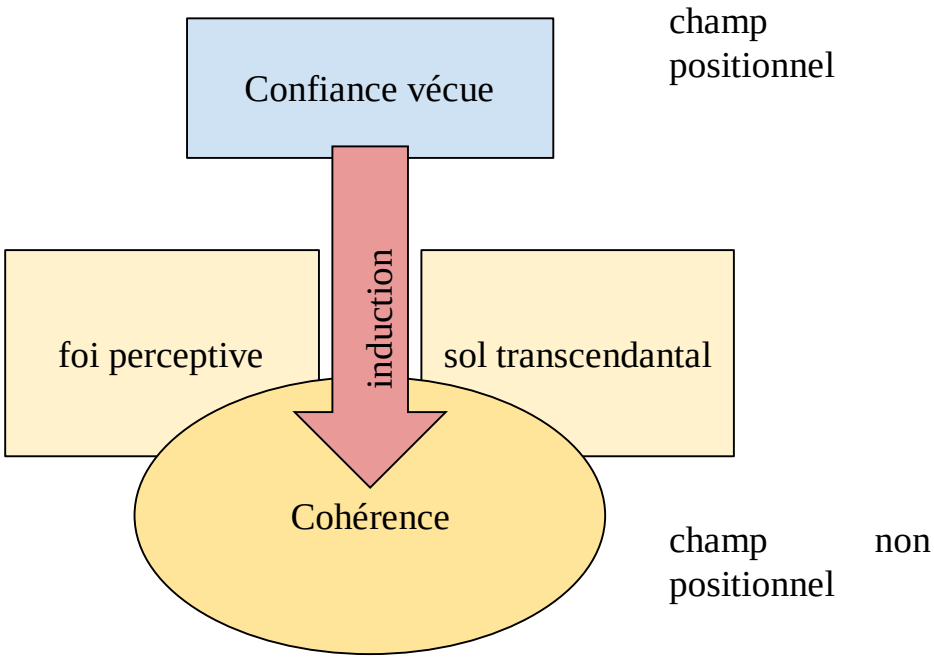

*fig. 1 : Mouvement d'induction de l'*épochè *phénoménologique puis d'une* épochè *radicalisée nous conduisant au champ non positionnel.*

Il y avait (dans un passé qui n'est pas chronologique mais transcendantal) « quelque chose » avant que les pôles de la corrélation se fixent comme rapport *ego*-monde. L'ipséité et le monde ne sont que les positions d'une co-originarité qu'il nous faut décrire en termes de cohérence de l'affectivité. Quoi qu'il en soit de son origine, que nous ne sommes pas encore en mesure de mettre en vue, il apparaît que la confiance est le « résultat » de la transposition architectonique de la cohérence précédant l'institution de la scission monde-*ego* (*Grund* / foi perceptive) dans un sentiment de la situation comme sécure, familière et fiable. L'affectivité (*Stimmung*) en tant que cohérence devient l'affection fondamentale (*Grundstimmung*) qu'est la confiance, une affection de sécurité. C'est donc d'abord la confiance comme cohérence dans sa dimension archaïque qu'il faut atteindre. Il faudra cependant se garder de comprendre l'affectivité comme quelque chose d'individuel ou de subjectif. La cohérence transcendantale de l'affectivité pourrait d'ailleurs être pensée comme *Übereinstimmung* que nous traduisons par concordance. La concordance de l'affectivité dépasse les individus et dévoile une strate inter-affective ou d'une affectivité de base dans laquelle il y a concordance de différentes ipséités dans leur facticité. Il

faut pour cela entreprendre la tâche d'une analyse phénoménologique génétique, à laquelle Richir nous invite :

> L'affectivité est l'une des choses (*Sachen*) les plus difficiles à analyser et à suivre dans une phénoménologie, tant elle est susceptible de métamorphoses depuis ce qu'il y a de plus archaïque dans le champ phénoménologique jusqu'aux transpositions architectoniques qu'elle subit au fil des diverses *Stiftungen* de l'Histoire transcendantale[18].

Par la mise en suspens la corrélation, l'on s'aperçoit 1.) que la coïncidence n'est jamais tout à fait réalisée (clignotement) et 2.) qu'il y a de manière sous-jacente une cohérence qui résiste bien à la mise en suspens de la corrélation. Se révèle, du point de vue encore imparfait de l'analyse statique, une cohérence énigmatique, car sans concept, sans *archè* et sans *telos*. C'est donc bien en effectuant l'*époché* de la corrélation que je peux avoir un moi phénoménologisant en mesure de dire quelque chose de l'anonymat de ces effectuations et de ces transpositions. L'analyse génétique permet de montrer comment se produisent des effectuations muettes. C'est pour cela que Winnicott ne s'intéresse pas à la psychologie de l'enfant ou de sa mère, mais aux techniques de puériculture, de portage et aux soins parentaux. L'analyse génétique nous reconduit paradoxalement dans l'attitude naturelle, nous y sommes comme des fantômes, au bord de deux mondes (transcendantal et empirique) d'où nous serions en mesure d'observer les transpositions.

ANALYSE GÉNÉTIQUE DE LA CONFIANCE

Vers une histoire transcendantale de la confiance

Nous avons atteint, dans l'analyse statique de la confiance, un point de difficulté considérable en « descendant » jusqu'à la structure de la corrélation intentionnelle et en dégageant par induction le concept de cohérence. Ce point phénoménologique restera un point aveugle, sans épaisseur, tant que nous en resterons là. Il s'agira pour aller plus loin de mettre en œuvre une méthode phénoménologique génétique qui consistera à observer la mise en fonction de la cohérence dès les moments les plus précoces de la vie humaine. L'observation de l'enfant, et plus précisément pour nous des relations de l'enfant à ses parents et à la réalité, sera pour nous un outil précieux. Il faut noter, et nous y reviendrons, que, dans l'analyse génétique, les « faits » empiriques (du point de vue de

[18] M. Richir, *Phantasía, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 443.

l'observateur) ont pour le très jeune enfant une valeur transcendantale. Nous ne sortirons donc pas de l'analyse phénoménologique en nous intéressant à ce qui constitue les premiers moments de la vie humaine.

Comment peut-on gagner confiance ? Si, ordinairement, nous nous découvrons toujours comme ayant déjà confiance, ou comme l'ayant perdue, ce n'est que dans la mesure où l'origine de son gain a « précédé » toute expérience thématique de soi. La confiance n'est ni seulement trouvée à même le monde par l'enfant, ni seulement une effectuation de son *ego* naissant. Comme nous l'avons esquissé dans l'analyse statique, elle repose dans la cohérence originaire. Celle-ci trouve son origine dans les premières relations infantiles avec « l'extériorité », étant bien entendu (c'est le sens des guillemets phénoménologiques) qu'il n'y a pas encore de limite nette entre l'intérieur et l'extérieur, le soi et l'altérité. En fait, la question de la confiance renvoie à la manière dont le nourrisson habite déjà « son » monde. Il s'agit donc pour nous d'explorer le rapport au monde avant la position de la distinction sujet/monde introduite par l'*ego* transcendantal éveillé, ou encore, avant la corrélation intentionnelle.

Husserl aborde cette question de la genèse du monde à partir d'un *ego* préalable (*Vor-Ich*), qui n'a pas encore une *Umwelt*. Il faut préciser qu'avec le *Vor-Ich*, Husserl parle précisément de la situation du fœtus concret dans l'utérus maternel[19]. Nous souhaiterions étendre cette notion à la vie ayant précédé la position d'un *Ich*, et donc d'une *Welt*. En ce sens, le nourrisson de quelques jours est encore un « fœtus » du point de vue phénoménologique, ce qui signifie que sa chair est encore indifférenciée de la chair de son environnement parental, qu'il loge dans la chair maternelle (*Mutterleib*). S'il se rapporte bien à un monde, celui-ci, né avec lui, s'éclaire à mesure que l'enfant se découvre l'éclairant. Husserl écrit dans un manuscrit intitulé *Das Kind, die erste Einfühlung* de 1935 :

> Le moi avant cet éveil, le moi préalable, le moi non encore vivant, a pourtant déjà, à sa façon, un monde, de façon préalable, il a son monde inactuel, « dans » lequel il est non-vivant, pour lequel il n'est pas éveillé. Il est affecté, il reçoit de la *hylè* comme première plénitude, première participation au monde des sujets égoïques vivants, éveillés, qui sont déjà en liaison vivante les uns avec les autres et avec lesquels ce moi entre par là même dans une première liaison naissante : il a des parents, et ces derniers sont dans une communauté totale de

[19] Voir à ce propos : N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publi*shers*, 1993 ; A. Pugliese, « Triebsphäre und Urkindheit des Ich » in *Husserl Studies* 25 (2), 2009, p. 141-157.

> moi vivant dans la temporalité historique totale à laquelle ils appartiennent. Les vivants éveillent les non-vivants[20].

Cet éveil réfère au passage du moi préalable au moi qui, sans qu'il soit précisé s'il s'agit d'un moi transcendantal ou empirique, est vraisemblablement un moi intentionnel et corrélatif au passage d'un monde préalable « inactuel » à un monde actuel, donc à l'*Umwelt* dont le moi *leiblich* serait le point-zéro. Ce passage relève selon nous de la genèse transcendantale, survivant à l'âge éveillé comme réminiscence transcendantale et corrélativement, ce qui est pour nous fondamental, accompagnée d'une prémonition transcendantale. C'est ici que nous voyons la base archaïque et transcendantale de ce qui deviendra par suite la confiance et la promesse du monde. Le monde s'ouvre à l'enfant de proche en proche, par petite touche, mais déjà, d'une manière paradoxale, porteur de confiance. En ce sens on peut affirmer avec Husserl que « le monde même a donc une enfance et *grandit* (nous soulignons) [jusqu'à devenir] un monde mûr[21] ». Il n'y a donc pas de monde originaire, tout donné, ou encore trouvé par l'enfant, mais le jeune humain et le monde grandissent ensemble dans une cohérence vécue. Cette croissance mutuelle porte la valeur de l'antériorité bien qu'elle soit en train de se faire. C'est parce qu'il y a à tout moment du développement de l'enfant la réminiscence transcendantale d'un passé transcendantal restant en même temps immature que le monde est vécu comme toujours déjà là. À ce titre, il est en quelque sorte *trouvé* par le nourrisson, mais paradoxalement il s'agit bien d'une « effectuation » immature de son *ego* naissant, accompagnée par une prémonition transcendantale, il est donc bien aussi *créé*. Autrement dit, il est créé dans la mesure où c'est le *vivre au monde* du nourrisson qui fait que le monde croît et devient un monde mûr, que le nourrisson trouve comme déjà là, comme en dehors de lui, s'y trouvant dès lors comme au centre. Par conséquent, on peut difficilement soutenir que la confiance est gagnée par le nourrisson. Elle naît avec lui et le monde, ils croissent ensemble.

Le projet anthropo-phénoménologique de Richir s'appuie, entre autres choses, sur l'exploration d'une Histoire *transcendantale* du sujet. Cette

---

[20] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, éd. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, Hua XV, p. 604. trad. fr. par N. Depraz : « L'enfant. La première Einfühlung », *Alter*, 1, p. 265-270.

[21] Voici l'intégralité du passage : « Die Welt selbst also hat Kindheit und wächst heran zur reifen Welt – "im" Menschenkind und in seinem Menschenwachstum – aber freilich die Weltkonstitution ist nicht die Sache dieses einzelnen erwachsenden Menschen, sondern der Intersubjektivität erwachsender und schon erwachsener Menschen – wobei sich das Spiel, analogisch gesprochen, wiederholt », E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) : Die C-Manuskripte*, Springer, 2006, p. 74-75.

Histoire transcendantale précède les histoires dans lesquelles s'enlace une identité narrative (qui appartient à un plus haut niveau architectonique) :

> C'est à ce registre [où s'institue la relation entre le *Leibkörper* d'autrui et mon *Leibkörper*] que s'effectuent la plupart des *Stiftungen* culturelles (symboliques) et ce, par acquisitions successives, au fil de ce qui constitue l'Histoire *transcendantale* de la conscience, c'est-à-dire aussi ce que Husserl appelait l'« *ego* concret ». Cette histoire (ou genèse) est donc immédiatement « intersubjective » (ou collective), et, au fil de son déroulement complexe, s'édifie un réseau de significativités et d'*habitus* qui présente une sorte de cohésion (bien plus large que la cohérence « rationnelle » ou « logique »), en laquelle, au gré de ses réflexions, des histoires qu'on lui raconte et des histoires qu'il se raconte (celles-ci fussent-elles vraies ou fausses, voire comme le plus souvent, les deux), le « sujet » trouve sa place dans la communauté intersubjective, s'y situe comme un certain parcours génétique et historique qui lui est propre, se « représente » ce que les psychologues nomment « identité psychique », cela même où, chaque fois qu'il y réfléchit, il « se reconnaît » ou « ne se reconnaît pas ». Étrange mixte, si l'on sait que cette « identité », qui est celle d'un *ipse* concret, ne peut entièrement se subsumer par une ou des histoires, mais procède aussi d'une *singularité*, elle-même *instituée* dans l'Histoire transcendantale du « sujet » (qui ne relève pas des histoires en récits, si l'on veut, des *mythoi* qui le concernent), inscrite dans la communauté, et dont ce n'est pas ici notre objet de l'interroger dans ses détails[22].

Il ne faut pas entendre par Histoire transcendantale l'histoire du sujet, mais l'histoire des processus anonymes de constitution du sujet, une histoire effectuée dans le regard des autres humains et constituant par touches progressives un monde propre. C'est aussi l'histoire des institutions symboliques (*Stiftungen*) et des *habitus* kinesthésiques qui se sédimentent doucement au fil des expériences infantiles. C'est enfin une rencontre et une découverte qui ne se fait pas sans échecs. Richir a fait une avancée majeure pour la phénoménologie en montrant que la fondation de l'*ego* transcendantal dans son rapport au monde ne se fait pas sans heurt. Il utilisa à ce dessein les observations du pédiatre et psychanalyste Donald W. Winnicott et de Mélanie Klein relatives au développement psycho-affectif de l'enfant et de son rapport à la réalité.

Dès lors, 1.) l'Histoire transcendantale du sujet n'est pas l'histoire d'un *ego* constituant (même primordial), elle se déploie plutôt à partir d'une couche asubjective vers la visibilité, c'est un processus anonyme de subjectivation. Ce processus deviendra histoire du sujet *a posteriori* (*nachträglich* – après coup). Il s'agit là d'une sorte de rattrapage, paradoxal, car ce qui est rattrapé n'a jamais, à proprement parler, été vécu, étant donné

[22] M. Richir, *Phantasia, Imagination, Affectivité*. Grenoble, Millon, 2004, p. 302.

qu'il n'y avait pas encore de sujet pour le vivre. Cette reprise, en présence, est un acte impossible. Nous n'avons jamais assisté à la venue au monde de notre subjectivité, nous la vivons comme toujours déjà là. Elle est d'un passé à jamais et pour toujours immémorial. Le paradoxe est que ce passé continue à l'âge adulte d'être « présent » d'une étrange manière dans la présence actuelle comme son centre de gravité. 2.) Cette histoire ne se fait pas sans heurts : cela signifie que si le rapport constituant de l'*ego* naissant relativement à son monde naissant a une histoire, celle-ci ne se fait pas sans échec, sans ratage, sans surprise. C'est là l'offense de la réalité, à laquelle s'oppose initialement l'illusion d'omnipotence créatrice du nourrisson. Il y a des ratés, des malencontres du registre archaïque et du registre symbolique. On a alors un trou dans l'enchaînement de la phase de présence, tendu entre protention et rétention, qui sont pour le nourrisson encore inactuelles. Richir parle à ce propos de « proto-temporalisation » d'une présence à naître. En ce sens, ces lacunes sont seulement virtuelles, mais non sans effet concret. On peut en parler comme des malencontres, qui sans être des malencontres symboliques, ouvriront le champ où elles pourront survenir. Comme nous l'expliquerons dans le prochain paragraphe, le rôle de l'environnement parental est de répondre « suffisamment » bien pour tempérer l'offense de la réalité et ainsi assurer la tenue des temporalisations balbutiantes :

> […] la première *Stiftung*, du point de vue de la genèse ou de l'Histoire transcendantale, étant précisément celle d'autrui, avec sa *Leiblichkeit* (la première "hominisation" est celle du nourrisson par les soins qui lui apporte la mère)[23].

Cette possibilité pour l'environnement de tenir la présence naissante, c'est la *Leiblichkeit* parentale. En outre, il faut bien reconnaître que l'Histoire transcendantale du sujet se double d'une *Histoire transcendantale de la confiance*. Nous avons cependant vu que cette confiance n'est pas naïve, qu'elle ne se fait pas sans de possibles heurts. Cela veut dire, d'une part, qu'elle n'est pas une certitude aveugle qui ne laisserait pas de place à la surprise, à l'inattendu. Mais encore, d'autre part, qu'elle clignote phénoménologiquement avec la possibilité de sa perte, à l'horizon de la familiarité et de l'étrangeté. Ce vacillement ne signifie pas pour autant que l'enfant coure le risque de perdre la confiance dans la poursuite d'une expérience sécure.

Monde et soi croissent ensemble, mais cela ne signifie pas qu'il y a coïncidence parfaite entre les deux. Cependant, il y a une sorte de cohérence, désignée plus haut comme *Übereinstimmung*, c'est-à-dire que la

[23] *Ibid.*

prémonition transcendantale fraye déjà la voie du nouveau monde. Dans la croissance, la *chair* de l'enfant s'étend et, en s'étendant, elle se trouve participer à un monde qui devient le sien et qui croît avec lui. Dans ce mouvement, il y a découverte progressive, dans une déhiscence mutuelle, du monde et du soi. Se cherchant, le nourrisson se trouve au monde, mais jamais tout à fait nouveau. D'autre part, le monde inconnu devient en quelque sorte « reconnu ». C'est un mystère que l'étrangeté rencontrée soit possiblement thésaurisée au régime du familier et qu'ainsi l'*Umwelt* puisse se configurer avec une complexité toujours plus ample. Comment se fait-il, pendant l'extension par l'enfant des limites de son monde, qu'il n'y ait pas de catastrophes, d'événements traumatiques qui pourraient renverser la foi qu'il accorde dans cette altérité doucement apprivoisée ? Comment se fait-il encore qu'il reste sur ses deux jambes, alors que sous ses pieds le sol tremble ? Nous découvrons que si la terre ne se meut pas, l'enfant en grandissant met ce sol à l'épreuve. Qu'est-ce donc qui en maintient coûte que coûte sa fonction d'archi-fondement ?

Revenons à la citation de Husserl[24]. Il y affirme que la constitution du monde n'est pas une affaire solitaire, mais participe de l'intersubjectivité. Nous ajouterions, avec Winnicott et Richir, que c'est la responsabilité de l'*environnement parental* de tempérer en quelque sorte la découverte du monde, de sorte que l'enfant n'est jamais saisi par l'étrangeté nue. Comment l'environnement concret du nourrisson peut-il effectivement assurer cette sécurité transcendantale ? Selon nous, l'Histoire transcendantale de la confiance ne peut être explorée qu'en observant les soins parentaux comme premier monde primordial. Ici, nous sommes contraints de nous situer de manière ambiguë entre strate transcendantale et strate facticielle (concrète). C'est précisément parce qu'à ce moment du développement du nourrisson humain les actes concrets, comme par exemple les techniques de puériculture, ont pour fonction de bâtir les fondations des assises transcendantales du sujet naissant[25].

---

[24] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, Springer, 2006, p. 74-75.

[25] Dans ses manuscrits tardifs sur l'instinct, Husserl explique la naissance même de l'intentionnalité en s'appuyant sur l'idée d'une « téléologie à partir de laquelle seulement pourrait surgir un avoir-monde apodictique (*apodiktische Welthabe*) » (« *eine Teleologie, aus der die apodiktische Welthabe allein entspringen kann* » ; Hua XLII p. 118). Selon Husserl, la téléologie est déjà à l'œuvre dans les couches les plus archaïques de l'expérience humaine. Il s'agit de ces couches où règnent les instincts, mais dans la mesure où ces derniers sont déjà téléologiquement orientés vers la naissance de l'intentionnalité et la constitution du monde, Husserl peut affirmer que la disposition la plus archaïque de la subjectivité – que l'on pourrait qualifier, selon lui, d'irrationnel – est téléologiquement orientée vers la rationalité (en la rendant possible) et peut donc être elle-même tenue pour rationnelle. (« So ist die angeborene Anlage der Subjektivität das Irrationale, das

L'environnement parental comme giron transcendantal

En nous inspirant des ouvrages récents de Richir[26], qui s'est lui-même intéressé aux travaux de Donald W. Winnicott sur le développement du *self* et de son rapport à la réalité pour développer une phénoménologie transcendantale de la formation de l'ipséité, nous proposons de reprendre les analyses du psychanalyste sur les soins maternels afin de poursuivre notre étude de l'Histoire transcendantale de la confiance.

Ce qui est important pour nous à cet égard, c'est que déjà dans le monde préalable dont parle Husserl, il y a de l'affectivité et de la *hylè*. Husserl est clair là-dessus : selon lui, recevoir de la *hylè* dans le monde encore naissant est *déjà* une participation du moi préalable au monde des sujets égoïques vivants. Il s'agit, pour nous, d'une participation à l'environnement intersubjectif, qui se présente, à ce stade, comme ce que nous appellerons désormais *environnement parental*. C'est qu'autrui doit prêter sa chair au nourrisson pour qu'il existe. La *hylè* ici en question est une matière déjà investie par les soins parentaux, donc une matière qui est, en quelque sorte, rendue familière au nourrisson. La thèse que nous proposons d'explorer dans cette partie est donc la suivante : c'est l'environnement parental qui,

Rationalität möglich macht, oder es hat seine Rationalität darin, der „teleologische Grund" für alles Rationale zu sein », Hua LXII, p. 116.) (*cf.* encore N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, p. 137-140). Mais en quel sens peut-on parler d'une téléologie de la poussée archaïque ? Est-ce une téléologie qui pourrait être phénoménologiquement attestable ? Ne s'agit-il pas plutôt d'une téléologie instituée après coup (*nachträglich*) qui est rétrojetée, à partir de l'institution de l'intentionnalité, dans un champ foncièrement non- ou pré-intentionnel ?

Parler d'une téléologie de l'affectivité (ou des instincts) y introduit déjà du sens (comme si l'affectivité aspirait au sens, l'irrationnel au rationnel). Ce sens ne peut cependant pas venir de l'affectivité même, mais il relève plutôt d'une dimension schématique. En effet, pour Richir, l'affectivité originaire « n'est rien d'autre que poussée aveugle et innocente du "vivre" à "vivre" (elle ne parle que si elle est modulée par le schématisme de langage à la recherche de l'un ou l'autre sens) », M. Richir, *L'écart et le rien – Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 210. En d'autres termes, l'affectivité « toute seule » ne *fait* pas encore sens, elle est une aspiration « sans *archè* ni *télos* », M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 195. Pour éviter le danger d'une projection *nachträglich* d'un sens (impliqué par l'idée d'une téléologie) dans le champ encore tout inchoatif de la naissance du sujet, nous ne recourrons donc pas au vocabulaire husserlien de l'instinct et de la pulsion, mais nous suivrons la voie ouverte par la refondation richirienne de la phénoménologie.

[26] Principalement dans M. Richir, *Phantasía, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004 ; M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006 ; M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008 ; M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010 ; M. Richir, *Sur le sublime et le soi – Variations II*, Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie – coll. Mémoires des Annales de Phénoménologie IX, 2011 et M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2014.

par les soins qu'il prodigue, rend la *hylè* non-étrangère à l'affectivité du nourrisson et par là sous-tend le mouvement de la croissance de ce dernier et de son monde. À ce titre, nous parlerions de *transduction*[27] de la matière brute au travers de la *Leiblichkeit* des parents et des soins comme actes concrets qui métamorphosent la matière brute en *hylè* en mesure d'être reçue et d'une manière encore archaïque « vécue » par l'enfant.

L'environnement parental n'est pas seulement la somme des soins de puériculture prodigués avec la technique adéquate à un enfant, il est déjà une aire *leiblich*. Soigner c'est faire chair. Cette chair repose toujours déjà sur des techniques concrètes, de bercement, de nourrissage, d'hygiène, etc., cependant, ces actes factices (qui relèvent de l'institution symbolique) ont pour l'humain à venir une fonction transcendantale. Ce champ ambigu (car à la limite du factice et du transcendantal) qui portera l'enfant à sa naissance phénoménologique est le giron transcendantal. De quoi s'agit-il ?

Le giron transcendantal « est » le mélange de la *Leiblichkeit* des parents, des soins qu'ils prodiguent (institués et appris) et de la *Leiblichkeit* déhiscente de l'enfant. Ce tout est encore indifférencié du point de vue du nourrisson. « Mais un bébé, cela n'existe pas[28] ! » déclarait Winnicott devant l'assemblée de la Société Britannique de Psychanalyse, en 1940. Au départ, pendant les premiers jours, le petit enfant de l'homme n'est pas dissociable des soins qu'il reçoit, comme le remarque le pédiatre. Voilà une réalité tellement concrète que, si ces soins sont absents ou défectueux, l'enfant meurt. Il ne peut y avoir de présence, même à l'état embryonnaire, qu'auprès d'autres présences qui apportent avec leur attention et leurs soins

[27] La transduction est un concept qui dans la biologie cellulaire désigne la conversion d'un type de signal ou de *stimulus* en un autre. En tant que concept philosophique, ce terme a été introduit par Gilbert Simondon pour décrire le processus d'individuation à partir d'une unité qui précède les individus pris dans une relation. C'est en ce sens que Simondon dit que « l'être possède une unité transductive ; c'est-à-dire qu'il peut se déphaser par rapport à lui-même, se déborder lui-même de part et d'autre de son centre. Ce que l'on prend pour relation ou dualité de principes est en fait étalement de l'être, qui est plus qu'unité et plus qu'identité ; le devenir est une dimension de l'être, non ce qui lui advient selon une succession qui serait subie par un être primitivement donné et substantiel. L'individuation doit être saisie comme devenir de l'être, et non comme modèle de l'être qui en épuiserait la signification », G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2005, p. 31. Quant à nous, nous parlerons de transduction en un double sens : il s'agit à la fois d'une métabolisation de l'environnement pour le nourrisson en environnement *leiblich*, ce qui fait donc qu'il peut y avoir *hylè* primordiale, mais qui en même temps – par cette métabolisation même – rend possible l'individuation de l'ipséité du nourrisson à partir de son unité transductive avec l'environnement parental, mais cela en deçà de toute ontologie, et plus concrètement dans la dimension proto-ontologique de l'affectivité.

[28] D.W. Winnicott, « L'angoisse liée à l'insécurité », 1952, dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Payot, Paris 1969, dernière édition 1989, traduit de l'anglais par J. Kalamanovitch, p. 200.

les conditions nécessaires à la vie. Il n'est donc pas possible de penser l'homme comme un corps sans autrui qui l'a porté à naître et à grandir. L'affirmation winnicotienne de la non-existence du bébé résonne avec celle de Husserl selon laquelle le moi préalable est encore non-vivant. Dès lors, on ne peut parler, du point de vue de la phénoménologie, que de ce que Winnicott appelle l'unité nourrisson-soins (*infant in care*). La perspective de l'enfant reste en effet insituable, bien que nous puissions, de l'extérieur, observer la relation et les soins prodigués. À ce titre, Winnicott affirme qu'il faut distinguer l'étude des processus mentaux primitifs et l'étude de la petite enfance. Nous souscrivons à cette précaution méthodologique.

De ce point de vue, le nourrisson est d'abord dans un état de dépendance absolu envers son environnement. Winnicott a très judicieusement vu que cette dépendance absolue se double d'une ignorance de cette dépendance.

> Dans ce domaine des soins maternels de la catégorie du maintien, il existe un axiome ; si tout va bien, l'enfant n'a pas le moyen de savoir ce qui lui est offert convenablement et ce dont il est préservé[29].

Si l'on peut parler ici d'une « double dépendance » c'est que cette dépendance se « situe » sur le pli entre le transcendantal et le facticiel, mais ce qui fait que le facticiel des soins concrets (*handling* dans la terminologie de Winnicott) peut avoir une fonction transcendantale pour le nourrisson repose sur son ignorance de la qualité factice des soins. Encore autrement dit, ils sont, en termes merleau-pontiens, invisibles puisqu'encore des conditions de possibilité de la visibilité. Il ne s'agit donc pas d'une ignorance contingente, mais proprement transcendantale. En effet, les soins de puériculture prodigués par l'environnement font partie intégrante de cette unité primordiale nourrisson-soins (*infant in care*). Pour reprendre la formulation de Martine Girard, « le nourrisson qui est porté n'a pas conscience qu'on ne cesse de l'empêcher de tomber[30] ». D'un point de vue phénoménologique, en effet, il n'y a pas encore pour l'*infant in care* de division sujet / objet en mesure de fournir l'écart nécessaire à la corrélation noético-noématique. Aucun temps ni aucun espace ne pourraient avoir lieu sans précisément qu'un premier ici-absolu n'émerge de ce tout. Ainsi « […] ce n'est pas l'individu qui est la cellule, mais une structure (*set up*) constituée par l'environnement et l'individu. Le centre de gravité de l'être ne se constitue pas à partir de l'individu : il se trouve dans la structure

[29] D. W. Winnicott, 1960 « La théorie de la relation parent nourrisson » dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Payot, Paris 1969, dernière édition 1989, traduit de l'anglais par J. Kalamanovitch, p. 374.

[30] Martine Girard, « Continuité ou hétérogénéité des constructions en psychanalyse ?», *Revue française de psychanalyse* 2008/5 (vol. 72), p. 1685-1691.

environnement-individu[31] ». C'est depuis cet espace primordial, *leiblich* mais pré-individuel, que l'individuation se fera, par un déplacement du centre de gravité depuis l'unité précoce bébé-soins jusqu'à l'individu bébé, et par situation de l'ici-absolu de tel *Leib* à la faveur du détachement progressif des soins[32].

On peut donc dire que le rôle premier des soins parentaux, outre la préservation de la vie, est le maintien (*holding* dans la terminologie de Winnicott). Dans le vocabulaire de Richir, « la *chôra*[33], comme *Leiblichkeit* (et *Phantasieleiblichkeit*) de tout *Leibkörper* est le giron maternel comme transcendantal, comme réceptacle qui accueille et qui tient, qui ne 'laisse pas tomber' dans l'abîme[34] ». De plus, ce *set up* va permettre aux parents de « présenter le monde à petite dose ». Qu'est-ce que cela signifie ? Selon Winnicott, la « toute puissance » du nourrisson est épargnée de l'offense de la réalité. L'environnement parental répond initialement avec la plus grande précision aux besoins de l'enfant : il n'a pas le temps de sentir l'angoisse de la faim pour être nourri. Par exemple, quand une mère met son enfant au bain, elle porte l'enfant dans ses bras, et sans qu'elle ne l'ait appris

[31] Winnicott, [1952] 1989, p. 201.

[32] À noter que ce giron primordial est encore anonyme et préalable à la situation du regard de la mère. L'environnement soignant comme *set up* est un espace illocalisé « depuis » lequel pourra se découvrir le regard de la mère comme premier là-bas (ici absolu du *Leib* de la mère selon Richir). Ce n'est en effet qu'avec l'échange des regards entre le nourrisson et la mère que le centre de gravité nourrisson-soins se déplacera dans l'ici absolu qui sera désormais celui du bébé. Le giron primordial doit d'abord faire preuve de sa tangibilité avant que le regard maternel puis apparaître comme altérité rassemblée. Car, à ce stade, le regard – tout comme c'est le cas du moi d'après Husserl – n'est pas encore « éveillé », de sorte que nous ne pouvons pas encore parler d'une quelconque réflexivité, fût-elle celle du *se* regarder dans un regard. Le regard de la mère apparaîtra à la suite de prodigations de soins « suffisamment bons » comme un rassemblement et une situation de l'altérité transcendante.

[33] Richir reprend le terme de la *chôra* à Platon, tout en renversant l'architectonique de la métaphysique platonicienne. Dans le *Timée*, ce concept est introduit pour rendre compte du passage du monde intelligible au monde sensible ou, plus précisément, pour expliquer comment les idées éternelles et intelligibles peuvent donner lieu au devenir des choses sensibles qui naissent et périssent sans cesse (Timée, 48-52). La *chôra* y est définie comme un troisième genre (48e) qui n'est ni sensible ni intelligible, mais qui participe à la fois des deux. Or, l'originalité de l'interprétation richirienne est de « retourner toute la perspective du *Timée* platonicien comme un gant » (M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006 p. 264) et de situer la *chôra* non pas *entre* mais *avant* le clivage sensible-intelligible. La *chôra* devient ainsi la dimension la plus archaïque de son architectonique phénoménologique : « il y a bien devenir ou genèse, mais celle-ci est infinie, et indéfiniment explicitable, an-archique et a-téléologique, car ni l'intelligible ni le doxique n'y sont des principes et des fins » (*ibid.*). La *chôra*, nourrice du devenir et *Leiblichkeit* phénoménologique, est ainsi ce qu'on appelle aussi le giron transcendantal.

[34] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 264.

explicitement (cela relève de la préoccupation maternelle primaire), sans d'ailleurs elle-même y prêter attention, elle touchera avec son coude l'eau du bain, s'assurant ainsi que la température est adéquate. De telle sorte que jamais l'enfant ne se brûle. De même, une caractéristique fondamentale du bercement est qu'il n'est pas une chute. L'important dans le bercement est que jamais l'enfant ne tombe, que jamais l'expérience rythmique ne soit rompue brusquement, ce qui rend possible pour l'enfant l'exploration progressive de l'environnement sensible et l'ébauche de la constitution d'objets. Cet exemple banal montre que ce qui est en jeu dans les soins maternels, surtout les plus implicites, ce sont les conditions de possibilité d'une constitution intentionnelle. Cela signifie tout à la fois expérience de soi dans la réflexion des soins maternels, mais aussi continuité et fiabilité de l'expérience du monde.

Si par malheur les soins venaient à être défaillants, ce qui signifie en nos termes une défaillance de la fonction transcendantale de la *chôra*, alors le nourrisson se trouve dans une situation de détresse absolue. Quand Winnicott qualifie la détresse d'un nourrisson qui perdrait le contact avec les soins maternels, il refuse le terme d'angoisse qui lui paraît trop insignifiant. Cette détresse extrême, infigurable, Winnicott l'appelle « *primitive agony* ».

> S'en aller en morceaux
> Faire une chute sans fin
> Mourir, mourir, mourir
> Perdre tout *espoir*[35] de voir
> le contact se rétablir[36].

Le *holding* est généralement traduit par « maintien », terme qui indique en quoi ce portage fait contact. Il peut s'agir bien sûr du bercement et du portage au bras, mais il existe des formes variées de pratiques de maternage dans l'ensemble de l'humanité. Cependant, il ne fait pas que soutenir, il fait le sol, appuie à la verticalité. La nature de ce sol est à la fois rythmique et tangible. Nous avancerons que la fonction de *holding* relève dans nos termes de la fonction de sol transcendantal telle qu'elle a été décrite dans notre analyse statique. Reste à comprendre pour nous comment ce sol est acquis pour l'individu. À ce propos, en 1966, Winnicott écrit à Donald Meltzer :

Votre référence à la fiabilité de la mère *interne* me tracasse vraiment. N'est-ce pas là une façon de penser un peu rapide ? Le fondement d'une

[35] Nous soulignons.
[36] D.W. Winnicott, *Le bébé et sa mère*, Paris, Payot, 1992, p.138.

structure psychique saine et stable est certainement à rapporter à la fiabilité de la mère interne, mais cette capacité est elle-même soutenue par l'individu. Il est vrai que les gens passent leur vie à porter un réverbère sur lequel ils s'appuient, mais quelque part au commencement il doit y avoir un réverbère qui tient tout seul, sinon il n'y a pas d'introjection de la fiabilité[37].

La fonction de *holding* est toutefois insuffisante pour mener à bien le processus d'individuation. Il faut lui ajouter celle d'*object presenting*. L'environnement parental « présente le monde à petite dose », écrit Winnicott. Cela signifie que, le plus ordinairement, l'environnement parental va répondre de moins en moins parfaitement aux besoins de l'enfant. Il va présenter des déphasages subtils dans la réponse donnée à ses besoins. C'est pour cette raison que Winnicott parle de soins suffisamment bons (*good enough*). Ces écarts relatifs vont progressivement permettre l'ouverture de ce que le psychanalyste appelle « aire transitionnelle d'expérience ». En effet, l'environnement parental va faire en sorte que les événements du monde ne fassent pas une effraction terrible dans la vie du nourrisson. Son rôle sera de tempérer les heurts de l'Histoire transcendantale du sujet. Tempérer les heurts ne veut pourtant pas simplement dire les atténuer ou les faire disparaître : il s'agit plutôt de ce que nous appellerons une fonction de *transduction*.

On peut isoler quatre moments constitutifs de la transduction, à savoir : 1.) l'environnement parental peut être pensé comme chair et comme giron, matrice de situation du moi préalable et de temporalisation en présence (prothèse transcendantale), qui 2) permet par transposition architectonique de coder l'expérience (institution symbolique), à savoir de présenter les objets ; 3.) il reste pourtant toujours une part de transcendance absolue physico-cosmique (un reste, un *hiatus*) (*cf.* plus bas) et 4.) dans le clignotement, il y a une confiance qui se crée silencieusement (sans origine assignable).

Nous avons introduit le concept de transduction que l'on pourrait qualifier de transcendantale pour rendre compte de ce qui a été appelé plus haut la déhiscence mutuelle du soi et du monde sous-tendue par l'environnement parental. C'est en effet l'environnement parental qui déploie l'aire *leiblich* ou le giron dans lequel seul une telle déhiscence est envisageable. Sans soins, nous l'avons déjà dit, le nourrisson meurt. Les soins opèrent ainsi une véritable transduction qui fait que, du point de vue du nourrisson, la vie n'est pas vécue comme une chute dans l'abîme, un engouffrement dans l'angoisse. Ce serait cependant une erreur d'envisager la transduction comme quelque chose qui aurait déjà quelque chose à sa

[37] D.W. Winnicott, *Lettres vives*, Paris, Gallimard, 1988, p. 215-216.

disposition pour le transmuer en giron. La transduction n'est pas une simple transformation d'un élément déjà donné dans un autre, il ne s'agit pas d'une transformation de positivités, mais elle est caractérisée par un écart irréductible dans lequel se loge une transcendance singulière, que l'on peut qualifier, en suivant Richir, de *physico-cosmique*[38]. Cette dernière n'est pas le monde *dans* lequel et *avec* lequel le nourrisson grandit, mais elle est une pure transcendance cosmique, un *hiatus* à jamais irréductible qui fait précisément que, dans la transduction, bien qu'elle soit *continue* – sinon elle ne saurait assurer un sol transcendantal suffisamment stable pour l'ipséité naissante – il reste des *déphasages* où quelque chose comme un sens se faisant peut se loger. Ces déphasages se présentent, du point de vue de l'observation de la relation nourrisson-environnement, comme des déphasages entre les besoins du nourrisson et les soins prodigués par l'environnement parental. L'enfant ne vit pas ces déphasages, s'ils relèvent de l'écart subtil amorcé par l'environnement. Il ne vit qu'une continuité d'existence « *going on being* » du monde et de lui-même. C'est pourquoi cet élargissement progressif de son champ d'existence et de sens se fait à son insu, l'humain entre en lui sans bruit. Ces déphasages peuvent ainsi se *transmuer* en lieux d'échanges qui sont des premières amorces de temporalisation/spatialisation et, plus tard, en phénomènes de langage. C'est donc parce qu'il reste un écart irréductible dans la transduction que des déphasages peuvent ensuite être transmués en lieux d'*échanges*. Richir décrit cette situation extrêmement complexe dans les termes suivants :

Dire que les déphasages, en eux-mêmes contingents, peuvent se convertir en échanges, c'est dire que des écarts en eux-mêmes sans autre signification que l'angoisse ou l'insatisfaction se muent en *distentions* (*diastaseis*) *rythmiques* où s'amorce, à tout le moins, du schématisme phénoménologique, et même du schématisme phénoménologique de langage, si les *phantasiai* « perceptives » du sein se mêlent rythmiquement, par condensations et dissipations, aux *phantasíai*-affections « à vide », si par exemple la succion du sein peut aussi bien s'échanger sans « catastrophe » avec le suçotement du doigt, de la main, de quelque autre « partie » de ce qui n'est pas encore le « corps propre » du bébé, ou d'un « objet choisi » comme transitionnel. Là s'élabore un rapport où l'écart (le déphasage) […] n'ouvre plus sur le gouffre de l'effondrement traumatique, sur la frénésie ou l'angoisse de l'auto-dévoration, mais, par sa transmutation en *diastasis* (l'une des origines de l'humanité), sur une aire transitionnelle où de l'*altérité* (qui n'est pas l'extériorité), infigurable ou très vaguement

[38] M. Richir, *Sur le sublime et le soi – Variation II*, Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie – coll. Mémoires des Annales de Phénoménologie IX, 2011, p. 143-145.

figurée, surgit et survit à sa destruction, constitue un *support* indifférencié, mais stable (ou relativement stable) au vivre […][39].

Les déphasages sont donc susceptibles d'être transmués en distentions donnant lieu à de possibles échanges et donc à des phénomènes de langage. Ces déphasages sont pourtant, à leur tour, rendus possibles par l'écart constitutif de la transduction, écart qui témoigne d'une transcendance absolue à jamais irréductible qui est celle du *cosmos*. Si le schématisme phénoménologique fait du sens et ne marche pas, pour ainsi dire, « tout seul et à l'aveugle », c'est précisément parce que l'écart de cette transcendance l'empêche de coïncider avec lui-même et ouvre ainsi à son « référent »[40]. Or c'est bel et bien cette transcendance qui permet de rendre compte d'un aspect fondamental de la confiance. Cette dernière ne se crée que silencieusement dans l'enjambement et dans la promesse de l'enjambement de l'écart et dans la transmutation des déphasages en distensions susceptibles d'accueillir du langage, donc du sens se faisant – aussi inchoatif soit-il.

Le plus important pour le développement adéquat de l'enfant est que certes, il ne tombe pas, mais que de plus la *chôra* survive à ces déphasages. Autrement dit, l'environnement porteur parental doit prêter sa *Leiblichkeit* avec la sécurité de celle-ci. C'est une part importante de la fonction de métabolisation propre à la transduction. Si les écarts introduits dans les soins ne sont pas autant de catastrophes, c'est que la *Leiblichkeit* parentale est une structure anti-sismique. L'environnement porteur fait en sorte que la terre ne se meut pas. L'enfant peut ainsi faire l'expérience de la rencontre de l'altérité, qui s'extériorise avec une sécurité toujours déjà donnée, mais sans l'enfermer dans un monde fini que l'on pourrait dire autistique. L'abîme du réel est toujours déjà, grâce à la préoccupation parentale et sa régularité, enjambé ou en promesse de l'être. La promesse qui se laissera progressivement expérimenter comme foi perceptive repose très concrètement sur la régularité des soins. De sorte que le temps empirique (du point de vue de l'observateur) rend possible la constitution du temps transcendantal, l'écart dans la réponse au *stimulus* physiologique ouvrant un espace d'attente, et nous le verrons, de création. Cet espace qui sera celui des premières effectuations de l'*ego* naissant s'appuie, du point de vue du nourrisson cette fois, non sur l'expérience du temps empirique, mais sur la sécurité donnée par la réminiscence et la prémonition transcendantales. Cette promesse silencieuse est engrangée (c'est le sens de l'introjection de

[39] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006, p. 281.
[40] A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011, p. 192.

la mère en psychanalyse), et cette introjection est force de confiance pour l'avenir.

Il faut encore dire un mot sur le statut phénoménologique de cette introjection de la confiance qui pourrait laisser penser que la confiance viendrait du dehors pour se loger au dedans. La confiance se situe, selon nous, dans ce que Winnicott appelle l'« aire intermédiaire d'expérience » qui est un espace potentiel :

> Cet espace potentiel […] repose sur [*its foundation is*] la confiance qu'a le bébé dans la mère telle qu'il l'*éprouve* pendant une période suffisamment longue à ce moment critique de la séparation entre le non-moi et le moi, à ce moment où l'établissement d'un soi autonome en est à son stade initial[41].

Ainsi, les phénomènes transitionnels tels que la confiance « contribuent simultanément à la réalité intérieure et la vie extérieure. Cette aire n'est pas contestée, car on ne lui demande rien d'autre sinon d'exister en tant que lieu de repos pour l'individu engagé dans cette tâche humaine interminable qui consiste à maintenir, à la fois séparées et reliées l'une à l'autre, réalité intérieure et réalité extérieure[42]. » Autrement dit, l'aire intermédiaire d'expérience a pour caractère d'être hybride. Elle apparaît pour l'enfant avec les premières « possessions non-moi » (objets transitionnels). Il est remarquable, du point de vue phénoménologique, que l'objet transitionnel est « trouvé-créé » par l'enfant. Il est à la fois offert par l'environnement et investi comme tel par l'enfant. Son statut – subjectif ou objectif – n'est pas décidable et c'est pour cette raison que, selon Winnicott, son statut est incontesté : il « […] n'est pas mis en question quant à son appartenance à la réalité intérieure ou extérieure (partagée), [il] constitue la plus grande partie du vécu du petit enfant. » On ne gagne donc pas la confiance, de même qu'on ne la crée pas *ex nihilo*. En effet, le statut trouvé-créé de la confiance relève de sa double appartenance, indécidable, à différentes strates architectoniques. La confiance est toujours et en même temps transcendantale, archaïque et empirique, actuelle.

Giron transcendantal, Leiblichkeit *et phénomènes de monde*

Le caractère *muet* de la confiance nous conduit à ses origines archaïques. Mais aussi à ses origines *leiblich*. On l'a vu, le giron, qui est l'ensemble *infant-in-care* est environnement *leiblich*, concrètement « fait » du maillage

---

[41] D.W. Winnicott, *Jeu et réalité,* Paris, Gallimard, 1975, p. 202.

[42] D.W. Winnicott, « Le passage de la dépendance à l'indépendance dans le développement de l'individu » (1963), dans *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement,* Paris, Payot, 1974, p. 47.

kinesthésique des soins. Toutefois, du point de vue du nourrisson, les soins parentaux relèvent de la transcendance physico-cosmique, ils sont en ce sens non-vécus comme effectuation d'une altérité parentale. Ils sont invisibles.

Il convient de remarquer que la gravité est absente *intra utéro*. Lors de l'accouchement, la gravité comme transcendance physico-cosmique serait brutalement imposée au nourrisson, si celui-ci n'était pas *immédiatement* porté, par les sages-femmes, par les parents. La gravité lui est donc, d'une certaine manière, épargnée par le biais des *habitus* kinesthésiques des soins concrets. L'environnement *leiblich* fait ici le sol matriciel, il tient lieu de prothèse de ce qui pourra devenir sol et tenue quand l'enfant grandira. Le bercement (dans les bras, sur le dos, en fonction de la culture) est par conséquent un exercice de rencontre avec la transcendance physico-cosmique de la gravité et du contact *leiblich* avec le corps portant. La rythmique dès lors comme jeu mutuel de la pesanteur et du portage est la matrice de l'espace transcendantal : comme sol et comme potentielle chute dans l'abîme. Il n'y aurait pas de portage en apesanteur. Dans le contact rythmique du corps parental et le poids du corps du nourrisson soumis à la pesanteur se découvre pour lui, à même le portage rythmique du bercement, un corps comme centre d'expérience. Le contact cutané est à ce moment-là le premier lieu.

Comment, à partir de la « cellule » environnement-nourrisson, le centre de gravité se déplace-t-il dans l'*ici* absolu d'une ipséité naissante ? L'*introjection* de la « mère suffisamment bonne », à savoir l'introjection du centre de la gravité en son corps naissant, prend ici un sens concret. La pesanteur vient s'appliquer peu à peu sur ce qui deviendra l'axe du corps, et en premier lieu sur l'axe vertébral[43] qui dès lors « tiendra » le corps vécu « tout seul », verticalement en position debout ou horizontalement en position couchée. Cet ici absolu doit ainsi être pensé comme axe et non comme point central. En effet, la fonction de sol transcendantal ne saurait fonder l'expérience sécure sans un corps qui s'*y tienne*. C'est le sens de la métaphore du réverbère que Winnicott adresse à Meltzer. Il y a donc bien « passage » ou « condensation » du giron comme sol transcendantal, premier système de lieu en quelque sorte prothétique, ou préalable, à la localisation d'un premier *ici* absolu « dans » le nourrisson et depuis lequel tout lieu s'originera. Cette « stance » première est donc le premier *ici* absolu, fait de kinesthèses, mais lui-même insituable, car il est à l'origine de tout là-bas, dès lors perceptible. Autrement dit, en tout lieu sera comme

[43] Il faudrait, à partir de là, parler des conséquences psychopathologiques de cette axialisation, par exemple dans l'hallucination cénesthésique et l'appareil à influencer décrits par Viktor Tausk.

« présupposé » l'*ici* absolu invisible en lui et pourtant indispensable, cellule du devenir.

Par conséquent, à partir du giron (point de gravité placé dans le mélange nourrisson-soin), l'*ici* absolu charnel de l'ipséité se constitue comme stance dans le monde, liée à une kinesthèse qui reste en fonction (*fungierend*) dans les autres kinesthèses de sa chair. Il s'agit en quelque sorte d'une kinesthèse « de base », d'une kinesthèse originaire ou d'un premier espace depuis lequel toute confiance ou toute chute pourra prendre corps. Autrement dit, la kinesthèse originaire, de gravité, est prise dans toute kinesthèse actuelle, et reste par là imperceptible. Elle est en effet inactuelle, relève du fond, ou plutôt des « tréfonds » insondables du soi. Nous entrons là dans un problème inouï : inactuelle, cette kinesthèse n'en est pas moins en fonction dans toute actualité kinesthésique. Immémoriale, elle est, selon la terminologie de Richir, « virtuelle » ou « transpossible » – dépassant même toute logique de potentialité et d'actualité. Elle est la trace d'un déplacement qui n'a jamais eu lieu (car il n'y avait encore, en toute rigueur, « personne » pour qu'il ait pu avoir lieu). L'introjection ainsi pensée ne relève donc pas d'une dimension spéculaire, mais d'un mouvement *leiblich*, mille fois répété de manière fiable. Il y a là, comme dit Levinas, un « nœud » qui se noue dans la chair ; un chiasme se produit d'où apparaît un ici situant[44]. On a là une première ébauche ipséique, ou en termes richiriens, « proto-ontologique », qui reste étrangement « active » dans l'actualité de la présence et qui la soutient silencieusement. Il nous faut encore décrire plus avant le rôle de la transcendance absolue physico-cosmique comme phénomène de monde en devenir dans la genèse de la confiance.

Comme nous le disions, la confiance est le témoin phénoménologique directement attestable à même l'expérience ordinaire, c'est-à-dire dans l'actualité de la présence, de l'immémorial enfoui des premiers phénomènes de mondes, rencontrés très concrètement dans les soins apportés et dans la sécurité de l'ensemble pré-individuel *infant-in-care*.

La transcendance absolue physico-cosmique est pré-schématique mais se fera, grâce aux soins, support des premières schématisations hors langage, qui deviendront des phénomènes de monde, ou encore des *Wesen* sauvages. Un autre exemple significatif pourrait être celui du rythme nycthéméral de l'enfant ou de la temporalité introduite par la faim et la satiété. Ces rythmes relèvent du champ physiologique comme transcendance absolue physico-cosmique qui n'est pas seulement « au dehors », comme la gravité pouvait nous le laisser penser, mais également

[44] « Nœud gordien du corps – les extrémités où il commence ou finit, sont à jamais dissimulées dans le nœud indénouable, commandant dans la noèse insaisissable sa propre origine transcendantale », E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* Paris, Le livre de poche, 1978, p. 123.

dans l'intérieur du corps empirique. C'est ce rythme cependant qui par transduction deviendra rythme kinesthésique premier du tout concret « *infant-in-care* ». La faim est cependant pour le nourrisson un phénomène transcendant, car encore expérimentable comme phénomène interne faisant suite au manque de nourriture. Si l'environnement répondra initialement à la faim de façon immédiate, créant pour le nourrisson l'illusion créatrice, des écarts s'institueront, laissant l'enfant dans l'attente de la satisfaction. L'enfant peut reposer dans l'attente parce qu'il a « introjecté » la promesse que sa détresse sera soulagée, c'est-à-dire *enjambée* à chaque fois, sans jamais être rompue. Les soins produisent artificiellement une continuité d'être (*going-on-being*[45]) en introduisant paradoxalement ces écarts rythmiques. La « temporalité » primordiale, du point de vue de l'observateur, n'est pas encore à comprendre comme une série temporelle continue, il s'agit plutôt d'une série discrète (à cause des « écarts ») qui doit être *rendue* continue précisément par l'enjambement de l'écart. Si la série restait discrète, il y aurait danger que l'abîme s'ouvre à partir d'un écart. L'enjambement trace une proto-temporalité à base de phénomènes de monde. La promesse de l'enjambement de l'écart se déploie, dans les cas heureux, sous un double horizon temporel. Elle est liée à la fois à un futur transcendantal entre-aperçu dans une *prémonition transcendantale* – celle qu'on va continuer à être – et à un passé transcendantal corrélatif d'une *réminiscence transcendantale,* celle d'avoir survécu à l'écart entre besoin et soin. La fonction de sol ne tient que comme tendue entre ces deux pôles proto-temporels, se situant comme la condition de toute temporalisation en présence. Il y a quelque chose qui tient ensemble la réminiscence et la prémonition. Ce qui les tient, c'est la cohérence qui s'appuie sur le jeu du schématisme et de l'affectivité. Il s'agit du contact primordial entre le schématisme et l'affectivité. La confiance se déploie ainsi dans une « présence sans présent assignable[46] » avec les horizons du passé et du futur transcendantaux[47].

---

[45] D.W. Winnicott, « The Theory of the Parent-Infant Relationship », dans *Int. J. Psycho-Anal.*, 1960, 41, p. 585-595.

[46] C'est ainsi que Richir caractérise la temporalisation des *phantasíai* dans *Phénoménologie en esquisses* (M. Richir, *Phénoménologie en esquisse, nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000). Par là, il faut entendre une temporalisation qui n'est pas encore instituée comme un écoulement des présents, mais qui se fait en tant que cohésion des rétentions et des protentions mutuellement transpassibles et transpossibles (Maldiney) sans aucun moment positivement donné dans lequel on pourrait les ancrer.

[47] À ce propos, nous pouvons citer une formulation extrêmement dense, mais qui résume le propos de ce qui précède : « Seule la diastole différencie en effet le passé transcendantal proto-ontologique du futur transcendantal proto-ontologique qui vienne habiter la non coïncidence à soi du schématisme, et c'est cette 'différence' (qui ne l'*est* que par le proto-ontologique, par la 'vie' de l'affectivité) qui constitue le 'monde' des phénomènes-de-

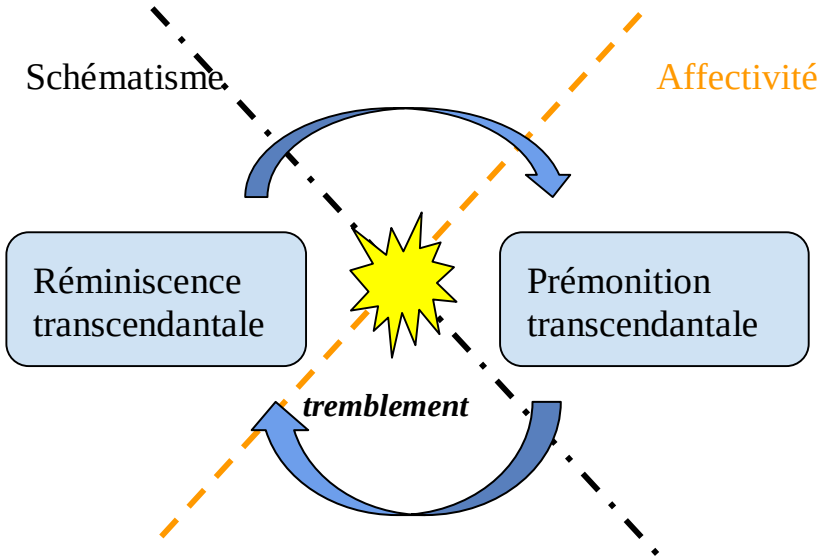

fig. 2 : Structure transcendantale de la confiance comme enjambement de la non-coïncidence phénoménologique du sol transcendantal. Le tremblement qui est donc aussi le « site » (l'épicentre) du contact entre l'affectivité et le schématisme. Du point de vue « géologique », il s'agit d'un « ici absolu » qui n'est pas un point géométrique. Du point de vue temporel, c'est une « présence sans présent assignable ».

Si, avec Husserl, nous envisageons la confiance comme reposant sur la stabilité d'un sol transcendantal, comme *Ur-Arche*, nous devons désormais considérer ce sol comme susceptible de tremblements. C'est paradoxalement parce qu'il y a des « tremblements de terre » que l'on éprouve que « la terre ne se meut pas ». Ces tremblements ne sont rien d'autre que l'horizon transcendantal de phénoménalisation propre à la *Lebenswelt* naissante du nourrisson et qui sera indispensable à leur croissance mutuelle. Les tremblements sont ainsi des conditions de possibilité de la phénoménalisation des phénomènes de monde. Si la terre tremble, c'est bien parce qu'il y a des ressauts (à enjamber) du jeu proto-ontologique schématisme / affectivité. Ces arrêts du schématisme ne sont cependant pas proprement vécus, car eux-mêmes ineffectuables, mais laissent la place à l'ouverture, à la transpassibilité. Donc, la terre (sol transcendantal) tremble, mais ne se renverse pas. C'est là le paradoxe qui,

monde, la proto-présence ou la phase de monde, elle-même en écart par rapport au sens et à sa question infinie », M. Richir, *Sur le sublime et le soi – Variation II*, p. 145.

du point de vue de l'adulte, gardera une trace dans la dialectique de la familiarité et de l'étrangeté.

CONCLUSION

Comment se fait-il que j'aie confiance dans le monde ? En quoi celui-ci est-il habitable, et comment se fait-il qu'il puisse être relégué dans le fond de mon expérience perceptive ? Que se passe-t-il pour la personne souffrant de schizophrénie qui perd cette accointance ? Que reste-t-il de cette confiance, quand le monde ne tient pas sa promesse de sécurité et de continuité vécue (par exemple dans le *trauma*) ?

La confiance est le plus souvent seulement *en fonction* dans l'expérience, elle exerce ses effets depuis sa virtualité non-positionnelle. La tâche qu'on s'est donnée était d'ouvrir le champ des virtualités, le champ phénoménologique archaïque, dans lequel une description phénoménologique de la confiance est possible. Cette description ne peut cependant pas être « purement » phénoménologique, et certainement pas dans le sens de la phénoménologie husserlienne. Par conséquent, la confiance, pensée dans sa dimension transcendantale, n'est pas un attribut psychologique du Moi ou même de l'*ego* transcendantal, mais un caractère de la corrélation. « C'est parce que je crois au monde et aux choses d'abord, que je crois à l'ordre et à la connexion de mes pensées[48] », affirmait Merleau-Ponty, et ce paradoxe était au cœur de notre premier temps méthodologique, l'*analyse phénoménologique statique* de la confiance. Dans ce champ, on n'a plus affaire à des phénomènes qui dépendent d'une conscience transcendantale déjà instituée, mais c'est bel et bien un champ asubjectif qui s'ouvre au regard. Il était donc nécessaire d'opérer une *épochè* radicalisée qui s'est présentée, d'une manière paradoxale, comme une mise hors circuit de tout *ego*, fût-il transcendantal, pour penser le monde et l'ipséité dans leur coalescence d'avant l'institution de l'*a priori* de la corrélation. C'est ainsi que nous avons mis au centre de nos recherches la cohérence de l'*a priori* de la corrélation en deçà de la scission (instituée) *ego*-monde. De là, ont pu se dégager trois strates architectoniques : 1.) *La foi perceptive* : Celle-ci est une foi accordée au monde et aux choses, elle s'est présentée comme une figure première de la confiance, clignotant avec la possibilité de sa perte. 2.) *Le sol transcendantal* : Cette foi n'est cependant pas possible sans un sol transcendantal qui permet précisément d'habiter le monde et être chez soi dans le monde. 3.) La *cohérence transcendantale* qui fait référence à la co-originarité du monde et du soi, et

[48] M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 75.

qui est l'assise de la confiance et de l'habitation possible du monde et l'extension du domaine de l'expérience. L'analyse phénoménologique statique s'est ici trouvée confrontée à ses limites de possibilité et d'effectuabilité. Nous nous situions en effet à la lisière du champ phénoménologique et de ceux, obscurs et sauvages, du physiologique, du cosmologique et du champ de la transcendance absolue physico-cosmique.

Comment peut-on gagner la confiance ? Nous sommes arrivés au constat d'une cohérence primordiale dans l'*a priori* de la corrélation, mais le statut de cette cohérence est resté énigmatique, car elle est foncièrement anonyme et muette. Il était donc nécessaire de procéder à une *analyse phénoménologique génétique* de cette cohérence et de la confiance qui s'y rattache. C'est en ce sens que nous avons proposé de décrire 1.) l'*Histoire transcendantale de la confiance*, en partant, dans un premier temps, des analyses de Husserl sur le moi préalable et ses conditions intersubjectives (*hylè*, affectivité). Il s'est cependant avéré que le rôle de l'environnement parental *leiblich* était d'une importance vitale pour la description de ce champ phénoménologique primordial. 2.) Ce champ d'abord indifférencié du point de vue du nourrisson est le *giron transcendantal* qui est fait de l'ensemble de l'enfant et des soins qui lui sont concrètement apportés. C'est ce que n'a pas cessé de souligner Winnicott, en insistant sur le fait qu'un bébé n'existe pas, mais que chaque fois qu'on essaie de décrire ce qu'est un nourrisson, nous décrivons, en réalité, une relation, à savoir celle du nourrisson-environnement porteur ou, dit d'une manière plus brève, celle du tout-concret « *infant-in-care* ». 3.) L'introduction par l'environnement parental d'écarts subtils dans la manière de soigner l'enfant ouvrira le champ d'une aire transitionnelle de l'expérience marquée par la sécurité. À partir de là, se dégage le statut transcendantal du giron dans lequel nous assistons à une déhiscence mutuelle de l'ipséité charnelle et du monde à l'horizon de la transcendance absolue physico-cosmique.

Or, d'un point de vue méthodologique, un problème difficile sous-tend toutes ces analyses. Si nous avons rencontré la nécessité d'en venir à l'observation des soins concrets pour décrire les conditions de possibilité de l'Histoire transcendantale du sujet et de la confiance, cette méthode relève d'une phénoménologie bizarre – à la fois transcendantale et concrète. La description de la manière dont la mère porte son enfant au bain, réalisant empiriquement les conditions transcendantales de la continuité de l'expérience du nourrisson (sans heurts), offre un exemple de cette méthode. Ce dernier est dans l'ignorance de ce qui lui est épargné (double dépendance). Il s'agit donc à chaque fois : 1.) de repérer les transpositions (architectoniques) entre différentes strates (hors langage, en langage), une analyse qui est désormais classique grâce à Richir, et 2.) de repérer les transpositions de perspective phénoménologique dans l'analyse : non

seulement celle du sujet observateur, le phénoménologue, mais aussi celle du nourrisson, par le biais de l'analyse génétique, celle des parents, donc de l'adulte qui a été enfant (immaturité phénoménologique). En raison de la coalescence du champ transcendantal (du point de vue du nourrisson) et du champ factice (du point de vue de l'observation empirique des soins), il y a une tension constante entre les deux voies d'accès à l'analyse de la confiance, mais c'est une tension productrice et féconde qu'il faut assumer. Il n'y a pas ici de phénoménologique pur, mais toujours un mélange impur entre le factice et le phénoménologique. De futures recherches devront être conduites dans le repérage de ce qui reste comme trace ou comme « fossile phénoménologique » du giron transcendantal dans la vie d'adulte[49].

[49] Nous remercions Charlotte Hedoux et Mathilde Bois pour leurs relectures attentives et critiques.

L'apodicticité relative de l'existence du monde et le primat de la concordance de l'expérience

GEORGY CHERNAVIN

Cette contribution[1] se divise en deux parties inégales par rapport à son contenu aussi bien que par rapport à l'approche d'un problème.

La première section est une sorte de glose d'un manuscrit husserlien dédié à la problématique de l'apodicticité de l'existence du monde. Je vais montrer comment la doctrine de l'« apodicticité relative » se base sur la concordance de l'expérience (sur la parallélisation de l'être du monde avec l'expérience concordante, sur l'observation de la prédonation de la concordance, sur la constatation du fait de la concordance actuelle, sur la présomption du prolongement infini de la concordance).

Cela va me permettre de problématiser dans la deuxième section le « primat de la concordance » qui est, à mon avis, caractéristique de l'approche de l'expérience que l'on trouve dans la phénoménologie husserlienne. Je vais proposer une suspension de ce primat par une opération méthodique de mise en flottement entre la concordance et la discordance ; par là je voudrais radicaliser certaines tendances (que l'on pourrait déjà voir chez Husserl), s'attachant plus à l'esprit qu'à la lettre de sa phénoménologie.

Dans les considérations finales, j'essaierai d'examiner les conséquences d'une telle suspension pour la doctrine husserlienne de l'apodicticité relative de l'existence du monde.

« L'APODICTICITÉ RELATIVE » DE L'EXISTENCE DU MONDE ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA CONCORDANCE DE L'EXPÉRIENCE

Le caractère ambigu de la doctrine husserlienne de l'apodicticité de l'existence du monde se montre par exemple dans la phrase suivante : « L'existence de monde porte en soi quelque chose d'apodictique (*Die*

[1] Georgy Chernavin, National Research University Higher School of Economics. Cette recherché a été pos grâce au soutien de la Russian Foundation for Basic Research (Project № 18-011-00912 « The Phenomenological Concept of the World », 2018).

Weltexistenz hat etwas von Apodiktizität in sich) [Hua XXXIX, p. 236][2]. » L'inexactitude de la formulation husserlienne « quelque chose d'apodictique (*etwas von Apodiktizität*) » pourrait donner l'impression au lecteur de l'incapacité du fondateur de la phénoménologie à saisir le caractère précis de cette apodicticité. Dans la première partie de cet article, je vais essayer, pour éviter cette impression, de décrire d'une façon plus détaillée ce caractère, me basant sur l'idée, que l'on trouve dans les manuscrits husserliens des années 1920 et 1930, d'une apodicticité spécifique de l'existence du monde, dite « apodicticité relative ».

Cette expression paradoxale (qui est bien entendu un oxymore) apparaît dans les manuscrits de travail de Husserl, surtout dans le manuscrit *B I 13* que l'on discutera ici. Tout d'abord, pour éviter les équivoques possibles, je dois souligner qu'il ne s'agit pas de l'apodicticité absolue de ce monde empirique facticiel, mais d'une présomption de l'apodicticité de l'existence du monde en tant que structure de la phénoménalité, une structure qui est dépendante de la concordance continuelle de l'expérience, relative à cette dernière. Dans son exposé *L'apodicticité de l'expérience de monde et sa signification pour la philosophie de Husserl*, le chercheur hongrois Peter Varga a bien résumé l'argumentation husserlienne (que l'on trouve, par exemple, dans les textes n° 27-29 de Hua XXXIV) comme suit :

1.) La dissipation d'un monde donné est toujours possible, 2.) mais cela appartient à la structure transcendantale de la subjectivité de toujours constituer le monde (c'est-à-dire la rupture de la constitution du monde n'est jamais possible qu'à la base d'une nouvelle constitution du monde). 3.) Un monde existant apodictiquement [dans le sens de l'apodicticité absolue, non relative, G. Ch.] serait indépendant du monde donné perceptivement (*wahrnehmungsmäßig*), mais ce serait là un non-sens phénoménologique[3].

Je dirais que du point de vue phénoménologique, l'apodicticité spécifique propre au phénomène « monde » (dite « apodicticité relative ») ne se base pas seulement sur la donation perceptive, mais aussi sur le caractère même de l'expérience dans son sens large (y compris le ressouvenir, l'imagination, le rapport aux idéalités, etc.) qui est le suivant : toutes les formes contradictoires par rapport à la synthèse, les ruptures de l'unité de l'expérience, amènent à la fin au système de la concordance.

---

[2] C'est également un visage quelque peu bizarre de cette doctrine. Est appelé « apodictique » ce qui ne peut en aucun cas être autrement. Il est impossible que quelque chose soit « un peu » ou « partiellement » apodictique.

[3] P.A. Varga, « 'Die Möglichkeit des Nichtseins des Weltalls' (Hua XXXV, p. 69) – Die Apodiktizität der Welterfahrung und ihre Bedeutung für Husserls Philosophie », Conférence tenue le 16 octobre 2009 à l'occasion d'un atelier organisé par les Archives Husserl de l'Université de Köln, p. 9.

La forme essentielle invariante du monde de l'expérience consiste dans la certitude présomptive, dans l'idée qui est valable pour nous, l'idée selon laquelle la concordance de l'expérience se prolonge *in infinitum*[4]. Cette idée d'une expérience valable dans sa concordance est pour Husserl le corrélat de l'existence du monde[5]. Le monde concordant a sa validité en tant que sol stable pour les modalisations ou pour les corrections, Husserl soulignant que la concordance précède la discordance comme l'être précède l'apparence [Hua XXXIX, p. 405][6]. La synthèse de la concordance s'effectue en tant que règle originaire de l'organisation, de la stabilisation et de la correction de l'expérience qui va se solidifier dans la forme de la réalité effective. Cela permet à Husserl d'affirmer : « l'être réal-effectif[7] se constitue originairement par concordance de l'expérience » [Hua I, § 48, p. 135 ; *cf*. Hua XXXIX, p. 238]. La glose (*Auslegung*) de la concordance de l'expérience montre que « l'étant » signifie « ce qui vient à la concordance[8] ». Ainsi, il y a chez Husserl une *parallélisation* spécifique de la concordance avec l'être du monde et du tas, du monceau (*Gewühl*) des données sensorielles avec la non-existence du monde[9]. On pourrait voir les

[4] « Es ist offenbar, dass diese an sich wahre Welt nichts Anderes ist als die uns in präsumtiver Gewissheit geltende Idee einer für jedermann einzeln und gemeinschaftlich so erfahrbaren Welt, die in solcher Einstimmigkeit in infinitum erfahren wäre und erfahren sein würde und … dass nie und nimmer Unstimmigkeiten hervortreten würden, nie und nimmer die Subjekte geneigt wären, als seiend Geltendes und bisher Bewährtes in der Weise von Schein zu durchstreichen », Hua XXIX, p. 283.

[5] « Die bisherige Erfahrung war freilich vielfach unstimmig, aber jede Unstimmigkeit löste sich in Einstimmigkeit wieder auf durch einen motivierten Wandel der Apperzeptionen, die rückgreifend eine Wandlung der früheren und früher rechtmäßig motivierten Apperzeptionen motivierten. So kann es auch weiter sein, aber es gilt in rechtmäßiger Motivation die Idee einer endgültig einstimmigen Erfahrung ; mein Bewusstsein steht damit unter einer unverbrüchlichen Regel möglicher absoluter Einstimmigkeit all meiner Erfahrungsapperzeption ; sie ist das Korrelat der Existenz dieser Welt », Hua XIV, p. 95.

[6] Une fois effectuée l'*épochè* phénoménologie, il ne s'agit pas de la postulation dogmatique de l'être, mais plutôt de la constatation de sa priorité par rapport à l'apparence, de la priorité dans l'ordre de la fondation.

[7] Pourrait-t-on dire dans ce cas, que cette apodicticité relative et la thèse générale sur la réalité effective du monde ont la même origine ? On voit quelle est la corrélation entre le caractère de l'apodicticité du monde et la thèse générale de l'attitude naturelle, la corrélation qui passe par la concordance et l'autocorrection constante de l'expérience.

[8] « …was ‚Seiendes' meint, ist immer und notwendig nichts Anderes als – soweit zu Einstimmigkeit korrigierte Erfahrung reicht – Bewährtes und in weiteren Korrekturen zu Bewährendes und, soweit Leben als erfahrendes je reichen wird, immer wieder ebenso : mit dem Sinn ‚so weit die bis dahin zur Einstimmigkeit gebrachte Erfahrung reicht, Bewährtes und zu Bewährendes unter Korrektur' », Hua XXXIX, p. 726.

[9] « Aber muss ich mich, mich als Ego, das einstimmig Welt erfährt, variierend, muss ich mich an diese Einstimmigkeit der Erfahrung binden und kann ich mich nicht als Ich meines immanenten Lebens so abwandeln, dass ich ein bloßes Ich wäre mit einem Gewühl von Empfindungsdaten, unter dem Gesetz der Passivität (immanente Zeitlichkeit und

indices les plus remarquables de cette parallélisation dans l'expérience de pensée (*Gedankenexperiment*) de la dissipation ou de la néantisation du monde, mentionnée par Peter Varga.

Je propose de traiter brièvement de la parallélisation en question (qui devient plus visible dans ce célèbre *Gedankenexperiment* husserlien) et d'étudier ses conséquences pour la doctrine de l'apodicticité de l'existence du monde, puis de revenir à la thématique de la certitude présomptive de la continuation de la concordance, aussi bien qu'à la problématique de la dominance de la concordance par rapport à la discordance, au conflit.

La parallélisation de l'être du monde avec l'expérience concordante et du non-être du monde avec des ruptures de la concordance

On pourrait reformuler la *parallélisation* de l'être du monde avec la concordance et, respectivement, du non-être du monde avec la discordance de l'expérience d'une autre façon, en termes de *corrélation.* Autrement dit, 1.) l'existence du monde en tant qu'une réalité effective et 2.) la non-existence du monde en tant qu'apparence transcendantale [Hua VIII, p. 53] (apparence au lieu d'être du monde, l'apparence produite par la subjectivité transcendantale pour s'aveugler elle-même) sont les cas extrêmes qui ne sont pas, à proprement parler, données dans notre expérience – dans le premier cas, c'est un idéal approximatif, dans le deuxième cas, c'est une fiction ; mais dans notre expérience, on dispose quand même de leur corrélat : ce sont, respectivement, 1.) la présomption que la concordance de l'expérience va se prolonger *in infinitum* et 2.) la possibilité ouverte de la rupture de la concordance ou de sa dissipation. Husserl est bien conscient que le non-être du monde est une fiction, que l'on n'a pas cette expérience, mais c'est pour lui une *fiction utile*, un moyen de mettre le phénomène du monde en « bougé[10] », un outil de la description de la concordance de l'expérience du monde et de « l'apodicticité relative » de son existence.

D'abord, je voudrais analyser d'une façon plus détaillée la corrélation entre l'existence du monde en tant qu'une réalité effective et la présomption que la concordance de l'expérience va se prolonger *in infinitum*. Puis, je voudrais me référer à la corrélation husserlienne [Hua VIII, p. 391] entre la possibilité fictive de la non-existence absolue du monde que l'on connait, la possibilité qu'il n'est plus qu'une apparence transcendantale

---

Assoziation) stehend, aber so, dass sich keine Leiblichkeit für mich, keine orientierte Natur etc. konstituierte ? Keine Welt schließlich ? […] [Ist es denkbar, dass] nicht mehr Einstimmigkeit der Erfahrung sich lebendig restituierte, alles sich in ein Gewühl auflöste ? So komme ich wieder zurück auf die Betrachtungsweise der „Ideen" und auf die Möglichkeiten, die dort als gültige Möglichkeiten angesetzt waren », *ibid.*, p. 227-228.

[10] Si on utilise l'expression de Marc Richir.

(*transzendentaler Schein*) [Hua VIII, p. 53] et la possibilité ouverte de la dissipation de la concordance de l'expérience de monde en chaos (*Gewühl*) des impressions [Hua XVI, p. 288].

La réalité effective et la concordance

On peut affirmer, avec Husserl, que l'idéal de la « réalité effective » est dérivée de la stabilité de la concordance (*Einstimmigkeit*) de l'expérience, que le « monde vrai » est une idée établie par le mouvement de confirmation (*Bewährungsgang*) de cette concordance [Hua VIII, p. 479-480]. Le sens du réal est constitué dans la persistance de la concordance, comme le formule Husserl : « quelque chose de réal, c'est-à-dire quelque chose d'identique dans des expériences concordantes (*ein Reales*, *d.i. ein Identisches einstimmiger Erscheinungen*) » [Hua XXXV, p. 440].

La thèse de l'existence du monde comme « réalité effective » (que l'on connait sous le nom de la thèse générale de l'attitude naturelle) est dérivée du fait d'avoir un phénomène « monde » dans l'expérience concordante. Le fait que cette thèse – « 'le' monde est toujours là comme réalité effective (*'die' Welt ist als Wirklichkeit immer da*)[11] » – soit « naïve » du point de vue phénoménologique ne signifie pas qu'elle soit totalement fausse : dans cette thèse sont implicitement constatés les traits caractéristiques de l'expérience, les traits qui sont cachés devant la postulation dogmatique de « l'objectivité ». Il s'agit de déchiffrer le sens impliqué dans la thèse générale de l'attitude naturelle et de reconstruire une autre thèse, une thèse phénoménologique qui porterait sur le rapport de l'expérience au monde ; pour ce faire, il faut réinterpréter phénoménologiquement le sens 1.) du « monde (*Welt*) », 2.) de la « réalité effective (*Wirklichkeit*) » et 3.) du « toujours là (*immer da*) ». On pourrait la formuler comme suit : *le phénomène « monde » est toujours présupposé (prédonné, constaté en tant que fait et anticipé) en tant qu'horizon (total et unitaire) des expériences concordantes.* Le sens de l'existence du monde comme « réalité effective » est constitué par la prédonation, par la présence actuelle et l'anticipation de la concordance de l'expérience.

Ces figures de la concordance vont être cruciales pour notre interprétation de l'apodicticité relative de l'existence du monde. Mais, avant que l'on ne passe à l'interprétation plus précise de ces trois moments, je propose de traiter le revers de la corrélation entre l'existence du monde et la concordance : la corrélation entre la possibilité fictive de la non-existence absolue du monde et la possibilité ouverte de la dissipation de la

[11] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 2008, p. 95. P. Ricœur traduit « *Wirklichkeit* » par « réalité », mais il faudrait plutôt utiliser le terme « réalité effective », *cf*. Hua III/1, p. 61.

concordance de l'expérience.

L'apparence transcendantale et la discordance

La distinction sur laquelle nous allons nous appuyer est celle entre le « *néant absolu* » [Hua XVI, p. 288] ou le « *pur néant* » [Hua VIII, p. 55] qui ne pourrait jamais se donner à nous dans le cadre de l'écoulement de l'expérience (parce qu'il n'y a *per definitionem* rien à donner, ni d'écoulement, ni d'expérience) et le « *néant relatif*[12] » qui pourrait se présenter hypothétiquement dans le cadre du monde chosal en tant que cohue non-distinguée de *data* sensibles.

D'abord, par rapport au premier cas : l'existence du monde est « absolument hors de doute » [Hua VIII, p. 54], sa non-existence n'est pas une possibilité réale mais une possibilité simplement idéale (*bloße ideale Möglichkeit*) ; par ailleurs, c'est une « possibilité vide, sans fondement, une possibilité en l'air (*wüste, grundlose, aus der Luft gegriffene Möglichkeit*) » [Hua XVI p. 290, tr. fr. p. 340]. Mais, tout de même, cette possibilité simplement idéale, « la proposition que ce monde est un pur néant », « est compatible avec notre certitude perceptive de l'existence du monde, qui est empiriquement indubitable » [Hua VIII, p. 54-55, tr. fr. p. 75]. Il faut davantage mettre l'accent sur cette « compatibilité » (d'abord soulignée dans le texte par Husserl lui-même). Dans quel cas le non-être est-il compatible avec la certitude présomptive de l'être ? J'interpréterais cette compatibilité dans le sens de l'état du flottement entre l'être et l'apparence, qui est spécifique pour les apparitions (j'y reviendrai plus loin). On sait que Husserl s'est solidarisé avec la fameuse thèse de Herbart : « autant [il y a] de l'apparence, autant [il y a] d'indication de l'être[13] » qu'il a souvent citée [par exemple Hua I, p. 105 ; Hua IX, p. 387 ; Hua XXXIV, p. 332 ; Hua XXXIX, p. 235, etc.]. Donc, même l'apparence transcendantale n'est en fin de compte pensable qu'à travers telle ou telle sorte d'être, elle peut donc seulement être traitée à partir de son corrélat, à partir du « *néant relatif* ». Le seul sens du traitement de cette possibilité de l'apparence transcendantale serait de montrer l'état indéfini entre être et non-être qui est le mode « d'existence » propre aux apparitions. C'est seulement en ce sens que l'acceptation de la possibilité simplement idéale de l'apparence transcendantale (*transzendentaler Schein*) pourrait être productive et avoir une fonction structurelle dans la description des phénomènes.

[12] Husserl n'utilise pas l'expression « néant relatif », mais il parle de cohue (*Gewühl*) des impressions, qui fonctionnent comme substitut empirique du « néant absolu » ou du « pur néant », qui le représentent, d'autant que le « néant absolu » ne peut jamais nous être donné.
[13] *Cf*. J. F. Herbart, *Sämtliche Werke*, vol. 8, K. Kehrbach (éd.), Langensalza 1893, p. 53 : « Wieviel Schein, soviel Hindeutung aufs Seyn. »

Le deuxième cas est aussi hypothétique, mais peut-être plus intéressant, dans la mesure où il est davantage lié à l'écoulement concret de notre expérience : c'est un cas de l'expansion d'une discordance partielle de l'expérience qui peut être pensé à la base des ruptures de la concordance que l'on connaît. La considération de ce cas fait apparaître un autre « état du flottement » propre aux phénomènes de la conscience, qui pourrait être utile dans la description de la structure concordante de l'expérience : il s'agirait alors de montrer l'état intermédiaire entre la concordance et la discordance, état qui est aussi crucial pour la constitution des apparitions. La considération de la dissipation totale de la concordance de l'expérience est comparable avec la fiction utile de la « néantisation du monde » qui devrait mettre en « bougé » la structure fixe de la réalité effective. Le traitement des ruptures radicales et de la discordance pourrait alors montrer la genèse de la concordance qui est impliquée dans chaque apparition. Comme on l'a vu, la dissipation de la concordance est un corrélat empirique de la possibilité fictive et simplement idéale de la néantisation du monde dans sa totalité. Maintenant, essayons de voir comment le traitement de cette problématique a amené Husserl à l'idée de l'apodicticité relative de l'existence du monde.

À travers l'exemple du développement de l'expérience de la pensée de la dissipation et de la néantisation du monde (*cf*. le § 84 de *Chose et espace*, le § 49 des *Idées I*, les Leçons 33-34 de *Philosophie première* ainsi que plusieurs manuscrits tardifs), on peut bien remarquer qu'à la fin des années 1920 et au commencement des années 1930 ont eu lieu certaines transformations du statut de cette expérimentation. Dès le début, la continuation de l'expérience sous la forme de la concordance universelle était traitée en tant que présomption, la non-existence du monde ayant toujours été pensable [Hua V, p. 153]. Dans le cours *Chose et espace* (1907) cet argument vise encore à montrer la facticité irrationnelle de l'existence du monde. Dans les *Idées I* (1913) le sens méthodique de cet argument consiste déjà à souligner la priorité du fait originaire « je suis » et de son apodicticité par rapport au monde, par rapport à son incertitude et sa modalisabilité (*Modalisierbarkeit*). Dans les années 1920 et 1930 (dans *Philosophie première* et certains manuscrits de travail), cette expérimentation mentale – qui marque l'augmentation de l'importance de l'apodicticité de l'existence du monde, laquelle va s'appuyer sur le « primat de la concordance » (j'y reviendrai dans les pages qui suivent) – est pensée à nouveaux frais. L'expérience de la pensée de la dissociation de la concordance de l'expérience n'est plus utilisée comme argument contre toute apodicticité de l'existence du monde[14], mais plutôt comme un moyen

[14] P. A. Varga, référence citée, p. 8.

de la description de la cohérence de l'expérience. Ce changement du statut de l'argument de la dissipation du monde a aussi de l'influence sur la formation de la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde. La possibilité fictive, la possibilité simplement idéale de la néantisation du monde, concrétisée par la possibilité d'une dissipation totale de la concordance de l'expérience, montre les limites de l'apodicticité absolue qui ne peut être attribuée à l'existence du monde. Mais dans la situation même de *l'accomplissement* de cette expérience de pensée (*Gedankenexperiment*), on trouve des structures universelles qui peuvent être repérées – à savoir les structures de la prédonation, de la présence actuelle et de l'anticipation de la concordance (*cf*. la section suivante).

L'argument de la néantisation ou de la dissipation du monde montre que l'apodicticité de l'existence mondaine est une « apodicticité sous condition » (sous la condition du prolongement de la concordance), étant donné que le retrait de la concordance suspendrait l'apodicticité. L'univers en tant qu'« objet » de l'« expérience universelle[15] » porte, d'une façon analogue aux expériences particulières, le caractère de « l'apodicticité relative », relative par rapport à la concordance qui a déjà eu lieu, à la concordance actuelle et à la concordance à venir[16]. À la base des trois aspects de la parallélisation de l'existence du monde et de la concordance de l'expérience, impliqués dans le « toujours là » de la réalité effective (la prédonation de la concordance, la facticité de la concordance, la présomption du prolongement de la concordance) on pourrait repérer trois composantes de l'apodicticité relative : l'apodicticité historique, le fait apodictique et l'anticipation apodictique.

À présent, je propose de traiter successivement de ces trois moments de l'apodicticité relative de l'existence du monde par leurs rapports avec la problématique de la concordance de l'expérience. Je dois prévenir que la problématique de la facticité de la concordance et du « fait apodictique » me semble être des plus complexes, ce qui explique pourquoi je vais lui consacrer plus d'attention et d'espace.

---

[15] La formulation « expérience universelle » dont Husserl use assez souvent [Hua VIII, p. 406], peut paraître troublante ; en réalité, il s'agit là simplement de l'expérience de l'horizon universel « monde ».

[16] « Wir hatten dann eine relative Apodiktizität », Hua VIII, p. 406. « Die relative Apodiktizität, welche das Sein der Welt betrifft, steht natürlich in nahem Zusammenhang mit der relativen Apodiktizität, die einzelnes Erfahrenes insofern betrifft », Hua XXXIX, p. 241 *sq*.

La prédonation de la concordance. L'« apodicticité historique »

Je voudrais commencer par la problématique de la prédonation de la concordance et de « l'apodicticité historique », tant elles sont cruciales pour la constitution du sens de l'existence réale-effective.

Le monde qui existe comme « réalité effective » est toujours prédonné et se conserve en tant que substrat identique. Corrélativement, on constate l'existence de choses particulières dans le mode de la « réalité effective » à la base de l'expérience concordante du substrat d'une chose[17]. Une piste possible de la réflexion serait ici l'explication phénoménologique de la constitution du substrat identique du monde en termes de solidification et de sédimentation des structures persistantes de la concordance dans le cadre de la prédonation mondaine. La prédonation de la structure de l'expérience concordante peut être interprétée dans l'attitude naturelle en termes de préexistence de la « réalité effective », tant qu'il s'agit plutôt du principe de l'organisation de l'expérience.

Une autre possibilité serait de constater que l'on se trouve toujours déjà dans le monde structuré par des règles générales de la concordance. « L'apodicticité historique » [Hua XXXIX, p. 215] de l'existence du monde (discutée par Husserl dans l'Appendice XV de Hua XXXIX) se base essentiellement sur les structures persistantes de la prédonation de la concordance, sur le style établi ainsi que sur une certaine tradition de cette dernière. Cette référence à la stabilité de l'expérience précédente est nécessaire pour l'indubitabilité empirique, mais ce n'est plus une apodicticité dans le sens propre du terme, puisqu'elle est médiatisée (pas seulement par la concordance de l'expérience, mais aussi par l'expérience passée).

La critique apodictique du ressouvenir, à laquelle procède Husserl [Hua XXXV, § 28], montre qu'il est plus problématique de constater l'apodicticité de l'expérience liée au passé. En cela, « l'apodicticité historique » a pour lui un défaut principiel par rapport à l'apodicticité constatée au présent, à celle de l'accomplissement actuel du *cogito* [Hua VIII, p. 397]. Pour expliquer cette circonstance, on va se concentrer sur le « fait vivant » du *cogito*, qui est traité par Husserl comme un fait apodictique, et sur l'implication de la *Welthabe* dans le *Ich bin*.

La facticité de la concordance. Le « fait apodictique »

Dans l'une des sections précédentes, nous avons vu que la néantisation du monde – en tant qu'expérience de pensée (*Gedankenexperiment*),

[17] Cf. *Husserliana XXXIX*, n° 12.

médiatisée par son corrélat, la dissipation de la concordance de l'expérience – ne pouvait formellement s'accomplir que par la modification du présent vivant : l'apodicticité de l'existence du monde est reliée au *cogito* présent, elle est relative à l'intervalle actuel de la vie de la conscience[18]. Dans le « fait vivant » de l'*ego*, dans son maintenant, est impliquée l'expérience concordante du monde [Hua XI, p. 108][19], la possibilité même de penser le monde présupposant ce fait [Hua XXXIX, p. 226].

Ainsi la concordance de l'expérience du monde renvoie au traitement des faits transcendantaux (faits originaires ou primitifs)[20], la concordance elle-même pouvant être considérée comme un fait *composé* parce qu'elle contient le Je, le fait d'avoir-un-monde (*Welthabe*) et ses composantes hylétiques. Husserl formule ce fait de la concordance dans son rapport à l'apodicticité relative de l'existence du monde de la façon suivante : « Du fait infiniment ouvert de la concordance, que l'on a posé en tant qu'hypothèse, résulte l'apodicticité relative pour la forme du monde, mais aussi pour l'être du monde concret, alors que sa teneur d'être concrète, qui dépasse la forme, ne peut pas être reconnue apodictiquement » [Hua VIII, p. 397][21].

L'apodicticité relative qui nous intéresse s'appuie sur l'impossibilité de

[18] « So ist das Zweifelhaftsein und Nichtsein der Welt apodiktisch für mich ausgeschlossen… Die Apodiktizität der Weltexistenz ist relativ zu mir und meinem jetzigen aktuellen Leben, in dem ich zugleich die weite Strecke meines vergangenen überschauen kann, also auch relativ zu dieser ganzen Lebensaktualität. Im strömenden Fortgang des Lebens ist diese Apodiktizität immerzu strömend auf meine Gegenwart bezogen. Freilich, eine andere Weltexistenz als eine so subjektiv relative oder intersubjektiv relative und temporäre gibt es nicht. Die Möglichkeit des Nichtseins der Welt ist jederzeit einsehbar in dem Sinne, dass das Leben fortgehen könnte und die Welt nicht existiert, d. i. die Apodiktizität in ihrer temporären Verwurzelung nicht mehr vollziehbar und berechtigt wäre, ja, dass das Nichtsein apodiktisch würde », Hua XXXIX, p. 210 *sq.*

[19] « Dass es <das einstimmige Weltbewusstsein> noch fortläuft, ist das lebendige Faktum im Jetzt, und währenddessen kann ich nicht zweifeln. Das lebendige Faktum ist immerfort Erfüllungsfaktum. Ich lebe nicht nur, sondern ich lebe weltlich », Hua XXXIX, p. 225.

[20] Je renvoie ici à la métaphysique phénoménologique des faits originaires ou primitifs, problématisée dans les travaux d'Oskar Becker (Die Philosophie Edmund Husserls », *Kant-Studien* 35 (1930), p. 140), d'Iso Kern (*Husserl und Kant*, 1964, p. 293), de László Tengelyi (« Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Sartres phänomenologischer Metaphysik », « Corporeity and Affectivity, Fifth Central and Eastern European Conference on Phenomenology », Prague, 2008), d'Anne Montavont (*De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1999, p. 194-207), de Stephano Micali (*Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, 2008, p. 79-100) et de certains autres chercheurs.

[21] « Die endlos offene Tatsache der Einstimmigkeit als Hypothese vorausgesetzt, ergibt sich die relative Apodiktizität für die Form der Welt, aber auch für das Sein der konkreten Welt, während der konkrete Seinsgehalt derselben, der über die Form hinausgeht, nicht apodiktisch erkennbar ist. »

la modalisation (*Nicht-Modalisierbarkeit*) du fait primitif (*Urfaktum*, *Urtatsache*) du « Je suis », dans la structure duquel est impliqué l'avoir-un-monde (*Welthabe*) dans sa forme concordante. « Je suis » qui s'accomplit ne peut pas passer de l'existence, justifiée par l'évidence apodictique, à la modalité du doute, de l'existence problématique ou de la non-existence ; il en résulte également des conséquences pour les structures, qui sont impliquées dans l'accomplissement de l'*ego cogito*. Or, il ne suffit pas de constater un tel « fait primitif », encore faut-il d'abord expliquer son mode de donation ainsi que la structure de l'implication de la *Welthabe* dans le *Ich bin*.

Dans les manuscrits des années 1920 et 1930, Husserl a esquissé une ébauche d'une discipline (d'une « métaphysique en un sens nouveaux » [Hua VII, p. 188]) qui devait s'occuper des faits originaires (ou primitifs) (« le fait originaire du je suis », « le fait irrationnel d'avoir-un-monde (*Welthabe*) », « le fait originaire de l'expérience », etc.). Les faits transcendantaux, qui composent le contenu de la « métaphysique phénoménologique » représenteraient une combinaison non triviale de la nécessité et de la contingence : dite « nécessité de fait » [Hua III/1, p. 98][22] ou « nécessité performative[23] », propre, par exemple, à l'accomplissement du *cogito*. Le « noyau de la contingence dans la forme d'essence » [Hua XV, p. 365] est le fait même de l'existence de l'*ego* ; l'existence y est « sans fond », contingente, tandis que l'accomplissement de l'*ego sum* donne naissance à sa nécessité. Cette « nécessité de fait » est aussi le premier critère, à la base duquel on peut constater la « facticité originaire » ; elle apparaissait déjà chez Husserl et a ensuite été problématisée explicitement par Iso Kern et László Tengelyi.

Je voudrais proposer[24] encore un autre critère de la facticité originaire – l'impossibilité de la modalisation (*Nicht-Modalisierbarkeit*, *Unmodalisierbarkeit*) des faits originaires, leur impossibilité d'être biffés (*Undurchstreichbarkeit*). On ne peut pas changer la modalité de ces faits, sans porter atteinte à la structure de la concordance de l'expérience. L'apodicticité (*Apodiktizität*) et la possibilité de la modalisation (*Modalisierbarkeit*) sont strictement opposées : dire que quelque chose existe d'une façon apodictique, c'est dire qu'il est immodalisable

[22] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III/1, p. 98 ; J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 120.

[23] J. Hintikka, « Cogito, Ergo Sum : Inference or Performance? », *The Philosophical Review*, vol. 71, n° 1, Janv. 1962. La situation est ici quelque peu tautologique : si l'*ego* a lieu, son existence est immédiatement reconnue en tant que « nécessaire ».

[24] *Cf.* G. Chernavin, *Transzendentale Archäologie – Ontologie – Metaphysik : Methodologische Alternativen innerhalb der phänomenologischen Philosophie E. Husserls*, Traugott Bautz, 2011.

(*unmodalisierbar*) [Hua XXXV, Beilage XXI]. Ce critère montre encore une fois le rôle crucial de la concordance parce que pour tester un certain fait par rapport à son statut (est-ce qu'il appartient aux fait transcendantaux ou non ?), il faut le modaliser et examiner les conséquences qui s'ensuivent pour la structure de la concordance de l'expérience : si, après cette modalisation, la structure de la concordance est conservée, alors le fait traité n'est pas un fait transcendantal, un fait qui structurerait la subjectivité transcendantale ; en revanche, si, après une telle opération, la concordance universelle de l'expérience est remise en cause, alors il s'agit d'un fait originaire immodalisable et, donc, en ce sens, apodictique. Tout l'argument de la néantisation du monde peut être compris comme une « épreuve » de ce type (« *Undurstreichberkeit ist also eine Probe* » [Hua XXXV, p. 402]), appliquée au fait d'avoir-un-monde (*Welthabe*). Pour Husserl l'impossibilité d'être biffé sert comme critère de l'apodicticité. Malgré tout, il n'est toujours pas clair, comment le fait peut être apodictique. Les faits sont modalisables[25], mais il y a une exception dans le cas du fait originaire du *je suis* qui est auto-justifiant par l'accomplissement du *cogito*. L'apodicticité du *je suis* est constatable immédiatement, alors que, dans le cas du fait d'avoir-un-monde, la situation est beaucoup plus compliquée.

Il faut diriger l'attention sur « l'implication » susmentionnée : l'apodicticité de l'*ego* implique celle d'avoir-un-monde[26]. Husserl va même plus loin, en constatant l'implication de l'apodicticité du monde concret dans l'apodicticité de l'*ego* (« dans l'apodicticité de l'*ego* est alors impliquée l'apodicticité de mon être humain dans mon monde, depuis mon monde environnant familier[27] »). Cette thèse par rapport au monde concret est peut-être trop forte, mais rien ne nous empêche de soutenir la thèse sur l'implication de la *Welthabe* (dans le sens formel) dans le fait originaire du

[25] La possibilité de la modalisation d'un étant particulier semble être apodictique pour Husserl. *Cf.* Hua XXXIV, n° 29 – Kritische Stellungnahme zum Ansichsein oder Nichtsein der Welt (Umwandlung des cartesianischen Gedankengangs), p. 428 ; tr. fr. p. 353. *Cf.* aussi n° 34, « Sinn der Apodiktizität des Ich-bin », ainsi que Hua XXXIX, n° 22-25.

[26] Voir Hua XXXIX, n° 24. Voir aussi : « In meinem faktischen Ich-bin liegt implizite mein faktischer Anfang, meine faktische Entwicklung von da her, bei aller individualtypischen Unbestimmtheit doch relativ apodiktisch vorgezeichnet von der Voraussetzung dieses Faktums her, meines Fortlebens in Welteinstimmigkeit… Alle Denkmöglichkeiten der Welt, alle Variationen, die sie in eine mögliche, erdenkliche Welt verwandeln, setzen das Faktum voraus, und die Denkmöglichkeiten sind von vornherein Denkmöglichkeiten einer Welt, und Denkmöglichkeiten meines Ego sind Denkmöglichkeiten eines Ich, das immerfort Weltlichkeit hat bzw. eine Welt hat », Hua XXXIX, p. 226.

[27] « In der Apodiktizität des Egos ist also impliziert die Apodiktizität meines menschlichen Seins in meiner Welt, von meiner heimischen Umwelt aus », Hua XXXIV, p. 474 ; tr. fr. p. 385.

je suis[28]. Mais alors se pose la question suivante : quelle est la structure de cette implication ? Est-ce que c'est une implication « performative », une implication qui se trouve dans le fait même de l'accomplissement du *cogito* ? Husserl, quand il prend le caractère performatif du *cogito* comme base de l'apodicticité relative, insiste sur l'accomplissement (*Vollzug*) de l'apodicticité [Hua XXXV, p. 402]. Je voudrais souligner ce point : l'apodicticité n'est pas seulement constatée, mais elle est aussi accomplie. On pourrait penser que c'est le caractère d'accomplissement (*Vollzugscharakter*) qui distingue l'apodicticité du *Ich bin* de l'apodicticité de la *Welthabe*. Dans l'accomplissement de chaque acte de la conscience est impliquée la structure « *je suis* ». Mais est-ce que c'est aussi le cas pour le fait d'avoir-un-monde ?

L'apodicticité du *je suis* est absolue, alors que l'apodicticité de l'existence du monde est relative à la concordance continue de l'expérience. La nécessité performative du *je suis* qui se base sur le fait de l'accomplissement du *cogito* prépare le fondement de l'apodicticité relative de l'existence du monde. Mais l'attestation de l'apodicticité de l'existence du monde ne doit pas être acceptée trop facilement. Il faut traiter de l'apodicticité spécifique du fait d'avoir-un-monde (*Welthabe*), en tant qu'elle se trouve dans le cadre de l'apodicticité du Je(-suis) [Ms. B I 13/10-15][29], sans oublier que l'attestation de cette apodicticité s'accomplit exclusivement à la base de l'*ego cogito* dans sa facticité[30]. Il faut aussi analyser le caractère de cette attestation, plus précisément la certitude spécifique de l'apodicticité relative propre à l'existence du monde. Il ne faut pas oublier que cette certitude est après tout une présomption ou une anticipation.

La présomption du prolongement de la concordance. L'« anticipation apodictique »

Une autre direction possible de l'interprétation du passage cité de Husserl

[28] « Die Erfahrungsgewissheit, die ich dann aber habe, enthält doch apodiktische Seinsgewissheit. Nur das Sosein ist nicht in seiner Bestimmheit apodiktisch gewiss. Zu dieser mir apodiktisch eigenen Sphäre gehört auch die mir jeweils seinsgeltende Welt als solche. Diese Seinsgeltung ist eingeklammert », Hua XV, p. 125 ; tr. fr. p. 182.

[29] K. Schuhmann, *Husserl-Chronik* : *Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Springer, 1971, p. 423.

[30] « Die apodiktische, wenn auch durch Modalität beschränkte Rechtfertigung des universalen Stils der Welterfahrung darf also nicht gar zu leicht genommen werden. Die absolute Rechtfertigung vollzieht sich aber auf dem Boden meines, des rechtfertigenden ego cogito, das im Voraus absolut gerechtfertigt sein muss ; sie setzt die prinzipielle Egologie voraus, die ihrerseits auf der absoluten Rechtfertigung des faktischen Ego beruht », Hua XXXV, p. 433.

(« Du fait infiniment ouvert de la concordance, que l'on a posé en tant qu'hypothèse, résulte l'apodicticité relative […] de l'existence du monde »), du passage à partir duquel on a traité la problématique du fait d'avoir-un-monde (*Welthabe*) par son rapport avec la concordance de l'expérience, consisterait dans le traitement de cette « hypothèse » [VIII 397-400][31] ou, comme le disait Husserl, du caractère présomptif de la certitude du monde (*Weltgewissheit*). Husserl insiste que l'on ne peut pas attribuer tout simplement le caractère apodictique à la réalité effective constituée par l'expérience concordante. Paradoxalement, déjà la présomption de l'existence du monde peut être considérée comme apodictique[32]. Mais dans quelle mesure est-il légitime de parler de l'apodicticité d'une présomption ?

On connaît la distinction, opérée dans *Expérience et Jugement*, entre la certitude empirique, présomptive (*empirische*, *präsumptive Gewissheit*) et la certitude apodictique, absolue (*apodiktische, absolute Gewissheit*) [*Erfahrung und Urteil*, § 77]. Mais, paradoxalement, dans ce cas particulier, c'est la certitude présomptive qui est apodictique ! *Stricto sensu*, ce n'est pas l'existence du monde lui-même qui est apodictique, mais la présomption de l'existence. Que signifie ici l'apodicticité de la certitude présomptive ? Ne s'agit-il pas là simplement d'un mélange malheureux entre les termes ? Le fait que la présomption de l'existence du monde soit apodictique affirme quelque chose à propos de la structure de la croyance d'être du monde plutôt que de l'existence du monde « lui-même ». Et c'est tout à fait compréhensible puisque le « monde en soi » était dès le début mis en suspens en tant que relevant d'un préjugé dogmatique.

L'anticipation apodictique se base sur le caractère persistant de la concordance afin de prévoir le prolongement de l'expérience concordante et, en ce sens, de l'être du monde. Le fait que l'anticipation de l'existence du monde soit une « structure porteuse » de l'être-dans-le-monde doit être reconnu comme un fait apodictique. Mais cela nous dit simplement que le style dominant de la concordance fonctionne d'une telle manière que, pendant que l'écoulement concordant se prolonge, la possibilité d'un doute réel de l'existence du monde soit exclue. Il faut donc toujours être conscient

[31] « Das Sein der Welt ist nicht schlechthin apodiktisch gewiß, aber auf Grund der Zweifellosigkeit der Einstimmigkeit der Erfahrung überhaupt ist sie relativ apodiktisch <gegeben>, sofern, wenn diese Einstimmigkeit feststeht, unter der Hypothesis, dass sie, und solange sie gilt, es nicht mehr möglich ist, an der Weltexistenz zu zweifeln oder sie zu negieren. Ist diese aber nun vernünftig begründet, so bietet sie den Boden für die vernünftigen Erfahrungsurteile über die Welt. »

[32] « Das in der einstimmigen Wahrnehmung wahrgenommene Reale (zunächst) ist nicht schlechthin apodiktisch seiend, aber apodiktisch ist dasselbe als präsumtiv seiend – als seiend in seiner Präsumtion, sofern sie ursprünglich begründete Präsumtion ist », Hua XXXV, p. 426.

des raisons qui nous amènent à l'apodicticité relative afin de ne pas surestimer sa vigueur ou de ne pas déborder le cadre de son domaine d'application.

J'ai essayé de montrer que l'apodicticité relative de l'existence du monde (qui contient « l'apodicticité historique », le « fait apodictique » et « l'anticipation apodictique ») s'appuie sur ce style continuel de la concordance de l'expérience, c'est-à-dire sur la *parallélisation de l'existence du monde et de la concordance de l'expérience*, sur la *prédonation de la concordance*, sur le *fait infiniment ouvert de la concordance*, sur la *certitude présomptive du prolongement de la concordance*. En résumant ces traits particuliers, on pourrait dire que l'apodicticité relative de l'existence du monde se base sur le primat de la concordance de l'expérience. Je propose ce titre pour pouvoir me référer à l'ensemble de ces trois moments mentionnés, ce qui n'empêche pas de revenir à chaque fois quand ce sera nécessaire aux composantes particulières du style dominant de la concordance. Il faut préciser encore qu'en parlant de « primat », je ne cherche pas une sorte du préjugé caché chez Husserl, mais que je voudrais plutôt problématiser le fait même de la dominance de la concordance.

Dans les pages qui suivent je voudrais essayer de problématiser et, dans la mesure du possible, de suspendre le primat de la concordance et d'esquisser à partir de là une sorte de refondation de la phénoménologie par les phénomènes de la discordance et du conflit. Dans la dernière partie de cet article, je vais tirer les conséquences de la suspension du primat de la concordance pour la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde.

LE PRIMAT DE LA CONCORDANCE DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE ET SA REFONDATION PAR LES PHÉNOMÈNES DE LA DISCORDANCE

Le primat de la concordance

« Notre concept de l'expérience s'étend aussi loin qu'est possible la synthèse concordante en vue de l'unité d'une expérience qui est ensuite précisément concordante », Hua IX, p. 95 ; tr. fr. p. 92[33].

« Ici on a seulement dit que sous le titre 'monde tout court' nous sous-

[33] « Soweit einstimmige Synthese zur Einheit einer dann eben einstimmigen Erfahrung möglich ist, so weit reicht unser Begriff von [der] Erfahrung. »

entendons le monde de l'expérience concordante », Hua XXXIX, p. 266[34].

Nous avons vu quels moments structurels du style dominant de l'expérience ont été mis en évidence par Husserl : la prédonation de la concordance, le fait ouvert de la concordance, la présomption de la continuation de la concordance, la compréhension de l'étant comme ce qui vient à la concordance [Hua XXXIX, p. 726] ainsi que du monde comme horizon de l'expérience concordante [*ibid*., p. 266], etc. Selon lui, « l'énorme force des expériences concordantes » [Hua III/1, p. 98-99][35] consiste dans le fait que le conflit, la discordance dans l'expérience, a toujours tendance à être corrigé(e). Dans ces caractérisations de l'expérience s'exprime à mon avis, et de manière flagrante, le « primat de la concordance » : le style normal de la concordance de l'expérience est toujours pris comme point de départ et comme point de référence de la description, tous les phénomènes de la discordance et de la rupture renvoyant en fin de compte à la concordance[36]. Et pourtant, pourrait-on suspendre la prédonation et le fait ouvert de la concordance, la présomption de sa continuation, la définition de l'étant et du monde par les synthèses vers la concordance, donc, le primat de la concordance en sa totalité, afin de pouvoir traiter du « mode d'instabilité du monde » [Hua XV, p. 214] ?

On sait bien que la philosophie transcendantale s'occupe des conditions de possibilité de l'expérience. On a vu que la phénoménologie husserlienne comprenait à son tour l'expérience comme une synthèse vers une unité concordante [Hua IX, p. 95]. La phénoménologie transcendantale prétend dévoiler les conditions de possibilité de la concordance, de la synthèse des impressions dans l'unité de l'apparition ou la genèse de la concordance. Mais ne faudrait-t-il pas aller plus loin et problématiser la concordance elle-même ?

Une question reste ouverte : le primat de la concordance que l'on a constaté, concerne-t-il seulement l'attitude empirique, naturelle, ou en un certain sens domine-t-il aussi bien l'attitude transcendantale ? Notre hypothèse est que l'attitude transcendantale n'est pas nécessairement attachée au primat de la concordance. L'expérience a toujours été comprise par le moyen de la concordance [*ibid*.], mais ne serait-il pas possible

[34] « Hier ist nur gesagt, dass wir unter ‚Welt schlechthin' die Welt einstimmiger Erfahrung meinen wollen. »

[35] « Die ungeheure Kraft der einstimmigen Erfahrungen », *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. de P. Ricœur, Paris, 1950, p. 152 (trad. modifiée).

[36] « Ich erfahre doch auch die Unstimmigkeiten, aber im Rahmen einer allgemeinen Einstimmigkeit. Und <es> lag in der Natur dieser Unstimmigkeit, dass sie sich unter Erfahrung der allgemeinen Einstimmigkeit durch Scheidung von Täuschung und Wahrheit auflösen und in volle Einstimmigkeit überführen lassen. Die Einstimmigkeit bezog sich auf das Allgemeine der Natur und der Welt überhaupt, mit den allgemeinen zugehörigen Formen », Hua XXXV, p. 431.

d'élargir la notion de l'expérience ? (Pour un tel élargissement, *cf*. plus bas.)

Maintenant nous sommes prêts à affronter le primat de la concordance. Je propose de prendre pour point de départ la formulation du volume XXXIX de Husserliana : « La concordance précède toujours et nécessairement la discordance, et l'être précède l'apparence (*Immerzu geht und notwendig geht Einstimmigkeit der Unstimmigkeit voraus und Sein dem Schein*) » [Hua XXXIX, p. 405]. Pourrait-on suspendre cette précession de la concordance et de l'être ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut interpréter en détail cette phrase.

Il faut d'abord traiter du « toujours », puis du « nécessairement », et enfin du « précède ». À la base de nos analyses précédentes, il me semble légitime d'interpréter ce « toujours (*immerzu*) » à la lumière du « dans chaque moment de l'écoulement de l'expérience », puisque cela nous renvoie à la certitude présomptive se prolongeant *in infinitum*. Ce « nécessairement (*notwendig*) » doit à mon avis être interprété en mobilisant le concept de la « nécessité de fait », car celle-ci conçoit un processus qui se rend nécessaire par le fait-même de son accomplissement. Et finalement, je ne pense pas que dans ce « précède (*vorausgeht*) » il s'agit d'une antécédence littérale, il s'agit plutôt d'une « possibilisation[37] ». À présent, il faut encore réunir les éléments isolés de notre interprétation dans une seule et même formule : « À chaque moment de l'écoulement de l'expérience (grâce à la certitude présomptive qui se prolonge *in infinitum*) et en s'appuyant sur une 'nécessité de fait' (qui, par le fait-même de son accomplissement, rend le processus nécessaire), la concordance rend possible la discordance (en tant que déviation du style dominant) et, à son tour, l'être rend possible l'apparence (en tant que déviation de la réalité effective) ».

Ce que l'on voit ici, c'est la priorité de la constitution de la concordance par rapport à la discordance et de l'être par rapport à l'apparence. On pourrait dire que le sens de la concordance est primaire par rapport à celui de la discordance, tant qu'on pense la discordance toujours comme la négation de la concordance (la même chose vaut pour le non-être par rapport à l'être). Donc on a besoin de savoir ce qu'est la concordance pour pouvoir penser la discordance[38]. Dans ce cas, « suspendre le primat de la concordance » pourrait signifier « arrêter de comprendre à l'avance » le sens de la concordance pour pouvoir problématiser de nouveau ce sens ou regrouper les systèmes habituels de la concordance.

---

[37] Il faudra interpréter également la signification de la « concordance » et de la « discordance », ainsi que de l'« être » et de l'« apparence ». Mais jusqu'ici, il nous manque encore l'outil pour procéder à une telle interprétation.

[38] Je voudrais remercier J.-C. Goddard qui m'a fait penser à ce point. La question reste ouverte : est-ce que c'est le même cas pour le conflit ? N'est-il pas aussi originaire que la concordance ?

De la sorte, il serait probablement possible de restituer notre point de départ dans la description de l'expérience, en commençant non pas seulement par la concordance (*Einstimmigkeit*), mais aussi par le conflit (*Widerstreit*) et par la discordance (*Unstimmigkeit*). L'approche qui a été amorcée par Kant [dans la *Critique de la raison pure*, A 111] avec le traitement de la cohue (*Gewühl*) des impressions et prolongée par Husserl (par exemple dans *Philosophie première*, leçons 33 et 34), ouvre la possibilité de la description de la concordance de l'expérience à partir des phénomènes de la discordance (en commençant par la constitution d'une chose jusqu'à l'horizon total de l'expérience).

L'ébauche de la phénoménologie de la discordance et du conflit

L'être du monde a seulement l'apparence de la stabilité (*Festigkeit*) ; en vérité, c'est la stabilité d'une formation normale (*Normalgebilde*). C'est justement à partir de là que se découvre (ou du moins que devient sensible) le mode d'instabilité (*Instabilitätsmodus*). C'est à partir de là que se pose la question la plus urgente au sujet du monde : la possible mise en question philosophique du monde (*die höchste Weltfrage, das philosophische Fraglichwerden der Welt*), en général, dans sa totalité, et ce de manière radicale, en dissipant tous les horizons et en les intégrant dans la question [Hua XV, p. 214 ; tr. fr. 141][39].

Envisageons donc la possibilité d'ancrer la phénoménologie non plus exclusivement dans la concordance, mais également dans le conflit. Je propose de confronter le primat de la concordance – que l'on peut voir à l'œuvre dans la phénoménologie husserlienne et sur lequel se base l'apodicticité relative de l'existence du monde – avec les phénomènes originaires de la déception (*Enttäuschung*) et de la possible modalisation (*Modalisierbarkeit*) de l'expérience. De mon point de vue, la phénoménologie husserlienne montre l'insuffisance du traitement des phénomènes de la concordance quand on l'isole du traitement des phénomènes de la discordance, et ouvre par là la possibilité de la description de la discordance et du conflit. Husserl ouvre effectivement une telle possibilité, mais il ne l'examine pas jusqu'au bout. Le mode d'instabilité du monde que Husserl ne fait que mentionner (sans l'examiner d'une façon conséquente) est l'un des chantiers ouverts de l'analyse phénoménologique.

Je reviens ici à l'idée d'une refondation de la phénoménologie husserlienne, au moyen de la suspension du primat de la concordance, que l'on pourrait accomplir en prenant en considération les phénomènes de la

[39] E. Husserl, Autour des « Méditations cartésiennes » (1929-1932), trad. N. Depraz, M. Richir, Grenoble, J. Millon, 1998, p. 141 ; Hua XV, p. 214. Voir aussi U. Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München, Fink, 1996, p. 116.

discordance et du conflit. À mon avis, l'investigation de la déception perceptive pourrait jouer le rôle de pierre de touche de cette refondation. L'exemple célèbre du clignotement du sens entre l'appréhension « une femme » et l'appréhension « une poupée de cire » auquel Husserl se réfère constamment peut guider ici nos réflexions : le regard phénoménologique – ne se situe-t-il pas exactement dans ce clignotement ? Ne réside-t-il pas dans l'état indéterminé, quand on voit les deux possibilités et quand on les prend comme égales en force ? Les phénomènes de la discordance, par exemple, de la rupture d'une appréhension « femme » par une appréhension « poupée », du flottement (*Schwebe*), de l'indécision, de l'hésitation, de l'oscillation (*Schwanken, Schwingung*) nous motivent à suspendre l'institution même du mode originaire « étant » (*Urmodus « seiend »*). Le changement (*Umschaltung*) de l'appréhension nous montre, que, « en soi », il n'y a ni femme, ni poupée : ce que l'on a, c'est le matériel hylétique et le sens noématique. Mais cette approche ne se limite pas aux phénomènes intramondains. Le mode d'existence du monde est aussi un « flottement » : le flottement entre l'idéal approximatif de la réalité effective et de la fiction de l'apparence transcendantale ; mais pour voir ce flottement, on a besoin du mode d'instabilité du monde qui doit servir ici de point de départ[40].

[40] Le flottement et la modalisation peuvent être considérés comme les proto-formes de l'*épochè* : en tant qu'ils effectuent la modification de la croyance d'être par rapport aux phénomènes particuliers, ils leurs donnent le caractère de validité d'une « simple apparition (*bloße Erscheinung*) » [Hua XXXIV, p. 348]. Par « *bloße Erscheinung* » ou « *bloßes Phänomen* », il faudrait comprendre le phénomène « comme tel (*als solches*) », *cf.* « Phänomenologie als eine Wissenschaft von den Phänomenen als solchen », Hua XXV, p. 84. « Nicht die Phänomene als solche, sondern die phänomenalen Wirklichkeiten sind die Themen der Naturwissenschaft. Die Phänomene als solche aber sind die Themen der Phänomenologie », Hua XXV, p. 345. M. Richir utilise dans ce contexte la formulation « phénomène et rien que phénomène », *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, 2000, p. 495 ; *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, J. Millon, 2006, p. 300 – A. Schnell celle de « *Phänomen* als *Phänomen* », « La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir », *Eikasia. Revista de filosofia*, n° 34, 2010 ; « Die Phänomenalisierung des Phänomens. Grundlinien einer phänomenologischen Metaphysik », Intervention le 3 juin 2010 au colloque « New Concepts in Modern Phenomenology. International Conference on Phenomenological Philosophy » (organisé du 3 au 5 juin 2010 à l'Université d'État de Saint-Pétersbourg, Russie). Quand le statut de la réalité effective est suspendu, ce sont très précisément les modes du « simple phénomène » et de la « simple apparition » (les phénomènes comme tels et non pas les « symptômes » de la réalité effective) qui intéressent la phénoménologie. La différence consiste ici dans le fait que les modalisations et les états de flottement qui ont lieu dans le cadre de l'attitude naturelle sont principalement partiels et fragmentaires, alors que l'*épochè* phénoménologique doit être universelle. L'attitude naturelle domine sous la forme d'un *habitus* d'accomplissement conséquent (*konsequenter Vollzugshabitus*) [Hua XXXIV, p. 13] qui est plus conséquent que les modalisations partielles. Mais les vécus transitoires entre l'être et l'apparence illustrent la modification de l'accomplissement (*Wandlung des Vollzugs*) de la croyance

Dans le passage cité, Husserl insiste sur le fait que le mode d'instabilité de l'expérience peut montrer le *Fraglichwerden der Welt*, peut provoquer la mise en question de la certitude empirique liée à l'existence du monde comme réalité effective. L'être réal-effectif se constitue originairement par la concordance. La phénoménologie suspend à son tour la réalité effective comme une présupposition dogmatique. Ne faudrait-t-il pas radicaliser l'*épochè* phénoménologique et expérimenter également une suspension du primat de la concordance de l'expérience ainsi que de la priorité de l'être par rapport à l'apparence ?

La mise en flottement entre la concordance et la discordance en tant qu'une opération méthodique

« Tout ce qui apparaît dans la modalité de l'être à travers des apparitions est en flottement entre l'être et le non-être […] et cela, comme je pourrais le montrer, est valable aussi pour l'univers en tant qu''objet' de l'expérience universelle. […] Nous aurions alors une apodicticité relative, et pour toute expérience une structure apodictique, une forme pour le monde lui-même et pour les multiplicités d'apparition et pour les sujets », [Hua VIII, p. 406][41].

Comme l'a bien remarqué Marc Richir, la réduction phénoménologique fait voir ce qu'il y a d'infini et d'indéfini (d'*apeiron* et d'*aoriston*) dans notre expérience, elle enrichit le champ des phénomènes par la sphère des potentialités[42]. D'un côté, l'attitude phénoménologique indique que l'expérience est faite d'adombrations (*Abschattungen*) et que cela implique l'infinité des formes possibles de l'objectivation de la « même chose ». L'analyse phénoménologique rend explicite cette pluralité interne des adombrations, l'infinité interne, que chaque phénomène porte en soi en son état de pré-objectivé. D'un autre côté, la réduction phénoménologique

d'être [Hua XXXIV, p. 346], ils montrent que le sol originaire, le type d'accomplissement originairement modal (*urmodale Vollzugsweise*) propre à l'attitude naturelle peut être rompu par la modalisation [Hua XXXIV, p. 349].

[41] « Alles in der Modalität des Seins durch Erscheinungen Erscheinende ist in Schwebe zwischen Sein und Nichtsein […] und das, könnte ich zeigen, gilt auch für das Weltall, als ‚Gegenstand' der universalen Erfahrung. […] Wir hätten dann eine relative Apodiktizität, und für alle Erfahrung eine apodiktische Struktur, eine Form für die Welt selbst und für die Erscheinungsmannigfaltigkeiten und für die Subjekte. »

[42] « Les consignes méthodologiques de Husserl […] [permettent de] suspendre les déterminations symboliques qui recouvrent les phénomènes en ouvrant ces aires d'indétermination, puis [d']enrichir ces dernières par les potentialités de sens impliquées dans les plis de la signification de chaque phénomène en ce qu'ils ont d'infini (*apeiron*) et d'indéfini (*aoriston*) », M. Richir, « Autant de chantiers ouverts pour l'analyse phénoménologiques » (Entretien), *Le magazine littéraire*, n° 403, Paris, 2001, p. 61.

montre aussi l'état de « flottement entre l'être et l'apparence (*Schwebe zwischen Sein und Schein*) » [Hua VI, p. 159 ; Hua VII, p. 322 ; Hua XXXIV, p. 329 ; Hua XXXIX, p. 784] ou celui « entre l'être et le non-être (*Schwebe zwischen Sein und Nichtsein*) » [Hua VIII, p. 406 ; Hua XXXIV, p. 420]. Ainsi, la réduction met en relief le statut indéfini de l'existence de tout ce qui se donne par apparitions, ou, selon l'expression husserlienne, le destin de la modalisation (*Schicksal der Modalisierung*) [Hua XXXIV, p. 149][43] propre aux phénomènes, y compris le phénomène du « monde » comme horizon universel des apparitions particulières. Selon Husserl, le monde lui-même flotte entre l'effectivité et la possibilité :

> Le monde dont on fait à chaque fois une expérience déterminée est déterminé dans l'horizon de l'indétermination, et celui-ci implique des marges de possibilités explicables qui coïncident en permanence du point de vue de leur style. Tout objet particulier, et le monde en général, est donné en tant qu'existant de fait d'un type, d'un style familier : le monde est une réalité dans un horizon de possibilités, il n'est pas une réalité substantiellement déterminée, mais une réalité qui flotte à l'infini entre l'effectivité et la possibilité (in infinitum *in Schwebe zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit*) [Hua Dok. II/2, p. 183 ; tr. fr. 229].

On voit que l'attitude phénoménologique est consciemment orientée vers l'état du flottement (*Schwebezustand*)[44]. Et si les états du flottement et les modalisations spontanées servent de proto-formes de l'*épochè*, ces mêmes flottements et modalisations peuvent bien être cultivés dans le cadre de la radicalisation de l'*épochè* phénoménologique. Pour cela, au-delà du flottement entre l'être et le non-être et entre l'être et l'apparence (qui sont bien visibles déjà chez Husserl), je propose d'ajouter un troisième mode :

---

[43] V. aussi Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, p. 200.

[44] Le flottement (*Schweben*) (ou, selon l'expression de Marc Richir, le clignotement) phénoménologique ouvre au phénomène la possibilité d'une objectivation différente. Voir à ce propos M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, p. 14 ; M. Richir renvoie ici à la notion heidegerriene de « *Schwingung* », M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), HGA 26, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, p. 268. À propos du clignotement des perspectives comme méthode philosophique, voir aussi S. Žižek, *The parallax view*, MIT Press, 2006. *Cf*. aussi Hua III/1, p. 100. Les phénomènes de la rupture, de la discordance, du conflit dans l'écoulement de l'expérience, de la modalisation (*Modalisierung*) du mode originaire (*Urmodus*) de la « certitude empirique » permettent d'approcher ces contributions de cela même qui permet le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Le flottement entre la concordance et la discordance, en tant que procédé méthodique possible de la critique de l'expérience mondaine (qui est une critique de la concordance de l'expérience et de ses modalisations), pourrait nous guider dans notre tâche d'une refondation de la phénoménologie husserlienne.

le flottement entre la concordance et la discordance. Ce troisième type n'est pas indépendant des deux premiers, il les concrétise. Les ruptures dans l'écoulement de l'expérience, les intervalles de la discordance montrent que chaque étant particulier se trouve en flottement entre l'être et le non-être, entre l'être et l'apparence, même si je ne doute pas vraiment de sa présence comme réalité effective[45]. Mais cela change pour moi le statut de la réalité effective elle-même.

Comme on l'a dit, il faudrait ainsi distinguer le flottement spontané (provoqué par les ruptures et par les modalisations internes de l'expérience) et l'opération méthodique de la mise en flottement dont la phénoménologie peut s'armer. Moyennant la notion de « flottement méthodique » on pourrait essayer de décrire le statut de l'être des phénomènes, qui ont subi la suspension phénoménologique, de même que le jugement et la décision par rapport auxquelles ils ont été suspendus. L'*époché* phénoménologique, élargie jusqu'à la suspension de la concordance grâce à l'opération du flottement méthodique, pourrait nous amener au point d'institution originaire de l'étant en tant que mode privilégié par rapport à l'apparence.

Remarquons que, dans ses *Méditations phénoménologiques*, Marc Richir lançait la thèse polémique suivante : « la phénoménalité des phénomènes ne consiste pas, comme on l'a cru jusqu'ici [dans la phénoménologie classique, husserlienne, G. Ch.], dans leur apparition, mais dans leur clignotement entre l'apparition et la disparition[46] ». Je voudrais insister sur le fait que, déjà chez Husserl (nous l'avons vu), « tout ce qui apparaît dans la modalité de l'être à travers des apparitions est en flottement entre l'être et le non-être » [Hua VIII, p. 406][47]. Husserl lui-même reconnaît donc ce mode du flottement ; mais ce qui, dans le contexte de notre recherche, importe encore davantage est l'idée suivante (également déjà citée) : « cela [le flottement entre l'être et le non-être], comme je pourrais le montrer, est valable aussi pour l'univers » [*ibid.*]. Donc, cette opération de mise en flottement peut également nous guider dans notre analyse de l'apodicticité relative de

[45] « Gewissheit als Urmodus der Gewissheit ist selbst Gewissheitsmodalität insofern, als (wie ich immer schon weiß) die schlichte Gewissheit einen Bruch erfahren könnte und übergehen könnte in Zweifel, Vermutung, ja Nichtsein. Alles für mich seiende Einzelne ist so in Schwebe zwischen Sein und Nichtsein, auch wo ich nicht wirklich zweifle, ob es sei oder nicht sei », Hua XXXIX, p. 74.

[46] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, J. Millon, Grenoble, 1992, p. 110. *Ibid.*, p. 107 : « Autrement dit, la phénoménalité ne réside pas dans l'ipséité mais dans le clignotement de l'ipséité entre disparition et apparition, entre présence et absence. C'est ce clignotement qui est le 'résultat' effectif de l'époché hyperbolique ».

[47] On trouve déjà chez Husserl l'idée d'une « apparence transcendantale » (*Philosophie première*, leçon 34), qui, à mon avis, contient en puissance la « réduction hyperbolique » (en langage richirien).

l'existence du monde.

On peut même aller plus loin et affirmer que Husserl accomplit parfois lui-même – d'une façon certes non-systématique et situationelle – la suspension du primat de la concordance. Mais quelle influence une telle suspension exerce-t-elle sur la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde, qui, comme on l'a vu, est basée sur la concordance ? On peut se demander, dès lors, comment il faudra traiter la prédonation, le fait ouvert et l'anticipation de la concordance. Quel statut vont avoir ces figures de la concordance une fois la suspension du primat de la concordance accomplie ?

Que pouvons-nous alors conclure sur les conséquences de la suspension du primat de la concordance pour la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde ?

Dans la première section, nous avons problématisé les trois composantes de l'apodicticité relative[48] de l'existence du monde : « l'apodicticité historique », le « fait apodictique » et l'« anticipation apodictique ». Nous avons constaté que ces structures de l'apodicticité relative se basent sur les figures correspondantes de la concordance : sur la prédonation de la concordance, sur le fait ouvert de la concordance et sur l'anticipation de la concordance. Nous avons vu également comment ces trois figures de la concordance rendent possible la parallélisation de l'existence du monde avec l'expérience concordante. J'ai proposé de réunir les trois figures et la parallélisation en question sous le titre de « primat de la concordance ». Par rapport au « primat de la concordance », on pourrait toujours poser les questions suivantes : Est-ce que c'est seulement une spécificité 1.) de l'approche husserlienne de l'expérience, ou bien 2.) une spécificité de l'expérience « elle-même » ? Si c'est seulement une spécificité de l'approche husserlienne de l'expérience 1.) : est-ce que cela concerne une seule version possible de la phénoménologie transcendantale ou bien pourrait-on envisager une phénoménologie qui élargirait la notion de l'expérience, qui pourrait décrire l'expérience de façon plus originaire par rapport au primat de la concordance et aussi décrire l'institution originaire de ce primat ? Si, en revanche, c'est une spécificité de l'expérience « elle-même » 2.), s'agirait-il ici seulement de l'expérience empirique donnée dans l'attitude naturelle ou bien également de l'« expérience transcendantale » ?

Je n'ai pas de réponse immédiate à toutes ces questions. Mon hypothèse du travail consistait à élargir la notion de l'expérience par la suspension du primat de la concordance.

[48] Dans les manuscrits de Husserl, on la rencontre aussi sous le nom d'« apodicticité empirique » dans la mesure où elle se base sur le style dominant de l'expérience mondaine.

Dans la partie finale de ce texte, je voudrais maintenant poser la question suivante : quelle influence la problématisation et la suspension expérimentale du « primat de la concordance » exerce-t-elle sur la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde ?

Husserl écrit : « L'évidence de l'expérience du monde… [n'est pas] immédiatement apodictique (*die Evidenz der Welterfahrung… [ist nicht] unmittelbar apodiktisch*) » [Hua I, p. 57-58 ; tr. fr. M. De Launay, p. 60]. Mais comment l'évidence pourrait-elle être apodictique d'une façon seulement « médiate » ? Cela ne relèverait-il pas d'un contresens ? Chez Husserl, nous trouvons précisément une telle médiation de l'apodicticité de l'existence du monde dans l'apodicticité du je-suis et dans le fait d'avoir-un-monde dans l'expérience concordante. Dans ce cas, la suspension du primat de la concordance ne perturberait-elle pas cette médiation ? Autrement dit, une telle suspension ne nécessiterait-elle pas une sorte d'idéalisme caricatural, qui prendrait la non-existence du monde comme une possibilité réelle ?

Les possibilités de la réalité effective du monde et de la non-existence du monde sont effectivement traitées par Husserl comme égales en droits [Hua VIII, Annexes VIII-IX] ; du point de vue transcendantal, il n'y a pas de préférence de l'une ou de l'autre possibilité. Mais la facticité de notre existence mondaine, qui nous sert toujours comme point de départ, nous fait penser qu'un doute de l'existence du monde, détaché de son sens méthodique (le doute qui prendrait « l'apparence transcendantale » et le « pur néant » comme une possibilité réelle – *cf*. plus haut) serait « ridicule » [Hua XXXIX, p. 236]. Un tel doute négligerait son propre point de départ de l'existence mondaine. Mais une suspension systématique du primat de la concordance, qui traiterait de la dissipation du monde comme cas limite (le « néant relatif » – *cf*. plus haut également), pourrait tout de même avoir une fonction positive puisqu'elle pourrait nous montrer les sources de l'apodicticité relative et ses limites.

Nous avons vu que l'apodicticité relative de l'existence du monde s'appuyait sur le primat de la concordance de l'expérience (sur la parallélisation de l'être avec l'expérience concordante, sur la prédonation de la concordance, sur la constatation du fait de la concordance aussi bien que du fait brut de l'existence donnée[49], sur la présomption du

[49] La phénoménologie husserlienne traite – nonobstant la critique heideggérienne – du sens de l'être, mais d'une façon assez spécifique, en termes de « fait brut de l'existence donnée » (J. Hintikka, *Cogito, Ergo Sum: Inférence or Performance?*, p. 16.) Le fait brut de l'existence peut être analysé dans le contexte de la parallélisation entre l'être et l'expérience concordante, aussi bien que dans le contexte de la présomption de la prolongation de la concordance. Le phénoménologue n'est pas obligé de croire à l'existence du monde, ni à sa non-existence, mais en tant que chercheur il doit constater

prolongement infini de la concordance). Or, ce primat de la concordance peut être suspendu par l'opération méthodique du flottement entre la concordance et la discordance. Cela pourrait élargir la notion phénoménologique de l'expérience, plus précisément, cela pourrait nous permettre a) de passer au traitement de la pluralité des systèmes possibles de la concordance et b) d'intégrer dans la sphère de la considération les phénomènes de la discordance, de la non-existence et de l'apparence.

a) L'apodicticité relative, une fois la suspension du primat de la concordance accomplie, ne se réfère plus à ce « monde réal-effectif », mais au monde possible en tant que système de la concordance. La nécessité de la constitution d'un certain monde est impliquée dans la structure de la subjectivité transcendantale, mais c'est une structure flexible qui dépend de la concordance ou de la discordance de l'expérience. La mise en flottement entre la concordance et la discordance que l'on a proposée dans le but d'un développement de la méthode phénoménologique, pourrait montrer la pluralité des systèmes possibles de la concordance dont on pourrait constater l'apodicticité relative. Dans la section I, nous avons parlé du style de la concordance. On pourrait se demander : y-a-t-il un seul style possible ou serait-il légitime de parler de différents styles de la concordance que la phénoménologie pourrait analyser ? Dans ce contexte, on pourrait se référer à l'affirmation husserlienne suivante :

> […] « le monde réal-effectif » est seulement un cas particulier parmi de multiples mondes et non-mondes possibles, lesquels de leur côté ne sont que les corrélats des modifications eidétiquement possibles portant sur l'idée de conscience empirique avec les contextes de l'expérience plus ou moins ordonnés [Hua III/I, p. 100 ; tr. fr. p. 156].

Les « contextes de l'expérience plus ou moins ordonnés » pourraient-ils servir de point de départ d'une telle recherche des styles possibles[50] de la

que la croyance s'impose à nous sous la forme de la domination de l'attitude naturelle. L'explication du sens de l'être dans le cadre de la phénoménologie husserlienne devrait se référer au flottement entre l'être et le non-être comme mode d'existence propre aux apparitions [Hua VIII, p. 406]. Gérard Granel souligne cette circonstance de la façon suivante : « Cette 'oscillation (*Schweben*)' est elle-même le sens phénoménologie de l'être qui se consolide dans l'analyse de la perception », *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Gallimard, 1968, p. 196. On peut toutefois remarquer ici un cercle dans l'argumentation – l'être est expliqué par l'être.

[50] « Das Faktum ist nur Faktum im Spielraum von Möglichkeiten, selbst das Bekannte, das direkt Erfahrene, teils durch seinen apperzeptiven Horizont und teils durch seine Modalisierbarkeit, durch seine Schwebe zwischen Sein und Schein im Unstimmigwerden des Erfahrungsgewesenen, im Gang des eigenen erfahrenden Lebens und im Streit der Meinungen der verschiedenen Erfahrenden etc. Der philosophische Zuschauer muss von vornherein in die Möglichkeiten eingehen », Hua XXXIV, p. 641. *Cf.* aussi Hua XXXV, p. 425 et *ibid.*, chap. 8., p. 148 *sq.*

concordance ? On pourrait y voir une perspective possible pour le traitement des systèmes alternants de la concordance (un exemple d'une analyse de ce type se trouve dans l'Annexe XVII de Hua XXXIX).

b) Husserl a proclamé que « pour une phénoménologie de l'‘effectivité vraie', la phénoménologie de 'l'apparence relevant du néant' (*nichtiger Schein*) est aussi absolument indispensable » [Hua III/1, p. 318 ; tr. fr. p. 510 (trad. modifiée)]. Or, « cela requiert une phénoménologie scrupuleuse des possibilités, autant pour la constitution d'un monde que pour toute forme possible de l'apparence, du non-être, etc.[51] » Une telle phénoménologie devient possible pour peu qu'on élargisse précisément la sphère de l'expérience à l'« apparence relevant du néant (*nichtiger Schein*) ». Dans mon investigation, je suis allé jusqu'à la suspension du primat de la concordance de l'expérience et, corrélativement, de la priorité de l'être par rapport à l'apparence. Une telle suspension permet de faire apparaître la « co-originarité (*Gleichursprünglichkeit*) » de la concordance et de la discordance, de l'être et de l'apparence.

En guise de résultats de la suspension du primat de la concordance pour la doctrine de l'apodicticité relative de l'existence du monde, je propose alors les thèses suivantes :

1.) Le fait de postuler un certain « primat du conflit » (pour agir comme contrepoids au primat de la concordance) serait dogmatique, de même qu'il serait dogmatique de postuler la non-existence du monde (au lieu de son existence comme réalité effective). Il serait plus productif de parler de l'état du flottement entre la concordance et la discordance.

2.) Il faut donc reconnaître, dans chaque apparition, le flottement entre la concordance et la discordance ainsi que le destin de la modalisation (*Schicksal der Modalisierung*) [Hua XXXIV, p. 149] propre à chaque apparition, y compris le phénomène du « monde » comme horizon universel des apparitions particulières[52].

3.) L'apodicticité relative de l'existence du monde est enracinée dans le mode d'être qui a été indiqué comme « être à travers des apparitions » [Hua VIII, p. 406][53]. Le sens de l'apodicticité relative de l'existence du monde (une fois accomplie la suspension du primat de la concordance) est le

[51] « Es bedarf jedenfalls einer sorgfältigen Phänomenologie der Möglichkeiten, wie für Konstitution einer Welt, so für alle möglichen Formen des Scheins, des Nichtseins etc. », Hua VIII, p. 393.

[52] Si l'on applique la méthode proposée dans la section II aux distinctions tracées dans la section I, il faudrait développer la suspension de la parallélisation de l'existence du monde avec l'expérience concordante, de la prédonation de la concordance, du fait de la concordance et de l'anticipation de la concordance.

[53] Nous avons discuté à ce propos la liaison entre l'apodicticité, basée sur la concordance, et le flottement entre l'être et le non-être (l'apparence transcendantale).

flottement entre l'être et le non-être, qui est parallèle au flottement entre la concordance et la discordance[54]. Le monde existe dans le flottement entre l'idéal approximatif[55] de la réalité effective et la fiction de l'apparence transcendantale.

BIBLIOGRAPHIE

Becker O. : « Die Philosophie Edmund Husserls », *Kant-Studien* 35, 1930, p. 119-150.

Chernavin G. : *Transzendentale Archäologie – Ontologie – Metaphysik: methodologische Alternativen innerhalb der phänomenologischen Philosophie E. Husserls*, Traugott Bautz, 2011.

Granel G. : *Le Sens du Temps et de la Perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

Hintikka J. : « Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance ? », *Philosophical Review*, 1962, p. 3-32.

Heidegger M. : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), Gesamtausgabe, Bd. 26, Frankfurt: V. Klostermann, 1978.

Herbart J. F. : *Sämtliche Werke*, Bd. 8, hrsg. v. K. Kehrbach, Langensalza 1893.

Husserl E. : *Autour des « Méditations cartésiennes »* (1929-1932), tr. fr. N. Depraz, M. Richir, Grenoble: J. Millon, 1998.

_____ : *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricœur,

[54] La parallélisation de la néantisation hypothétique du monde et de la dissipation de la concordance de l'expérience pourrait être expliquée comme une parallélisation entre les formes différentes du flottement : d'un côté, du flottement entre être et non-être entre l'être et l'apparence et, d'un autre côté, du flottement entre la concordance et la discordance. Maintenant nous disposons des outils terminologiques pour distinguer ces moments. Mais est-ce que le flottement entre l'être et le non-être, aussi bien que celui entre l'être et l'apparence se laissent reconduire au flottement entre la concordance et la discordance ?

[55] L'apodicticité relative de l'existence du monde est aussi une idée téléologique, une condition des jugements d'expérience rationnels (vernünftige Erfahrungsurteile) sur le monde [Hua VIII, p. 400]. Il s'agit ici de l'appropriation phénoménologique de l'idée kantienne d'une téléologie établie par la raison, sachant que l'aspect en question est tout de même original – un impératif téléologique de l'existence de la nature, nécessaire pour la connaissance de la nature. « Für die Naturerkenntnis ergibt sich dann, daß sie vernünftig ist in einem gleichen Sinn – solange sie innerhalb der allgemeinen Einstimmigkeit äußerer Erfahrung sich bewegt und sich der selbst nicht apodiktischen Tatsache dieser Einstimmigkeit (einer rein subjektiven) als einer vernünftigen bewußt wird und des Prinzips, daß, solange diese Tatsache vernünftig feststeht, jedes mundane Urteil vernünftig ist, das die Bedingungen evidenter, aber empirischer Zweifellosigkeit erfüllt », Hua VIII, p. 397.

Paris: Gallimard, 1950.

_____: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband: Text der l.-3. Auflage, hg. von Karl Schuhmann, Husserliana III/1, Den Haag: M. Nijhoff, 1976.

_____: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Husserliana V, hg. von Marly Biemel, 1971.

_____: *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, hg. von Rudolf Boehm, Husserliana VII, Den Haag: M. Nijhoff, 1956.

_____: *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, hg. von Rudolf Boehm, Husserliana VIII, Den Haag: M. Nijhoff, 1959.

_____: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, hg. von Iso Kern, Husserliana XIV, Den Haag: M. Nijhoff, 1973.

_____: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929–1935, hg. von Iso Kern, Husserliana XV, Den Haag: M. Nijhoff, 1973.

_____: *Zur Phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlaß (1926–1935), hg. von Sebastian Luft, Husserliana XXXIV, Dordrecht: Kluwer, 2002.

_____: *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/23, hg. von Berndt Goossens, Husserliana XXXV, Dordrecht: Kluwer, 2002.

_____: *Die Lebenswelt*. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937), hg. von Rochus Sowa, Husserliana XXXIX, Dordrecht: Springer, 2008.

Kaiser U. : *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München, W. Fink Verlag, 1996.

Kern I. : Husserl und Kant, 1964.

Micali S. : « Das Ich als absolutes Urfaktum », *Überschüsse der Erfahrung, Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, 2008, p. 79-100.

Montavont A. : *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, 1999.

Richir M. : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble : J. Millon, 1992.

_____ : *Phénoménologie en esquisses : nouvelles fondations*, Grenoble : J. Millon, 2000.

_____ : « *Autant de chantiers ouverts pour l'analyse phénoménologiques* » (Entretien), Le magazine littéraire, n° 403, Paris,

2001, p. 61.

_____ : *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble : J. Millon, 2006.

Sartre J.-P. : *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Schnell A. : « *La refondation de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir* », Eikasia. Revista de filosofia, n° 34, 2010, p. 361-381.

Schuhmann K. : *Husserl–Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Springer, 1971.

Tengelyi L. : « *Zu Merleau-Pontys Auseinandersetzung mit Sartres phänomenologischer Metaphysik* », Exposé, Corporeity and Affectivity, Fifth Central and Eastern European Conference on Phenomenology, Prague, 2008 (manuscrit).

Varga P.A. : « Die Möglichkeit des Nichtseins des Weltalls (XXXV 69) : Die Apodiktizität der Welterfahrung und ihre Bedeutung für Husserls Philosophie » (manuscrit).

Žižek S. : *The parallax view*, MIT Press, 2006.

L'hyperplatonisme de Richir à l'époque des *Recherches phénoménologiques*

SACHA CARLSON

INTRODUCTION

Comme on le sait, la phénoménologie déployée par Marc Richir (1943-2015) dans son œuvre[1], impressionnante et polymorphe, a d'emblée été conçue par son auteur comme une réélaboration et une répétition de la tradition phénoménologique inaugurée par Husserl. Répétition complexe, au sens quasi musical du terme, puisqu'il s'agit tout aussi bien d'une refondation et d'une refonte, qui recourt à bien d'autres sources que la seule œuvre husserlienne – une œuvre que Richir n'a cependant cessé de méditer depuis son mémoire de 1968 consacré aux *Ideen I*. C'est ce qui se reflète de manière exemplaire dans les *Recherches phénoménologiques*[2] : une œuvre en deux tomes publiés au début des années 1980, et que Richir a toujours considéré comme l'un des « actes de naissance » de sa pensée. C'est dans ce texte énigmatique et complexe, mais également fascinant et puissamment inspiré, que Richir cherche en quelque sorte à retrouver l'inspiration proprement phénoménologique de Husserl, mais à partir d'une interprétation de l'œuvre critique kantienne (et de ses prolongements dans l'idéalisme allemand), tout en se confrontant parallèlement à la tradition platonicienne – *comme s'il cherchait à retrouver l'enfance même du questionnement philosophique*. C'est ce qui le conduit à proposer une réinterprétation profonde de la perspective phénoménologique, qui se déploie dès lors à partir de deux axes inédits que je commencerai par

[1] Pour une présentation globale de l'œuvre de Marc Richir en français, on peut se rapporter aux textes suivants : Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Million, Grenoble, 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*, J. Millon, Grenoble, 2013 ; Florian Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Springer, col. « Phaenomenologica », 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.

[2] Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (I. II. III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia, Bruxelles ; *Recherches phénoménologiques (IV. V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Ousia, Bruxelles, 1983. Je cite désormais les premier et deuxième tomes, respectivement, par les abréviations suivantes : « RP/1 » et « RP/2 ».

rappeler brièvement[3].

En premier lieu, le phénomène qu'il s'agit de décrire et d'analyser n'est plus considéré par Richir comme un vécu intentionnel – comme un vécu qui renvoie en lui-même à son objet intentionnel –, mais il est pensé – d'une manière qui témoigne aussi d'une certaine inspiration nietzschéenne – comme une *pure apparence*, c'est-à-dire non pas comme une apparence d'entrée interprétée comme image ou reflet d'un objet, à savoir de quelque chose d'autre que soi-même, mais comme apparence qui renvoie seulement, en elle-même, à son apparaître : une apparence qui ne peut donc pas être conçue comme étant *a priori* individuée et bien découpée en vue de l'objet qu'elle est supposée figurer, mais qui doit être pensée comme indéterminée et inchoative dans son émergence première au champ phénoménologique du corps et du monde.

C'est en ce sens que Richir se propose également, en deuxième lieu, de prolonger le versant *transcendantal* de la phénoménologie : le phénomène y est en effet considéré comme la source ou l'origine du monde et du corps tels que nous les voyons et expérimentons dans la plupart des cas. Il ne s'agit évidemment pas d'une origine réelle (ontologique ou ontogénétique) du corps et de l'*ego*, mais bien plutôt d'une sorte de *matrice transcendantale*[4], ou de *matière* transcendantale (Bergson[5]), qui ne cesse, en quelque sorte, de nous « coller aux semelles », c'est-à-dire de rester *fungierend*, en fonction (Husserl), dans la pensée conçue comme égoïté et ipséité.

Tel est donc le contexte dans lequel Richir se confronte à la tradition platonicienne – c'est-à-dire à l'œuvre de Platon lui-même et à la tradition néoplatonicienne – lorsqu'il affronte ses propres questions comme au creux du texte (néo-)platonicien, en contrepoint d'une lecture de Kant et de Fichte, aussi précise qu'« hérétique » : une lecture que je me propose de reprendre dans ce qui suit, afin d'en clarifier la portée et les articulations[6].

---

[3] Pour plus de détails sur la phénoménologie richirienne telle qu'elle *émerge* littéralement des deux tomes des *Recherches*, on pourra lire : Sacha Carlson, « La fenomenología trascendental de Marc Richir. Cuatro aproximaciones de las *Investigaciones fenomenológicas* », traduction espagnole par Pablo Posada Varela, in *Eikasia*, n°73, 2017, p. 9-42.

[4] Cette expression, axiale dans la pensée richirienne, fait précisément son entrée dans le lexique richirien dès les premières pages des *Recherches* : « […] il s'avère qu'après la réduction, "sujet" et "objet" (les guillemets sont ici phénoménologiques) ne constituent plus qu'une sorte de matrice transcendantale d'intelligibilité, ou plutôt d'interprétation du phénomène […] » (RP/1, p. 30).

[5] Cité in RP/2, p. 115.

[6] Précisons que la lecture richirienne de Platon est ancienne, puisqu'elle traverse sa thèse doctorale de 1973, à partir d'une lecture croisée de Heidegger, Fichte, Schelling et Platon, à propos de la question du phénomène de la vision (ou la « représentation ») et de son

RICHIR LECTEUR DE PLATON

C'est à partir de l'œuvre de Platon lui-même que je voudrais saisir au vol le fil du débat, qui s'étire tout au long du texte richirien. Plus précisément, je voudrais partir de l'analyse qui est proposée au seuil de la troisième *Recherche*, lorsque Richir propose une lecture phénoménologique du platonisme, en confrontant par là même les réquisits fondamentaux de l'œuvre platonicienne avec les exigences critiques-transcendantales de la phénoménologie qu'il cherche à élaborer[7].

L'idée et l'apparence

C'est dans ce contexte tout à fait particulier que l'« Idée » ou la « Forme » platonicienne est d'emblée interprétée comme l'*aspect* (εἶδος) ou la *voyance* (ἰδέα) de l'être (οὐσία), par où seulement la chose en vient à pouvoir déployer son essence[8] ; mais cette interprétation est d'emblée prise avec un certain recul historique, pour y accentuer le caractère implicitement phénoménologique. C'est que, comme le souligne l'interprète, l'Idée platonicienne tient, *mutatis mutandis*, le même site architectonique que le phénomène dans la phénoménologie : l'Idée, comme le phénomène, est en effet l'*apparence* en laquelle peut se reconnaître l'éclat même de l'être de ce qui se tient en soi-même en tant qu'il paraît – et cela, même si chez Platon la problématique se déploie de manière forcément décalée, puisque, pour lui, cette apparence n'est jamais que pour l'œil de l'esprit, et reste inexorablement en retrait de tous nos regards sensibles. C'est en tout cas ce rapprochement qui permet à Richir de déployer une véritable lecture croisée du platonisme et de la phénoménologie, où il s'agit d'interroger et d'éprouver ces deux projets philosophiques conjointement, et pour ainsi dire l'un par l'autre. Richir s'y emploie d'abord en examinant de manière critique et phénoménologique deux apories fondamentales, pour ainsi dire fichées au cœur du platonisme : l'aporie de l'individuation, et celle de la participation.

Commençons par l'individuation[9].

---

institution. Je m'en suis expliqué dans mon article : Sacha Carlson, « Représentation et phénoménalisation ». Remarques sur le contexte problématique de la première lecture richirienne de Fichte "entre Heidegger et Platon" », in *Eikasia* (www.revistadefilosofia.org), n°68, février 2016, p. 85-120.

[7] *Cf.* RP/1, p. 150 *sq*.

[8] *Cf.* RP/1, p. 151.

[9] *Cf.* RP/1, p. 152.

On dira en première approximation que le problème consiste à comprendre comment il peut y avoir une *multiplicité* d'Idées différentes, mais qui, *comme Idées,* doivent nécessairement trouver un principe de rassemblement ou d'*unité* : c'est en effet une question centrale chez Platon, qu'il aborde en particulier dans les Livres VI et VII de la *République.* Et l'on sait que dans ce texte, il pense pouvoir résoudre le problème en posant l'unité des Idées dans l'Idée du Bien, qui est elle-même une Idée paradoxale, puisqu'il s'agit non seulement d'une Idée, mais aussi de l'Idée des Idées, par où seulement les Idées se trouvent assurées de leur statut d'Idée, c'est-à-dire aussi bien de leur consistance ontologique – de leur ancrage dans l'*οὐσία*. Mais cette solution est-elle tenable ? Pour le comprendre, Richir commence par poursuivre l'interprétation phénoménologique de l'Idée déjà esquissée : car si les Idées peuvent être comprises comme des apparences, on peut aussi dire que l'Idée de Bien *apparaît* comme une « *pure apparence transcendantale*, qui se donne […] comme le fondement de ces autres apparences transcendantales comme quoi apparaissent les idées en leur multiplicité, en tant qu'elle apparaît, de son côté, comme l'apparence unique […][10] ». Autrement dit, l'Idée du Bien peut se comprendre comme *ce par quoi l'apparence* (l'Idée) *apparaît*, c'est-à-dire, en fait, en termes phénoménologiques, comme la *phénoménalité du phénomène.* Et c'est à partir de là que Richir entreprend de confronter et de sonder le platonisme et la phénoménologie l'un par l'autre. Si l'on commence par interroger Platon lui-même, on demandera comment l'Idée des Idées (le Bien) peut en elle-même engendrer une multiplicité d'Idées ; ce qui revient à demander, en termes phénoménologiques, quelle est la condition de possibilité *a priori* de l'*individuation* de la phénoménalité des apparences ; ou encore, à s'enquérir du statut précis de la phénoménalité du phénomène, pour comprendre comment celle-ci peut, pour ainsi dire, se « distribuer » en une multiplicité de phénomènes. Mais il suffit de poser la question en ces termes pour s'apercevoir qu'elle conduit aussitôt à une seconde : est-ce que la phénoménalité du phénomène est elle-même un phénomène ? Ou encore : est-ce que *ce par quoi* l'apparence apparaît, apparaît lui-même au même titre et de la même manière que ce qui apparaît (l'apparence) ? – En termes platoniciens : est-ce que ce par quoi l'Idée est Idée est aussi une Idée (l'Idée du Bien) ? Quoi qu'il en soit, il est caractéristique que l'œuvre platonicienne n'interroge pas *explicitement* cette double question : c'est que chez lui, l'individuation des Idées semble coextensive de la contingence pure, attestée tout d'abord par la multiplicité des choses sensibles rencontrées dans l'expérience naturelle. On en retrouve néanmoins la trace à travers le deuxième problème que Richir choisit

[10] RP/1, p. 152.

d'examiner : celui de la séparation des Idées, coextensive de celui de leur participation au monde sensible.

C'est pour aborder cette seconde aporie que Richir convoque un autre grand dialogue platonicien : le *Parménide*[11], dont il faut souligner que la lecture imprègne presque chaque page des *Recherches*, et même de toute l'œuvre de Richir à partir de cette époque. Or on sait combien ce texte est ardu, tant il frôle constamment des abîmes, alors même que son statut demeure profondément énigmatique. Qu'il me soit donc permis de rappeler quelques traits essentiels du texte : cela permettra de suivre plus facilement les développements ultérieurs de Richir.

Rappelons tout d'abord que la discussion s'engage dans le cadre d'une mise en scène savamment organisée, où c'est une triple narration enchâssée qui présente finalement une discussion déjà ancienne entre le vieux Parménide, son disciple Zénon et Socrate alors jeune d'une vingtaine d'années. Et l'on peut déjà supposer que cette étrange « distanciation » avec l'intrigue principale n'est autre que celle de l'*ironie*, comme fonction critique requise pour aborder la problématique avec la hauteur requise. Rappelons ensuite que le dialogue principal présente le jeune Socrate comme un ardent défenseur de la théorie des « Idées » (ou des « Formes »[12]). Or, il est caractéristique cette conception relève de qu'on pourrait appeler un « platonisme scolaire ». « Ainsi parlait Socrate[13] » : « il y a une Idée en soi de la Ressemblance, explique le tout jeune philosophe ; une telle Idée a pour contraire ce qu'est la Dissemblance ; et les choses dont nous disons qu'elles sont multiples […] participent à ces deux Idées qui sont véritablement ; et c'est parce qu'elles participent à la Ressemblance et dans la mesure où elles en participent que les choses qui participent aux deux Idées sont à la fois semblables et dissemblables[14] ». Autrement dit, il y a d'un côté les Idées en soi, et d'un autre côté les choses qui y participent[15] ; et ainsi y a-t-il une Idée en soi pour le Beau, le Bien, le Juste « et encore pour toutes les choses de cette sorte[16] » ; et aussi pour l'être humain, le feu, l'eau, etc. La question se pose donc de savoir si Platon lui-même acceptait une telle théorie, généralement enseignée comme constituant la base du platonisme, et qui sera aussi celle que critiquera Aristote dans de nombreux

[11] J'ai travaillé à partir des traductions de L. Robin (La Pléiade, Gallimard, 1950) et de L. Brisson (GF Flammarion, 1999[2], avec un très bon apparat critique), traduisant plutôt à partir de la première, sans m'interdire de m'inspirer de la seconde.

[12] … qualifiées, en grec, d'*εἶδος*, d'*ιδέα* ou de *γένος* (cf. l'Introduction de L. Brisson à sa traduction, *op. cit.*, p. 33, note 56).

[13] *Ibid.*, 130a.

[14] *Parménide*, 128e - 129a.

[15] Cf. *ibid.*, 130b.

[16] *Ibid.*

passages de sa *Métaphysique*. C'est qu'il faut aussi rappeler, par ailleurs, qu'à cette théorie, Parménide assène une série de critiques redoutables, dont on ne sait pas très bien si Platon les tenait pour valides ou pas[17] : ainsi, par exemple, si chaque chose se caractérise par l'Idée à laquelle elle participe, faut-il aussi admettre cette « absurdité » qu'il y a une Idée en soi et séparée du « cheveu », de la « boue » ou de la « crasse »[18] ? Ou encore, autre exemple[19], la chose participe-t-elle de la totalité de l'Idée ou d'une partie seulement ? Dès lors, dans le premier cas, comment penser que l'Idée reste une et identique à elle-même tout en se trouvant dans une multiplicité de choses ? Et dans le second cas, comment penser que l'Idée soit divisible en restant une et elle-même ? C'est donc le statut paradoxal des Idées que Parménide interroge, en ce qu'elles sont supposées être séparées (*χωρίς* : « à part ») des choses sensibles, alors même qu'il faut aussi admettre qu'il y a une participation (*μέθεξις*) non seulement des choses sensibles aux Idées, ce qui explique comment celles-là portent les noms de celles-ci, mais aussi une participation des Idées entre elles[20]. En tout cas, on peut déjà pressentir combien cette critique interne au texte platonicien peut rejaillir sur les fondements mêmes de la philosophie transcendantale que Richir chercher à élaborer, au travers de son interprétation proprement phénoménologique des Idées. Ainsi, commentant le texte platonicien, Richir peut-il écrire :

> Faut-il penser qu'à toute chose (même à la « crasse », c'est-à-dire au chaos) correspond une idée, et une idée qui soit irréductiblement affectée d'une sorte de « coefficient » sensible correspondant à la chose sensible dont elle apparaît comme l'idée ? Quelle est la valeur de ce « coefficient », jusqu'où va cette affection qui ne vient précisément, pour nous, que du fait que l'idée comme phénomène apparaît comme condition de pensabilité *a priori* DE *l'a posteriori* constitué par le sensible[21] ?

Autrement dit, si l'on suit Richir en interprétant l'Idée comme un véritable phénomène, la question que la phénoménologie doit poser au platonisme tout en se faisant questionner par lui, est bien celle de comprendre comment le phénomène, en tant qu'il se déploie dans son apparaître à partir de lui-même, se trouve néanmoins toujours accroché à ce

---

[17] Cf. l'Introduction de L. Brisson à sa traduction, *op. cit.*, pp. 29-43.
[18] Cf. *ibid.* « Ce serait trop absurde », répond Socrate.
[19] Cf. *ibid.*, 131a *sq.*
[20] Cf. par exemple *ibid.*, 133c. Parménide conclut ses critiques très clairement : « Voilà […] Socrate les difficultés – et il y en a beaucoup d'autres – nécessairement attachées aux Idées, s'il doit y avoir ainsi des Idées des choses qui sont et si l'on doit définir comme une chose en soi chaque Idée » (*ibid.*, 130a).
[21] RP/1, p. 153.

qu'il rend possible, mais qui n'est pas lui. En termes platoniciens : comprendre comment l'Idée, censée être « à part », est pourtant toujours liée, en vertu de ce que Richir appelle un « coefficient sensible », à la chose sensible qui lui participe ; et dans les termes de la philosophie transcendantale proposée par Richir : comprendre comment le pur jaillissement du phénomène comme *a priori* transcendantal ne peut jamais se penser qu'*a posteriori*, c'est-dire comme *a priori* de l'*a posteriori*. Or, comme on le constate, ces questions reviennent aussi à formuler un soupçon radical sur le projet même d'une élucidation philosophique et transcendantale tel qu'il est examiné ici. Serait-ce, finalement, que l'Idée comme objet de la pure vision noétique n'est jamais qu'un mythe fabriqué pour les besoins de la cause, à savoir pour expliquer la structure du sensible comme seul et unique donné ? Ou bien : est-ce que *l'a priori* supposé se tenir purement en lui-même n'est finalement pas le simple reflet que l*'a posteriori* projette de lui-même tout en croyant prendre en vue sa propre origine ? Le pur *a priori* est-il autre chose qu'une *illusion transcendantale* ? Ou encore, dans un vocabulaire phénoménologiquement transposé : l'être (*Wesen*) du phénomène comme tel relève-t-il bien uniquement de son propre apparaître, ou bien puise-t-il sa vivacité d'un autre plan ontologique ? Bref, le phénomène est-il véritablement *phénomène comme rien que phénomène*, selon l'exigence formulée par Richir, ou bien son statut doit-il être pensé, en définitive, comme celui d'une simple *vicariance* – comme phénomène qui ne montre jamais qu'autre chose que lui-même ?

Il est en tout cas caractéristique qu'au moment même où il relève ces différentes apories, Richir choisisse précisément de pénétrer au cœur même du platonisme, en explorant à ses propres frais ce qui constitue, à ses yeux, le lieu même où Platon a rencontré et traité ces apories *comme apories* : la seconde partie du *Parménide*.

La seconde partie du Parménide *: première approche*

Pour le comprendre, il me faut encore rappeler, enfin, que la seconde partie du dialogue s'emploie précisément à reprendre toutes les difficultés abordées jusqu'ici, mais sous la forme d'une discussion dont le statut reste profondément énigmatique. C'est que dans le dialogue platonicien, Parménide achève sa critique des Idées par un constat paradoxal : il affirme, d'une part, que les difficultés relevées s'attachent *nécessairement* à toute théorie des Idées, mais en précisant, d'autre part, que celui qui refuse d'admettre une telle théorie ne saurait de quel côté tourner son esprit, et de la sorte, ce serait la dialectique elle-même qui serait abolie[22] : quel parti

[22] Cf. *ibid.*, 135a-b.

prendre, dès lors, en philosophie ? Parménide propose alors à Socrate d'entraîner son esprit à l'aide d'un exercice apparemment anodin, mais dans lequel l'ensemble des apories précédemment examinées se retrouvent convoquées, sous la forme d'hypothèses sur le statut de l'Un et de l'être, ainsi que sur le rapport entre les deux[23]. Ici, il me faut m'arrêter plus longuement sur le texte de Platon, tant il sera régulièrement cité ou évoqué par Richir : je me propose donc d'examiner succinctement les trois premières hypothèses du texte, qui en constituent la matrice conceptuelle.

La première hypothèse examinée par Platon concerne l'Un et peut se formuler comme suit : supposons qu'il y ait l'Un (« s'il est l'Un » : *εἰ ἕν ἐστιν*)[24]. On devra en déduire que l'Un, comme Un, ne peut se penser qu'en dehors de toute opposition ; on dira donc qu'il n'est ni tout ni partie, et qu'il n'est pas dans l'espace, ni en repos ni en mouvement, ni identique ni différent, ni donc plus vieux ou plus jeune, etc[25]. Cette hypothèse a été nommée « négative » par les commentateurs anciens dans la mesure où elle conduit à une série de déterminations négatives de l'Un, qui amène aussi à l'envisager comme échappant aussi bien à l'être qu'à la connaissance : « si donc l'Un en aucune façon n'a part à aucun temps […], il ne vient à être ou n'est (*οὔτ' ἔστιν ... οὔτ' ἔσται*) », et ne « participe pas à l'être » (*οὐκ οὐσίας μετέχει*) ; autrement dit, « l'Un, ni n'est un, ni n'est (*οὔτε ἕν ἐστιν οὔτε ἔστιν*) », et ne peut dès lors être « ni nommé, ni désigné, ni opiné, ni connu »[26]. C'est pourquoi le Dialogue doit rebondir en reprenant la proposition initiale sous un autre abord. On admettra cette fois-ci que l'Un est : « l'un, s'il est » (*ἓν εἰ ἔστιν*)[27], telle est la *deuxième hypothèse* à partir de laquelle il faut chercher toutes les conséquences. Or, à considérer de la sorte l'« un qui est » (*τὸ ἕν ὄν*), on en vient nécessairement à le considérer comme un tout (*ὅλον*) composé de parties (*μέρη*), que sont précisément l'un et l'être. Toute la difficulté est alors de comprendre que si l'Un participe à l'être, il subsiste un *écart* entre les deux, qui les empêche de s'identifier purement et simplement. Bien plus, la situation devient hautement paradoxale, puisque le « est » doit se dire de l'Un, c'est-à-dire aussi de l'Un comme partie de l'« Un qui est », alors même que l'Un doit aussi se dire de

[23] La question sur le statut de la seconde partie du Parménide, c'est-à-dire aussi sur le lien entre la première et la seconde partie, est une discussion d'école, et ce depuis l'Antiquité ! Sans entrer dans le débat, et sans appuyer le trait, je reprends ici une interprétation classique, qui reconnaît une continuité quant à l'objet de la discussion, dans les première et seconde parties. *Cf.* sur ce point le dossier établi par L. Brisson (qui défend cependant une autre interprétation) en annexe à sa traduction du texte.

[24] *Parménide*, 137c.

[25] Cf. *ibid.*, 137c - 142a.

[26] *Ibid.* 141e - 142a.

[27] *Ibid.*, 142b.

l'être en tant qu'il est Un : chaque partie participe tout à la fois à l'être et à l'Un. Dès lors, puisque « l'un est toujours gros de l'être, et l'être gros de l'un », et que le processus se répète indéfiniment, il faudra parler de l'Un (qui est) comme d'une « pluralité infinie » (*ἀπείρον ... πλῆθος*)[28]. Reste alors à comprendre ce qui articule les parties de l'être et l'Un, et inversement. C'est pourquoi Platon écrit : « si autre chose est l'être, autre chose l'Un, ce n'est ni par être "un" que l'Un est différent de l'être, ni par être "être" que l'être est autre chose que l'Un ; mais c'est par le Différent et l'Autre (τῳ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ) que ces deux termes diffèrent l'un de l'autre »[29]. Autrement dit, si l'Un et l'être sont différents, cela ne tient ni à l'être ni à l'Un, mais cela doit relever d'un autre niveau architectonique (pour Platon : le Différent, l'Autre, qui est autre chose, précise encore le texte, que l'Un ou l'être), qui seul peut expliquer tout à la fois l'écart et le lien entre les termes du problème. Car c'est par l'introduction de ce nouveau terme dans l'équation qu'il devient possible de penser sans contradiction la notion de « couple » (*ἄμφω* : « tous les deux »)[30], comme un ensemble de deux « uns » (unités), auquel on peut dès lors encore rajouter une unité supplémentaire pour faire un ensemble de trois, et ainsi de suite, jusqu'à établir la nécessité de tous les nombres[31]. On en arrive alors la conclusion suivante : « si donc il est, l'Un, nécessairement le nombre (*ἀριθμός*) est aussi »[32] ; c'est donc le nombre, non pas au sens moderne, mais au sens de mesure (mesurant / mesuré) d'une pluralité[33] qui servira de médiation entre l'être et l'Un ; et c'est aussi le nombre qui permettra de penser les caractères de l'Un-être indéfiniment fragmenté en ses parties, selon une série de déterminations apparemment opposées : l'Un, en tant qu'il est, doit se penser comme étant tout à la fois en lui-même et en autre chose, c'est-à-dire dans l'espace[34], en mouvement et en repos[35], identique et différent[36], et finalement, « plus vieux et plus jeune que soi-même »[37]. Ainsi, l'Un, en tant qu'il a part à l'être, est tout à la fois Un et multiple, et il a aussi part au temps : « il "était" donc, l'Un, et il "est", il "sera" […]. De lui, évidemment, il peut y avoir science, et opinion, et sensation, puisqu'aussi bien, en ce

[28] *Ibid.*, 143a.
[29] *Ibid.*, 143b.
[30] Cf. *ibid.*, 143d.
[31] Cf. *ibid.*, 144a.
[32] *Ibid.*, 144a.
[33] *Cf.* Marc Richir, *L'expérience du penser*, éditions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, p. 60-61 ; et la note 229 à la traduction de L. Brisson.
[34] Cf. *ibid.*, 144c.
[35] Cf. *ibid.*, 146a.
[36] Cf. *ibid.*, 146b.
[37] *Ibid.*, 152a.

moment, nous-mêmes à son sujet nous exerçons toutes ces activités »[38]. Voilà pour la deuxième hypothèse.

On ne peut cependant en rester là. Il convient en effet de reprendre l'argumentation, pour la troisième fois, à partir de tout ce qui a été avancé jusqu'ici, et d'en tirer toutes les conclusions sous la forme d'une *troisième hypothèse*[39]. L'Un, a-t-on vu, « est un et plusieurs autant que ni un ni plusieurs », et a aussi part au temps ; par ailleurs, il a également part à l'être dès lors qu'il est un, mais n'a pas part à l'être dès lors qu'il n'est pas un[40]. Or comment comprendre que l'Un, tout à la fois, participe à l'être et n'y participe pas ? Il n'est pas d'autre solution que de supposer qu'il y participe à un moment (*ἐν ἄλλω χρόνῳ*), et n'y participe pas à un autre. Cette troisième hypothèse cherche donc à approfondir la temporalité qui seule permet le passage de l'être à l'Un, qui est celle du « naître » et du « périr »[41], c'est-à-dire du changement et du mouvement. Ici, il faut citer Platon plus longuement : « Mais lorsque, se trouvant en mouvement, il se met au repos, et lorsque, étant au repos, pour le mouvement il change son état, il faut évidemment que, ce faisant, il ne soit absolument en aucun temps (*ἐν ἑνὶ χρόνῳ*) »[42]. Aussi convient-il de se demander : « Quand donc se fera le changement d'état ? Ce n'est, en effet, ni dans l'état de repos, ni dans celui de mouvement qu'il change d'état, ni quand il est dans le temps […]. Quelle est donc cette situation où l'Un se trouve lorsqu'il est en train de changer ? – Quelle est-elle donc ? – L'instantané (*τὸ ἐξαίφνης*). Eh oui ! L'instantané paraît bien désigner quelque chose comme le point de départ du changement dans l'un et l'autre sens. Car ce n'est point à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement, ni à partir du mouvement encore en mouvement. Mais l'instantané, dont la nature est atypique, a sa situation dans l'entre-deux du mouvement et du repos »[43]. Ainsi, comme le précise encore Platon, le changement n'a pas lieu dans le temps (*ἐν χρόνῳ*), mais

[38] *Ibid.*, 155d.

[39] À vrai dire, la structure du texte est ici incertaine. Le texte commence en effet comme suit : « Reprenons l'argumentation pour une troisième fois encore. Cet un, s'il est tel que nous l'avons décrit [...] » (*ibid.*, 155e, tr. Brisson). Mais comment faut-il comprendre ce « tel que nous l'avons décrit » ? Cela renvoie-t-il aux deux premières hypothèses, leur synthèse en produisant une troisième (c'est l'interprétation traditionnelle des néoplatoniciens, que je reprends ici dans la mesure où Richir lui-même la suivra) ? Mais on peut aussi estimer que ce renvoi, dans le texte platonicien, évoque seulement les développements qui précèdent directement. Dans ce cas, il faudrait comprendre ce texte comme un prolongement de la deuxième hypothèse : c'est la lecture que propose L. Brisson (*cf.* la note 355 à sa traduction, ainsi que son Annexe I sur « Les interprétations du *Parménide* dans l'Antiquité », p. 285-291).

[40] Cf. *ibid.*, 155e (la traduction de L. Brisson est ici plus claire que celle de L. Robin).

[41] Cf. *ibid.*, 156a.

[42] *Ibid.*, 156b-c.

[43] *Ibid.*, 156e.

dans cet étrange *ἐξαίφνης* : « instantané » qu'il faut penser comme « le point d'arrivée et le point de départ qui change son état pour le repos, et de l'immobile qui change le sien pour le mouvement »[44] ; bref, comme l'entre-deux *hors temps* où se rencontrent le mouvement et le repos, et qu'il faut donc bien distinguer du « maintenant » (*νῦν*) à situer *dans le temps*, entre le passé et le futur – « dans l'intervalle du "il fut" et "il sera" »[45]. Il devient évident, alors, que si l'Un change d'état, ce changement ne peut se faire que dans l'instantané. Par où il faut donc conclure que l'Un, *en lui-même*, doit se trouver dans l'instantané, et par nature évoluer dans l'entre-deux ; et que dès lors, il ne peut *en lui-même* se trouver dans le temps, ni être en mouvement ou en repos, ni naître ou périr, et ainsi de suite pour tous les autres types de changements – il n'est ni un ni plusieurs, ni semblable ni dissemblable, ni petit, ni grand, ni égal, etc[46]. Telle est sans doute la conclusion à laquelle conduit cette troisième hypothèse : que l'Un doit nécessairement se penser *avant* toute détermination ontologique ou temporelle – hors du temps, entre l'être et le néant – sans pour autant exclure ni l'être ni le temps.

J'interromps ici ma lecture, car cette première approche, toute partielle, suffit cependant à mon présent propos : non seulement, comme je l'ai dit, cette partie du texte contient la matrice conceptuelle de toute la seconde partie du *Parménide*[47] ; mais aussi parce que Richir lui-même centre sa

[44] *Ibid.*, 156e.
[45] *Ibid.*, 152b. *Cf.* aussi la note 362 à la traduction de L. Brisson.
[46] Cf. *ibid.*, 157a.
[47] Rappelons que la quatrième et la cinquième hypothèse s'enchaînent directement aux trois premières, en ce qu'elles cherchent à examiner les conséquences de la position de l'Un (si l'Un est : *εί ἓν ἐστιν*, 137c) « pour les autres (choses) » (τοῖς ἄλλοις) auxquelles l'Un participe ou pas. Ainsi, pour la quatrième hypothèse, si l'Un est, les autres choses sont les parties d'un tout et constituent donc une multiplicité qui participe à l'Un (des multiples-uns) (*cf.* 157 b) ; et pour la cinquième, si l'Un est mais que les autres choses n'en sont point des parties, « les autres » ne sont ni un ni plusieurs et ne peuvent par conséquent recevoir aucun attribut : ils ne sont qu'un pur illimité (*cf.* 159 b). Rappelons aussi que pour les hypothèses suivantes (hypothèses 6 à 9), Platon reprend sa dialectique, mais à partir de l'hypothèse inverse : si l'Un n'est pas (*εί δὲ δὴ μὴ ἔστι τὸ ἕν*, 160b). Ainsi, pour la sixième hypothèse, on dira que l'Un n'est pas, mais qu'il est pensable, sujet de toutes les relations ; par suite, il possède l'être et le non-être impliqués dans le relatif ; le mouvement et le repos y sont contenus éminemment sous tous leurs aspects (*cf.* 160b). En ce qui concerne la septième hypothèse : l'Un n'est pas, mais il n'est sujet d'aucune détermination, il n'est pas même pensable (*cf.* 163b). La huitième hypothèse : l'Un n'est pas et les autres choses peuvent être déterminées par leur altérité réciproque (164b). Et la dernière hypothèse : l'Un n'est pas absolument et les autres choses n'ont aucune détermination possible, ni l'être ni l'apparence (*cf.* 165d). Comme on le constate, ces hypothèses forment un système, où celles partant de la position de l'Un répondent symétriquement à celle partant de sa négation. Il y a donc opposition entre les hypothèses numérotées 1 et 7, 2 et 6, 4 et 8, ainsi

propre lecture du texte sur ces trois premières hypothèses. En effet, alors que Platon, comme on l'a vu, cherche à penser l'énigme de la participation et de l'individuation à travers la question des rapports complexes entre l'Un et l'être, et que c'est dans l'hypothèse d'un « revirement instantané » qu'il semble trouver la clef de l'énigme, Richir propose, pour sa part, de sonder le texte platonicien en cherchant à penser l'apparence comme telle (le phénomène) à partir de la matrice conceptuelle mise en place.

L'INTERPRÉTATION DE RICHIR

L'hypothèse de travail de Richir est la suivante : l'Un pur ne peut-il pas être interprété comme l'apparence pure, qui ne s'accroche à aucun étant, c'est-à-dire à aucune apparition (apparition qui l'est forcément de quelque chose qui est) et reste donc à l'écart de l'être ? Or, il suffit de formuler cette interprétation pour en pressentir la fécondité. Car rien n'empêche alors de transposer la triple déduction platonicienne, qui concerne l'Un et l'être, en un triple mouvement d'approche de l'apparence en tant que telle. On dira donc, dans un premier temps, que la pure apparence assimilée à l'Un de la première hypothèse a forcément ceci de paradoxal qu'elle ne peut pas apparaître : de la même manière que la lumière pure est aveuglante et invisible, l'apparaître pur (l'Un pur) est inapparent (impensable). Mais dans un deuxième temps, il faut dire aussi que si l'apparence se mue en apparition de *ce qui* apparaît, l'apparence en viendra à s'éclipser *en tant qu'apparence*, à mesure qu'elle se cristallise dans l'être ; si *ce qui* apparaît intégralement comme *ce qui est*, l'apparence se muera en de l'*apparu*, où ne subsiste aucune trace d'apparaître : tel est le résultat de la deuxième hypothèse appliqué à l'apparence. Ce n'est qu'avec la troisième hypothèse qu'on commence à comprendre comment l'apparence peut tout au moins transparaître : on dira alors que l'apparence ne peut se phénoménaliser que dans le revirement instantané entre la pure apparence (pure apparence qui correspond à l'Un de la première hypothèse, et que l'on pourrait nommer *apparence transcendantale*, dans la mesure où elle est censée apparaître purement elle-même *a priori*, avant toute position d'être) et l'être, qui est censé apparaître tel qu'il est. Autrement dit :

---

que 5 et 9. Seule la troisième hypothèse n'a pas de contraire. Et cela se comprend, puisque c'est en elle seulement que s'exprime l'articulation possible entre les oppositions. Et cela confirme aussi, comme je le disais, que les trois premières hypothèses constituent la matrice spéculative de tout le texte de cette seconde partie du Dialogue : elles présentent l'opposition fondamentale entre la première et la deuxième hypothèse, et leur possible synthèse dans la troisième.

> l'Un propre à la détermination transcendantale de l'apparence n'est ni l'Un en quelque sorte purement transcendantal de la première hypothèse (l'Un c'est l'Un) ni l'Un ontologique de la seconde hypothèse (l'Un qui est) du *Parménide*, mais l'un et l'autre, à savoir l'Un qui n'est pas et l'Un qui est, ou encore l'Un qui est sur le mode du *comme si transcendantal*, c'est-à-dire en un sens l'Un de la troisième hypothèse[48].

Autrement dit encore, on comprend que l'apparence n'apparaît que dans le revirement entre l'Un de la pure apparence *a priori* et l'être censé apparaître *a posteriori* tel qu'il est (*a priori*). L'apparence se phénoménalise donc dans ce mouvement de revirement, qui à proprement parler n'est ni temporel ni spatial, mais que Richir pense plutôt comme la « mobilité transcendantale »[49] de l'apparence, entre l'*a priori* et l'*a posteriori*.

Mais il faut être plus précis et rendre compte, plus concrètement, de cette mobilité de l'apparence. On peut commencer par *décrire* l'apparence en son mouvement. C'est ce que Richir cherche à faire, dans son texte, lorsqu'il propose d'analyser ce qu'il nomme alors la « topologie transcendantale de l'apparence »[50]. Dans ce cas, on peut dire que la situation à décrire est parallèle à celle rencontrée dans la philosophie grecque à propos de la « vieille *aporie du cercle* »[51], lorsqu'on conçoit le cercle comme la diffusion du centre sur toute périphérie possible, et qu'il n'est dès lors pas possible de fixer *a priori* une périphérie déterminée. C'est cette situation que Richir reprend, mais pour en modifier la perspective, lorsqu'il suppose que si l'un des éléments (le centre ou la périphérie) *apparaît*, il n'apparaît jamais qu'en s'éclipsant soi-même, et en apparaissant donc dans l'autre pour y disparaître[52]. C'est par là que l'on retrouve aussi la matrice conceptuelle du *Parménide*, si l'on veut bien interpréter l'Un de la première hypothèse comme un centre, et l'Un qui est de la seconde comme la périphérie : « si le centre (l'Un) apparaît, c'est pour disparaître en tant que tel dans la périphérie, pour n'y laisser que la trace de son absence [*scil.* l'être] […], et si la périphérie apparaît, c'est pour disparaître en tant que telle dans le centre, pour n'y laisser que la trace de son absence (l'Un est radicalement transcendant à l'être [...]) »[53]. Ainsi, le cadre conceptuel du *Parménide* pourrait offrir une matrice spéculative susceptible de conduire à une description proprement phénoménologique du phénomène comme rien que phénomène en son *lieu* propre[54] :

---

[48] RP/1, p. 92.
[49] RP/1, p. 92.
[50] RP/1, p. 82.
[51] RP/1, p. 249.
[52] *Cf.* RP/1, p. 250.
[53] RP/1, p. 250.
[54] *Cf.* RP/1, p. 82.

> Si le centre apparaît dans son imminence, c'est pour disparaître aussitôt en tant que tel dans l'apparence périphérique pour n'y laisser que la trace de son absence (le quasi-dedans de l'apparence), et, en s'absentant, pour faire apparaître l'impossibilité principielle, pour l'apparence, de se centrer, c'est-à-dire pour faire apparaître l'apparence comme se phénoménalisant en un double-mouvement infini d'enroulement sur cette absence de centre et de déroulement de cette absence de centre et si la périphérie, ou l'apparence périphérique apparaît en sa mobilité, c'est pour disparaître en tant que telle dans l'imminence de sa centration, c'est-à-dire pour disparaître tout entière dans le clignotement de l'illusion transcendantale comme telle donc comme illusion de centre, laquelle cependant, si elle se réfléchit comme telle, abstraction faite de l'apparence, ne fait à son tour qu'apparaître comme apparence d'où le centre s'est toujours déjà absenté puisque cette apparence, en tant qu'apparence où apparaît l'inapparence comme inapparence, ne se phénoménalise que comme réflexion *a posteriori* de l'illusion transcendantale *a priori* que constitue à présent l'imminence de l'apparence dans l'inapparence apparaissant en tant que telle[55].

Le phénomène (ou l'apparence) se phénoménalise donc dans le revirement, qui correspond à l'« instantané » de la troisième hypothèse du *Parménide*, entre la fixité d'un centre et la mobilité de sa périphérie, par où l'on peut dire aussi que le phénomène *n'apparaît comme centre que de disparaître en sa périphérie*, et inversement, *d'apparaître comme périphérie tout en disparaissant comme centre*. C'est dire aussi, du même coup, que *le phénomène n'apparaît que de disparaître*, alors même qu'il ne peut disparaître, dans son mouvement, qu'en laissant la trace de sa disparition, qui dès lors, apparaît elle-même d'une certaine façon. Ou encore, on dira que *le phénomène ne se phénoménalise qu'en apparaissant tout en disparaissant*, ce qui n'est possible que si l'apparition et la disparition ne se réalisent jamais complètement, mais revirent incessamment l'une dans l'autre, chacune n'étant jamais qu'en « imminence » (Merleau-Ponty)[56], tout en « clignotant » l'une avec l'autre, selon ce que Richir appelle aussi le *double mouvement de la phénoménalisation*. Et par là, on est effectivement en mesure de décrire le *lieu mobile* de l'apparence : il s'agit d'un lieu « distordu » – affecté d'une distorsion originaire – où une multiplicité de centres apparaissent, mais pour disparaître aussitôt sans avoir eu le temps de se fixer, et où la périphérie ne transparaît jamais que fugacement, en faisant apparaître la trace d'un centre qui s'évanouit aussitôt qu'il a surgi. Il s'agit d'un lieu sans lieu, sans limite déterminée, comme l'écorce qui

[55] RP/1, p. 250.

[56] Dans le texte des *Recherches*, Richir fait un usage abondant de cette expression merleau-pontienne, en rappelant régulièrement qu'il la reprend à l'auteur du *Visible et l'invisible.*

s'enroule infiniment tout en se déroulant indéfiniment autour d'une amande à jamais inexistante[57].

Cela étant dit, la description de l'apparence que l'on vient de parcourir ne peut suffire. Car il faut encore *fonder* ce mouvement ou cette « mobilité transcendantale » qu'on s'est jusqu'à présent contenté de *décrire* ; autrement dit, il faut encore en retracer la *genèse transcendantale*. Et l'on peut dire, en ce sens, que le texte des *Recherches phénoménologiques* retrouve ici, à sa manière, l'exigence rencontrée par Husserl lui-même, de passer d'une phénoménologie statique et descriptive, à une phénoménologie génétique, où c'est de l'histoire transcendantale du vécu à analyser qu'il s'agit désormais de rendre compte. Or, il est caractéristique que c'est encore une fois avec le *Parménide* de Platon que Richir s'essaie à l'exercice. Mais c'est sur l'exégèse et la tradition néoplatonicienne qu'il s'appuie cette fois, en proposant d'interpréter le mouvement d'émanation de l'Un chez Plotin et ses successeurs comme le mouvement même d'advenue de l'apparence. Et c'est aussi l'occasion de mener un débat serré, qui s'étend sur l'ensemble du texte des *Recherches,* avec les thèses fondamentales du néoplatonisme.

PENSER « CONTRE » LE NÉOPLATONISME

La tradition néoplatonicienne

Il me faut commencer par dire quelques mots de la tradition néoplatonicienne elle-même[58]. Rappelons brièvement que c'est

[57] On notera qu'on retrouve ici différents éléments issus des tout premiers écrits de Richir : non seulement l'inspiration merleau-pontienne dans sa description paradoxale de la « chair », comme milieu originaire d'où adviennent les phénomènes ; mais aussi l'inspiration cosmologique, issue de Kant et de l'Idéalisme allemand. C'est cependant dans un contexte renouvelé que Richir dispose désormais toutes ces notions ; car c'est maintenant non seulement à partir de la question de l'illusion transcendantale et de son « clignotement », mais aussi à partir du schéma platonicien dans le *Parménide,* que Richir entend reprendre l'ensemble de la problématique, dont le statut architectonique se trouve plus finement pensé. C'est d'ailleurs ce qui explique certains ajustements par rapport à ce qui avait été mis en place à l'époque de la thèse sur Fichte : notons en particulier le fait que Richir ne semble plus penser le champ phénoménologique comme relevant exclusivement de la périphérie non centrée, mais bien plutôt, désormais, comme apparaissant ou clignotant *entre* une topologie centrée et une topologie purement périphérique.

[58] En ce qui concerne la tradition néoplatonicienne, je me suis essentiellement inspiré des travaux de J. Combès qui sont la source principale de Richir lui-même : *Études néoplatoniciennes,* coll. « Krisis », J. Millon, Grenoble, 1989. Mais on pourra aussi consulter, tout comme moi, les travaux suivants : E. Bréhier, *La philosophie de Plotin,* coll. « Histoire de la philosophie », Vrin, Paris, 2008 ; « L'Idée du néant et le problème de

effectivement l'interprétation du *Parménide* qui a offert au néoplatonisme son *καιρός*[59], et tout d'abord celle de Plotin[60] qui, s'appuyant sur une idée déjà explorée par certains Néo-Pythagoriciens[61], proposait de comprendre l'Un, aussi assimilé au Bien de la *République*, comme l'origine et le fondement de l'être. Cette thèse n'est nulle part formulée explicitement dans le texte de Platon, mais s'y applique parfaitement ; d'autant plus que le jeu platonicien des différentes hypothèses concernant l'être et l'Un permet aussi de surmonter les différentes apories relatives à la conception de l'Un dans le *Poème* de Parménide lui-même, comme Un-principe tout à la fois un et multiple. C'est que le Dialogue platonicien permet de distinguer trois types d'« Un », qui correspondent aux trois premières hypothèses, désormais considérées comme trois « natures » ou trois « hypostases » : l'Un (*ἕν*) pur, l'Intellect (*νοῦς*) et l'âme (*ψυχή*)[62]. L'un doit se comprendre

l'origine radicale dans le néo-platonisme grec », in *Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, p. 443-475 ; S. Breton, « Actualité du néoplatonisme », in *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973/II, p. 184-200 ; « Âme spinoziste, Âme néo-platonicienne », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 71, n° 10, 1973, p. 210-224 ; « L'un et l'être. Réflexion sur la différence méontologique », in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 83, n° 57, 1985, p. 5-23 ; *Matière et dispersion*, J. Millon, coll. « Krisis », Grenoble, 1993 ; Jean-Michel Charue : *Plotin lecteur de Platon*, Publications de l'Université de Paris X – Nanterre, Les Belles Lettres, Paris, 1978 ; J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Belles Lettres, Paris, 1982 ; *L'un et l'âme selon Proclos*, Belles Lettres, Paris, 1972. Il y aurait toute une étude à faire non pas sur la confrontation directe, mais sur les harmoniques, résonances et discordances entre la philosophie de Richir dans son ensemble et la tradition néoplatonicienne. À cet égard, il faudrait pouvoir mettre en rapport la pensée de Richir avec l'un des plus grands « néoplatoniciens » contemporains de Richir, Stanislas Breton – qui fut aussi un ami de notre phénoménologue – et en particulier avec son grand ouvrage : *Du principe. L'organisation contemporaine du pensable*, Aubier, Paris, 1971. *Cf.* à ce sujet, déjà, l'article que Richir lui consacre : « De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise », in L. Girard (éd.), *Philosopher par passion et par raison. Stanislas Breton*, J. Millon, Grenoble, 1990, p. 6- 96.

[59] *Cf.* J. Combès, *op. cit.*, p. 65.

[60] Dans sa série de courts traités rassemblés par son élève Porphyre sous le nom d'*Ennéades*. Sauf mention contraire, je cite ce texte de Plotin dans sa traduction par E. Bréhier (Paris, Les Belles Lettres, 7 vol., 1924-1938), en utilisant la numérotation traditionnelle, comprenant le numéro de l'*Ennéade*, suivi du numéro du traité et du numéro du paragraphe.

[61] *Cf.* L. Brisson, « Les interprétations du Parménide dans l'Antiquité », en Annexe 1 à sa traduction du *Parménide*, *op. cit*, p. 285-291, et particulier la p. 287.

[62] Qu'il me soit permis de rappeler le texte où Plotin exprime sans doute le plus clairement sa doctrine des « trois uns » à partir du *Parménide* de Platon : « Les propos que nous tenons aujourd'hui ne sont pas nouveaux et ils ne datent pas d'aujourd'hui car ils ont été déjà tenus dans l'Antiquité, mais sans que leur sens ait été déployé. En tenant les propos qui sont actuellement les nôtres, nous sommes les interprètes de ces propos antérieurs, en nous appuyant sur les propos écrits de Platon, qui témoignent de l'Antiquité de ces doctrines. Cela étant, Parménide avait lui aussi, avant Platon, soutenu pareille opinion, dans la mesure

comme le principe originaire et absolu, avant même l'être : « l'un n'est [...] aucun des êtres, et il est antérieur à tous les êtres […]. Il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres, ni l'Intellect, ni la vie première, ni aucune autre »[63]. L'Intellect, « reflet de l'Un »[64], se définit en tant qu'il « contient toutes les choses qui restent immobiles et à la même place ; il *est seulement*, et ce *il est* lui appartient toujours »[65]. Et l'âme, « image de l'Intellect »[66], qui « produit tous les vivants en leur insufflant la vie »[67], se caractérise en tant qu'elle change suivant les êtres qu'elle rencontre : « car les choses, les unes après les autres, viennent à l'âme : parfois Socrate, parfois un cheval, toujours une chose particulière »[68]. De la sorte, l'intuition que Plotin transmet à tous ses successeurs est bien celle-ci : l'*ἀρχή*, principe ou inaccessible origine dans la surabondance de sa « préessentialité » (*προούσια*), laisse s'éveiller une visée spirituelle vers elle, qui permet que dans la distension intrinsèque à ce mouvement de remontée, tout procède de ce rapport originel, par division et délimitation d'ordre et de compétence ; et l'on peut alors énumérer les différentes hypostases et

où il identifiait l'être et l'intellect, et il posait que l'être ne se trouve pas parmi les choses sensibles, quand il soutenait que "penser et être sont en effet la même chose". Et il affirme aussi que l'être est "immobile", même s'il ajoute qu'il fait acte de penser, et cela en le privant de tout mouvement corporel, pour qu'il reste dans le même état, et en le comparant à la "masse d'une sphère", parce qu'il contient toutes choses en son enveloppe et que l'acte de penser s'exerce non pas hors de lui, mais en lui. En l'appelant "un" dans ses écrits, il s'exposait à la critique, car cet un se révèle multiple. *En revanche, le* Parménide *de Platon s'exprime de manière plus précise, car il distingue l'un de l'autre le premier Un, qui est Un au sens propre, le deuxième, qu'il appelle "un-plusieurs", et le troisième, qui est "un et plusieurs".* Il est ainsi d'accord lui aussi avec la doctrine des trois natures », Plotin, *Ennéades*, V, 1, 8 (Traité 10), tr. fr. par F. Fronterrota, in *Traités 7-21*, tr. fr. sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau, GF Flammarion, Paris, 2003, p. 166-167 (mes italiques).

[63] *Ennéades*, III, 8, 10 (tr. Bréhier légèrement modifiée). On peut donc dire que « le principe originaire est lui-même sans aucune forme, même intelligible […]. Il n'a ni qualité ni quantité ; il n'est ni intelligence, ni âme ; il n'est ni en mouvement, ni en repos, ni dans le temps ni dans le lieu ; il a la forme de l'unité, ou plutôt pas de forme du tout, puisqu'il est avant toute forme » (VI, 9, 3.). C'est dire aussi l'impossibilité de dire ou de penser le principe : « la merveille, antérieure à l'intelligence, c'est l'Un, qui est non-être (*μὴ ὂν*) ; car il faut faire en sorte que l'Un ne soit plus ici le prédicat d'une autre chose ; il n'a, à vrai dire, aucun nom véritable ; mais, s'il faut lui donner un nom, on peut l'appeler Un, à condition qu'on ne le conçoive pas comme une chose qui possède l'attribut de l'Unité » (V, 9, 3.). D'où, cette formule, qui s'accorde parfaitement avec la première hypothèse du *Parménide*, et qui fleurira dans la théologie négative : « de l'Un, nous disons ce qu'il n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est » (V, 3, 14.).

[64] Cf. *ibid.*, V, 1, 7.

[65] *Ibid.*, V, 1, 4.

[66] *Ibid.*, V, 1, 3.

[67] *Ibid.*, V, 1, 1.

[68] *Ibid.*, V, 1, 4.

couches d'émanation de l'Un comme autant de déterminations et de natures, jusqu'à la matière (ordres intelligibles, intelligibles-intellectifs, les ordres psychiques qui vont de l'intellectivo-rationnel jusqu'au sensitif en passant par l'imaginatif, et l'ordre des sensibles), ainsi que le feront les néo-platoniciens tardifs en développant et systématisant ce qui n'était qu'ébauché chez Plotin[69]. Mais il convient de souligner que ces différents ordres doivent toujours se comprendre comme autant de médiations pour remonter vers l'origine : le point commun à tous les néoplatoniciens n'est pas dans telle ou telle classification des ordres processifs, mais bien dans une conception commune du rapport à l'*ἀρχή*. Ainsi, l'identification de l'Un et du Bien par les néoplatoniciens est surtout « une façon de viser l'*archè*, en la modalisant à notre usage à partir de ce qui *n'est pas elle,* mais *procède* d'elle et *se convertit* vers elle »[70]. La syntaxe commune au néoplatonisme grec est donc dans ces trois « règles opératoires » – qui sont donc aussi trois « activités » ou « effectuations » (*ἐνεργείαι*)[71] – que l'on nomme la *procession* (*πρόοδος*), la *conversion* (*ἐπιστροφή*) et la *manence* (*μονή*). Et l'on peut aussi rappeler la belle hypothèse formulée jadis par Stanislas Breton, selon laquelle cette syntaxe au rythme ternaire peut caractériser l'initiative originale et l'audace singulière de chacun des trois néoplatoniciens les plus éminents, Plotin, Proclus et Damascius :

> Si l'on tient compte de ce rythme, traduit dans un quasi-groupe d'opérations, on pourrait dire que le néoplatonisme, considéré dans l'une ou l'autre de ses figures les plus marquantes, est la mise en œuvre de l'une ou l'autre de ses opérations fondamentales. La loi des trois états ne serait plus alors un schème extérieur, appliqué mécaniquement à une matière hétérogène. *C'est le néoplatonisme lui-même qui deviendrait passible d'une loi qui figure, au titre d'élément essentiel, dans son propre discours.* Concrètement, Plotin représente au titre de dominante, l'opération identique, cette *Monè* que J. Trouillard traduit assez heureusement par le terme de « manence ». Proclus, par son souci de développement et de mise en forme des éléments du néoplatonisme, actualiserait l'opération discursive ou processive. Damascius l'intrépide, quand il se retourne sur le néoplatonisme pour le mettre à l'épreuve de ses apories, incarnerait l'opération inverse, réflexive et critique[72].

Néoplatonisme et hypercriticisme richirien

[69] Je reprends ici les explications tout à fait précieuses de J. Combès, dont je suis le texte de très près : cf. *ibid.*, p. 279.
[70] *Ibid.*, p. 276.
[71] Cf. *ibid.*, p. 276 *sq.*
[72] S. Breton, « Actualité du néoplatonisme », *art. cit.*, p.185.

Ce bref rappel étant fait, tâchons à présent de situer le plus précisément possible la position de Richir par rapport à cette tradition, dans son projet même d'élucider la genèse transcendantale de l'apparence. En fait, comme je voudrais le montrer, le rapport de Richir au néoplatonisme est double, en ce qu'il relève de deux mouvements contraires : on peut en effet déceler un premier mouvement de réappropriation, par Richir, du cadre spéculatif et critique du néoplatonisme ; mais ce premier mouvement est toujours contrebalancé par un second, où le mouvement critique interne au néoplatonisme se prolonge jusqu'à se retourner sur la matrice spéculative néoplatonicienne elle-même : il s'agit alors d'interroger les concepts mis en jeu pour en sonder la pertinence dans le cadre d'une démarche radicalement critique.

Commençons par le mouvement de réappropriation. Il me semble qu'à examiner la manière dont Richir encorde régulièrement sa propre pensée à la tradition néoplatonicienne, on peut relever trois points d'accroche principaux, qui concernent respectivement le *projet* même du néoplatonisme, le *style* de développement de ce projet et les *notions* mises en jeu dans sa réalisation et susceptibles d'aider à penser l'origine transcendantale du phénomène. On peut donc tout d'abord relever une profonde accointance entre le projet d'une phénoménologie transcendantale chez Richir, et celui d'une élucidation de l'origine chez les Néoplatoniciens : c'est que chacun des deux projets cherche à approcher l'origine de manière *critique*, ce que souligne d'ailleurs Richir lorsqu'il remarque que « le néoplatonisme est traversé par ce que nous désignons comme l'*instance critique transcendantale* »[73]. Et il précise :

> Le principe de tous les principes, l'Un pur ou le Rien, est insaisissable comme tel, il constitue une sorte de pur *a priori* transcendant aux limites intrinsèques à l'être et à la pensée, et toute la philosophie n'est en un sens que dans la saisie *a posteriori* de cette insaisissabilité même du pur *a priori* ; quel que soit le niveau d'être auquel on se situe dans la hiérarchie ontologique néoplatonicienne, ce niveau s'autoconstitue en sa manence (*monè*) en réfléchissant *a posteriori* (dans la conversion) l'*a priori* (le niveau qui le précède dans la hiérarchie et qui a toujours déjà procédé) qui lui échappe, en tant que tel, principiellement ; c'est dans cette réflexion *a posteriori* que s'exhibe, pour le philosophe, la *loi génétique* selon laquelle s'engendrent, toujours déjà, *a priori*, la pensée et les êtres, les niveaux de la hiérarchie ontologique, et cette loi génétique consiste en l'intime connexion qu'il y a entre la procession, la conversion et la manence. C'est par là que doit s'engendrer, entièrement *a priori*, le multiple à partir de l'Un. C'est par là aussi que, de dégradation en dégradation de la tension interne, de la concentration intrinsèque de l'Un, doivent s'engendrer tous les êtres, depuis les idées jusqu'aux choses sensibles, et que doit s'expliquer, dans l'unité

[73] RP/1, p. 154.

> de ce processus cosmique global, le degré de participation du sensible à l'intelligible[74].

On comprend donc que ce qui constitue l'*instance critique du néoplatonisme*, c'est sa tentative de penser *l'origine pure* en tant que telle, censée transcender tous nos concepts et tous nos regards ; et à cet égard, Richir ne manque pas de rappeler que la tradition néoplatonicienne est, dans l'antiquité, la première tentative pour penser *radicalement* la question de l'origine[75] ; raison pour laquelle, sans doute, il reconnaît aussi dans cette tradition « l'ancêtre de la philosophie transcendantale dans l'histoire de la pensée »[76]. Par là, on comprend effectivement que la quête néoplatonicienne de l'origine peut se lire comme la poursuite, depuis l'être *a posteriori*, d'une inaccessible origine préontologique et *a priori* ; et par suite, que si ce n'est qu'*a posteriori* que s'indique l'Un purement *a priori*, c'est alors dans le renvoi incessant entre l'*a priori* et l'*a posteriori* que s'exhibe, pour la réflexion philosophique, la « loi génétique » qui règle l'advenue de tout « être » en même temps que de toute pensée. Serait-ce que la triade conceptuelle de procession-conversion-manence soit à même de penser le déploiement de ce qui advient comme depuis son origine impensable, avant toute position d'être ? Autrement dit, cette matrice conceptuelle est-elle susceptible d'aider à penser la genèse transcendantale de l'apparence comme telle, c'est-à-dire de ce qui n'est pas encore soumis à la loi et au joug de l'être ?

Avant de venir à cette question, il faut remarquer que ce qui a été nommé l'instance critique transcendantale du néoplatonisme s'atteste aussi de manière particulièrement frappante dans le *style* de cette pensée. En effet, à lire les textes de près, on ne peut qu'être impressionné par l'extrême vigueur avec laquelle cette tradition a sans cesse cherché à déployer l'analyse critique de son propre exercice, comme en un perpétuel mouvement de subversion de toute fixation ontologique qu'implique nécessairement la mise en forme discursive de son discours. C'est que, comme le souligne Richir lui-même, dans la conversion, ce n'est pas l'origine de la procession qui est prise en vue, mais seulement l'« image » – la *trace*, écrit Plotin – de l'Un pour le *νοῦς*, et il en va de même de la *ψυχή* par rapport au *νοῦς*[77]. C'est sans doute ce qui explique aussi l'extrême labilité du langage qu'on trouve chez Plotin et ses successeurs, par exemple par l'usage des termes

---

[74] RP/1, p. 154.
[75] *Cf.* RP/1, p. 27-28, où Richir évoque aussi la belle étude d'E. Bréhier : « L'Idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec » (*Revue de métaphysique et de morale*, t. XXVI, 1919, p. 443-475).
[76] RP/1, p. 156.
[77] *Cf.* RP/1, p. 199.

d'*ἄρσις* et de *θέσις*, empruntés au rythme de la danse et de la poésie, mais qui sont censés articuler, dans les *Ennéades*, le rythme même du discours philosophique : « l'*arsis* qui lève et soulève empêche la *thesis* ou position de réifier en fixité de nomination ou de définition un mouvement qui ne connaît que les appuis d'un perpétuel envol »[78]. Sans doute Richir a-t-il été séduit par le style même du discours philosophique néoplatonicien, dans lequel se rythment, dans un unique double mouvement, l'élancement vers l'origine au-delà de toute pensée, et le retour constant, depuis ce même élan, sur ses propres effectuations ; sans doute Richir a-t-il été sollicité par cette fonction critique du langage – qui a la même fonction de *distanciation* que l'*ironie* platonicienne que l'on relevait plus haut –, alors même que sa propre écriture semblait chercher un souffle nouveau, en tout cas inédit, qui puisse dire la transcendance et la labilité du phénomène. Mais reste à comprendre dans quelle mesure le cadre analytique et conceptuel mis en place par le néoplatonisme peut rendre justice au phénomène.

À cet égard, on soulignera que dans certains passages de son texte, Richir n'hésite pas à se réapproprier presque telle quelle l'armature spéculative du néoplatonisme[79]. Il suggère alors d'interpréter l'Un ineffable et invisible de Proclus et Damascius[80] comme le Rien d'où surgit une apparence : « si ce Rien peut être assimilé à l'Un, c'est à l'Un qui n'est ni l'Un-qui-est ni l'Un-qui-n'est-pas ; il se constitue en quelque sorte comme la transcendance pure, le pôle unitaire et transphénoménal du phénomène »[81]. En ce sens, le phénomène devrait alors être interprété comme ce qui procède du Rien – comme la « peau du Rien »[82], écrit encore Richir – alors même que ce Rien reste en lui-même inexorablement en retrait et à jamais inaccessible. Or, il convient de souligner qu'à suivre cette interprétation, si cette apparence doit se comprendre comme ce qui procède de l'Un (ou du Rien), elle ne relève pas non plus de l'être, c'est-à-dire, dans le vocabulaire néoplatonicien, de la deuxième hypostase. C'est dire, donc, que la reprise par Richir de la matrice conceptuelle néoplatonicienne n'est pas sans audace ni liberté : car si Richir prend l'apparence comme la trace originaire de l'Un, celle-ci doit se comprendre, pour lui, comme principiellement labile et indéterminée, et certainement pas comme relevant de l'immobilité des choses et de l'être caractérisant le *νοῦς* ; ce qui signifie aussi, du même coup, que le *νοῦς* ne peut pas non plus être la deuxième hypostase, mais qu'il doit y avoir un

[78] Plotin, *Ennéades* V, 5, 6, 30-33 (cité par Richir dans « De la crise du principe au(x) principe(s) de la crise », *art. cit.*, p. 61).
[79] *Cf.* RP/1, p. 54 *sq.*
[80] … lesquels ont tendance, par rapport à Plotin, à accentuer la transcendance de l'Un : *cf.* à ce propos l'ouvrage de J. Combès, déjà cité.
[81] RP/1, p. 43.
[82] Cf. *ibid.*

ordre processif plus originaire que celui de l'être. C'est en ce sens que Richir propose de réaménager le cadre spéculatif traditionnel, en introduisant une médiation entre l'Un pur de la première hypothèse, et l'Un-qui-est de la deuxième qui concernerait l'apparence de l'Un[83] : il s'agirait donc d'une *nouvelle hypothèse*, « cachée »[84] entre la première et la deuxième, dont l'énoncé serait : « l'Un apparaît »[85], « l'Un prend apparence »[86]. Et c'est par là que le cadre néoplatonicien pourrait être repris pour penser la genèse transcendantale de l'apparence : il faudrait alors penser l'apparence comme ce qui surgit pour ainsi dire de la détente du Rien (*πρόοδος*), et qui, saisi dans un retour réflexif (*ἐπιστροφή*), est censé transparaître au seuil du silence comme la trace relativement stabilisée (*μονή*) du double écho, processif et conversif, de sa propre genèse. Par là, il serait donc possible de penser, selon l'exigence richirienne, le phénomène comme *rien que* phénomène, c'est-à-dire de penser l'apparence à partir de *rien*, dans sa réflexivité intrinsèque, à partir du Rien et en vue du Rien.

Pourtant, il faut aussi souligner les limites d'une telle réappropriation. C'est que, je l'ai dit, ce mouvement de réappropriation s'accompagne d'un mouvement parallèle, plus critique, de distanciation : c'est ce qu'il s'agit maintenant d'examiner. Comme à son habitude, Richir déploie sa critique par touches successives. Il propose d'abord de s'interroger plus décidément sur l'Un : est-on assuré, demande-t-il, que l'Un, censé transcendant et ineffable, ne se trouve pas déterminé comme par revers ? C'est ainsi que se profile sa première critique : « que ce soit dans le *Parménide* de Platon ou dans ses exégèses néoplatoniciennes (notamment chez Proclus), le pur Un de la première hypothèse paraît trop *négativement* déterminé par les déterminations de l'Un-qui-est de la seconde hypothèse »[87]. Qu'en est-il donc de la négativité à l'œuvre dans la première hypothèse, et qui pourrait bien être une détermination masquée « contaminant »[88] subrepticement l'Un ? Si la phénoménologie transcendantale entend s'inspirer des cadres spéculatifs du néoplatonisme, ne doit-elle pas préalablement reprendre cette question de manière critique, et éventuellement à partir des textes de Proclus et Damascius qui tracent le chemin d'une telle approche[89] ? Mais à ce premier soupçon s'ajoute une autre perplexité, lorsque Richir remarque que la tradition néo-platonicienne déploie sa réflexion critique à partir d'un

[83] *Cf.* RP/1, p. 54.
[84] *Cf.* RP/1, p. 155.
[85] RP/1, p. 55.
[86] RP/1, p. 137.
[87] RP/1, p. 55.
[88] *Cf.* RP/1, p. 55.
[89] Richir évoque la fin de l'*In Parmenidem* de Proclus et le *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis* de Damascius (*cf.* RP/1, p. 55).

cadre spéculatif sur l'âme et la hiérarchie ontologique qui n'est jamais remis en question. Or, peut-on reprendre comme telle la division, classique dans la pensée grecque, entre le sensible et l'intelligible – le phénomène se voyant alors cantonné à la réception du sensible par l'âme ? Tel est en tout cas le motif de la deuxième critique formulée par Richir. Ne faut-il pas au contraire « déconstruire » toute la « psychologie » néoplatonicienne, et réinvestir à nouveaux frais la troisième hypothèse du *Parménide* en laquelle elle trouve son premier ancrage ? Et parallèlement, ne faut-il pas reprendre ce qui a été mis en place par la tradition, qui considère le découpage classique en neuf hypothèses comme autant de hiérarchies ontologiques, les unes relevant de l'intelligible, les autres du sensible, et interpréter radicalement le jeu des hypothèses non plus en termes d'être, mais en termes d'apparence et d'apparaître[90] – entendons : interpréter *toutes les hypothèses* (ou hypostases) en termes d'apparence, et pas seulement une seule hypothèse, au demeurant « cachée » ? Mais alors, il convient de prolonger la critique sur un troisième front : s'il faut refuser d'accorder aux hypostases un statut ontologique, n'est-ce pas le principe même du néoplatonisme qui se trouve « subverti » dans sa prétention à fixer l'Un pur comme fondement ultime de l'être[91] ? Comme l'écrit Richir : « [...] c'est le statut de la loi génétique de procession-conversion-manence qui se trouve profondément remis en question au point que la procession comme pur écartement ou pure "détente" de l'Un devient pour nous quelque chose de tout à fait énigmatique et même incompréhensible, dans la mesure où, prise comme loi *a priori* de l'*a priori*, elle semble s'identifier à un saut inexplicable qu'il faut présupposer depuis l'*a posteriori* pour en comprendre la genèse, à une sorte de pétition de principe, qui n'apparaît justement comme telle que dans la mesure où l'on considère qu'il y a Un pur ou Rien pur comme fondement ultime »[92]. Finalement, on peut se demander si l'idéal grec de l'immutabilité, qui est tout autant un idéal de l'immutabilité de l'être et de la pensée qui pense l'être et l'Un, peut s'articuler avec l'exigence critique et phénoménologique que Richir se donne au départ de son entreprise.

On aura compris qu'à travers ces critiques, c'est bien l'idée traditionnelle de la philosophie, issue de Platon, comme élucidation conjointe de l'origine et de l'être, qui se trouve profondément remise en question. Autrement dit, autant on peut relever des résonances – comme les échos de rythmes liés – entre le projet richirien et la tradition (néo)platonicienne, autant il convient

[90] *Cf.* RP/1, p. 56-57. Sur ce point, Richir s'inspire de différents articles de J. Combès, qu'il publiera par la suite comme recueil dans sa collection : *Études néoplatoniciennes*, J. Millon, Grenoble, 1989.
[91] *Cf.* RP/1, p. 155.
[92] RP/1, p. 155-156.

de mesurer le *renversement* duquel procède l'approche hypercritique propre à Richir. Ainsi, comme on l'a vu, la tradition cherche essentiellement à penser une genèse ontologique à partir de l'*a priori* pur, hypostasié comme tel en Rien, Un ou être, jusqu'à l'*a posteriori*, dès lors interprété comme étant, pensée ou phénomène. Mais Richir entend *renverser* la situation, en considérant que c'est toujours *a posteriori* que la pensée projette un *a priori* comme une origine inaccessible et inapparente : l'*a priori* est donc un horizon qui ne se donne jamais qu'*a posteriori*. C'est la raison pour laquelle le cadre ancien ne peut pas être repris, *comme tel*, dans la phénoménologie visée par Richir. Mais faut-il en conclure que le destin de la phénoménologie transcendantale consiste à suivre tout simplement le fil de l'histoire, avec la relève moderne de l'entreprise fondationnelle sous la forme d'une philosophie de l'*ego cogito* ? Car on le sait, c'est précisément ce soupçon moderne de l'illusion des sens ou de la pensée qui a conduit la tradition philosophique à chercher un nouveau socle – un nouvel indubitable – qui n'est plus l'Un ou Dieu, mais la subjectivité en tant qu'elle est elle-même le lieu d'une auto-réflexivité susceptible d'ouvrir conjointement le phénomène de l'être et le phénomène du monde. En d'autres termes, le destin de la phénoménologie est-il de devenir une philosophie transcendantale qui s'efforce de lire les conditions de possibilité *a priori* de l'expérience (*a posteriori*) dans la seule subjectivité en ses effectuations ? Il est caractéristique que c'est en un sens l'inspiration platonicienne, comme quête d'une origine radicale, qui permet à Richir de *résister* à toute forme de « métaphysique de la subjectivité », en s'astreignant à penser, d'une manière certes hyperbolique, l'apparence dans son autonomie transcendantale, *sans ou avant l'homme.*

UN PLATONISME POST-CRITIQUE

Il nous faut donc montrer comment Richir en vient à traverser l'entreprise de fondation transcendantale moderne, dans ce qu'il nomme le passage à *l'au-delà du renversement copernicien*, afin de pouvoir mettre en évidence le statut de son *hyperplatonisme* qui s'articule aussi avec un *hyperkantisme* ou *hypercriticisme*.

Le renversement copernicien

Commençons par rappeler que c'est dans sa deuxième *Recherche phénoménologique* que Richir cherche à mettre en évidence la *structure phénoménale* de la subjectivité lorsque celle-ci fonctionne comme une instance fondationnelle, et qu'il nomme le *simulacre ontologique.* Que se

passe-t-il, en effet, phénoménologiquement parlant, lorsqu'on suppose que toute chose et tout être se fonde nécessairement dans le Moi ? On dira alors que la subjectivité *apparaît* comme un phénomène (au sens le plus général : une apparence, quelque chose qui apparaît) duquel tout autre phénomène est censé devoir *sortir, comme s*'il fallait un œil transcendantal censé se tenir de lui-même pour que les choses puissent advenir à elles-mêmes dans leur visibilité. Or la thèse de Richir consiste à dire qu'en régime proprement phénoménologique, la subjectivité doit s'analyser comme un *simulacre* dont l'effet est de produire une différence par rapport à ce qu'il n'est pas : ce simulacre est en mesure de voir tout ce qu'il n'est pas, mais *de lui-même*. On dira donc, très concrètement, que ce n'est pas cette chose en elle-même – la fenêtre du voisin d'en-face, là-bas – que je vois devant moi en tant qu'elle s'annonce à moi depuis elle-même ; on dira plutôt que c'est moi qui regarde la fenêtre – ou le charmant voisin en pyjama – : *les êtres et les choses me parlent dans la mesure où c'est moi qui les fait parler*. Mais ce simulacre est-il également *ontologique* ? C'est que par son effet de simulacre, il se pose comme un étant et pose ce qu'il voit, fût-ce en pure pensée, comme relevant du champ de l'être[93]. On en vient alors à pouvoir dégager la structure la plus générale du simulacre ontologique, dont on comprend qu'il est ce type de phénomène qui remplace Dieu dans la tradition moderne – car si la subjectivité peut se concevoir comme un œil, il ne s'agit plus ici de l'œil divin dont l'œil humain ne serait qu'un reflet imparfait[94] : telle est la différence profonde de statut entre l'origine pensée dans le néoplatonisme grec et la subjectivité transcendantale chez les Modernes. On dira donc que *le simulacre ontologique est une apparence qui a l'air de se donner comme l'origine – l'*a priori *– de toute autre apparence, dès lors* a posteriori*, tout en se donnant elle-même pour l'être qui confère l'être à toutes les autres apparences.*

On comprend alors que la voie proprement critique devient possible dès lors que par l'analyse, ce qui se donne comme *a priori* se montre sous son vrai visage, à savoir celui d'un *simulacre.* Autrement dit, c'est lorsque l'analyse cesse d'être prise par *l'effet de simulacre*, mais qu'elle analyse le simulacre *comme tel*, que s'ouvre à proprement parler la voie critique. C'est par là qu'on est alors en mesure de dégager le véritable statut de l'*a priori*, à savoir, d'une part, que celui-ci n'apparaît jamais en lui-même *a priori*,

[93] Rappelons-nous Leibniz : tout possible est défini par la non-contradiction (que je pose par ma pensée), et à ce possible correspond quelque chose *qui est*, même si je ne peux pas l'observer actuellement dans le champ de la réalité.

[94] … quoique la confusion puisse persister, par exemple chez Fichte, qui conçoit parfois le Moi comme un œil (cf. *W-L* de 1801), mais parfois aussi comme la lumière elle-même (cf. *WL* de 1804/II).

mais seulement *a posteriori* ; et d'autre part, qu'il ne désigne pas, dès lors, le champ de l'être *en soi*, mais qu'il relève plutôt d'une *apparence pour nous*. On comprend donc que l'*a priori* est en fait un horizon que l'*a posteriori* projette lui-même, et depuis lui-même, par où seulement il peut se déployer selon sa structure propre, mais qui ne relève ni de l'être ni de l'en soi. Quoi qu'il en soit, on s'aperçoit en tout cas que cette voie d'analyse critique conduit à un véritable *renversement* par rapport au cadre classique de penser, et qui correspond à ce que Kant nommait le « renversement copernicien » : et l'on vérifie que c'est bien l'auteur de la première *Critique* qui guide souterrainement Richir dans toutes ses *Recherches*.

Qu'en est-il de ce renversement ? Si l'on examine par exemple le cadre grec ancien, où l'Un du *Parménide* est aussi assimilé à la lumière, il faudra dire désormais avec Richir que « la lumière procède de l'illumination »[95]. Ce qui signifie, à rebours de la tradition proprement néoplatonicienne – et en confirmant donc la critique qui a précédemment été examinée –, que c'est l'acte de voir, depuis son *a postériorité*, qui projette lui-même la lumière comme étant son principe, son origine ou sa condition de possibilité *a priori*. Ou si l'on part d'un contexte plus moderne, on pourra dire que le Moi transcendantal, le *Dasein* ou l'être en tant qu'être – autant de formules censées rendre compte de l'*a priori* en lui-même – ne sont que les « mythes aveugles »[96] de la tradition philosophique moderne ; et qu'en ce sens, par exemple, le champ prétendument ontique procède tout autant de l'être en tant que tel que celui-ci de celui-là – de la même manière que le champ proprement transcendantal comme origine censée se tenir en elle-même dans le flux de sa temporalisation originaire ne peut pas être pensé en dehors du champ psychologique qu'il est pourtant censé fonder.

Reste alors à comprendre, dans ce contexte renouvelé, comment une voie praticable pour la philosophie transcendantale en tant que telle peut dès lors être dégagée. À vrai dire, plusieurs indications ont déjà été données au cours des analyses précédentes. Essayons de les relever plus systématiquement. La première chose à noter concerne le point de départ de l'analyse, dont on a dit qu'il ne peut désormais que se situer dans l'*a posteriori*. À ce sujet, Richir parle parfois de « parti pris »[97] ; mais il faut surtout comprendre que cette exigence de partir de *l'a posteriori* ne fait que répondre à l'exigence critique elle-même, qui consiste à ne s'appuyer que sur ce qui est effectivement donné et que le philosophe peut lui-même (ré-)effectuer ; or, si l'*a posteriori* est bien le lieu où se déploie effectivement notre expérience, et qui reste donc ouvert au philosophe qui peut toujours le convoquer, l'*a priori* n'est jamais que *présupposé* comme ce qui rend possible cette même

[95] RP/1, p. 162.
[96] RP/1, p. 166.
[97] *Cf.* RP/1, p. 162.

expérience *a posteriori* : c'est la raison pour laquelle il ne peut pas être considéré comme un point de départ rigoureux pour l'analyse. Mais on en vient alors à une deuxième idée, qui concerne le rapport entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. On a dit qu'en choisissant de partir de l'*a posteriori*, l'*a priori* en tant que tel – en tant que pur *a priori* donné *a priori* – devenait inaccessible. Ce qui ne signifie pas que la philosophie transcendantale ne puisse plus parler de l'*a priori* ; mais que celui-ci change alors radicalement de statut, puisqu'il est désormais conçu comme l'horizon que l'expérience *a posteriori* projette (ou imagine) depuis elle-même jusqu'à la lisière de ses regards. En termes kantiens, on dira qu'il faut prendre l'*a priori* non pas comme un être en soi, mais comme une *Idée régulatrice*, nécessaire à l'institution du savoir ; et par suite, toujours en termes kantiens, que l'*a priori* est une Idée que la Raison ne peut s'empêcher de penser, alors même qu'on ne peut jamais la connaître, sinon par l'effet d'une illusion transcendantale où, par l'influence inaperçue de l'imagination (*Phantasie*), la Raison croit pouvoir intuitionner ce qu'elle ne fait jamais que penser. De là, une troisième indication quant au statut critique de la philosophie transcendantale : il s'agit du *mouvement circulaire* de la démarche. Il s'agit de comprendre que si l'*a priori* n'est jamais donné lui-même *a priori*, mais qu'il est pensé *a posteriori* comme ce que l'*a posteriori* projette depuis lui-même comme son fondement nécessaire, bien qu'inaccessible à la connaissance *a priori*, la démarche philosophique part forcément de l'*a posteriori* pour remonter jusqu'à son *a priori* qu'elle ne peut cependant prendre en vue qu'*a posteriori* – alors même que l'*a posteriori* ne se comprend et ne trouve sa légitimité que par l'*a priori* qui le fonde et le rend possible. La démarche est donc effectivement circulaire, puisqu'elle remonte de l'*a posteriori* jusqu'à l'*a priori* – qui est dès lors compris comme l'*a priori* DE l'*a posteriori* – pour ensuite donner sens et légitimer cet *a posteriori*. Mais il faut comprendre qu'une telle circularité n'est pas « vicieuse » : on ne se contente pas de parcourir incessamment le cercle de l'*a priori* et de l'*a posteriori* en célébrant leur identité. Il s'agit plutôt de partir de l'*a posteriori* pour projeter un *a priori* qui justifie l'*a posteriori*, et pour lequel il faut trouver l'assise de sa propre fondation : il ne s'agit donc plus d'une fondation ontologique ou hénologique qui chercherait un passage – fût-il en abîme – pour remonter du fondé à son fondement (de la chose à son Idée, de l'étant à son être, de la multiplicité des choses à l'Un duquel elles procèdent, etc.), comme fondement en soi, quoiqu'éventuellement inaccessible, mais rendant possible aussi bien les choses que le retour, depuis celles-ci, jusqu'à leur condition de possibilité *a priori* ; il s'agit bien plutôt d'une fondation proprement critique, par où la Raison – et la Raison *en l'homme* – peut se remettre *elle-même* dans ses propres pas – et l'on notera au passage que c'est dans ce « elle-même » que

s'exprime ici le cadre circulaire et critique de la démarche de fondation, puisqu'il s'agit bien de partir de la Raison telle qu'elle se donne dans sa « disposition naturelle », comme un fait, pour en dégager les conditions de possibilité *a priori*, lesquelles s'indiquent toujours *a posteriori*, depuis ce que la Raison donne toujours déjà d'elle-même.

Telles sont donc les grandes lignes de ce qu'on peut nommer la voie critique pour la philosophie transcendantale, mais que Richir choisit de traverser pour en éprouver les limites. C'est dire que la voie proprement richirienne ne s'identifie pas non plus tout simplement à la voie kantienne : entre le criticisme kantien et la démarche « hypercritique » ou « hyperkantienne » proposée par Richir, il y a un écart creusé par la critique de Richir lui-même. C'est cet écart que je voudrais commencer à examiner, à partir d'une critique de Richir où il est question en même temps de Kant et de Heidegger.

C'est dans le courant de sa troisième *Recherche* que Richir écrit en effet :

> Or, si nous réfléchissons à ce qui nous permet de dire qu'il n'y a pas cette apparition *a priori* dans *l'a priori,* il vient que ce ne peut être que notre parti pris de prendre notre départ dans *l'a posteriori,* et la postulation de la non-transparence entre *a priori* et *a posteriori,* c'est-à-dire précisément la finitude de l'apparence, et même notre finitude, en tant que philosophes : il y a ici un cercle, qui pourrait être repris dans un cadre heideggérien, où ce qui constitue l'essence même de l'interrogation philosophique est sa nature humaine, c'est-à-dire finie, limitée par la mort, mais aussi dans un cadre quasi-heideggérien, si l'on rattache la finitude de l'apparence à la finitude anthropologique des organes des sens – dont l'architectonique pourrait être comprise *a priori* comme condition de possibilité *a priori,* en un sens kantien, de toute expérience possible d'un phénomène –, et nous en viendrions donc, par là, aussitôt, à une sorte d'anthropologie phénoménologique, où le sens métaphysique par excellence, la vision, se verrait *a priori* limité par les autres – tout comme dans la *Critique de la Raison pure,* la Raison se voit *a priori* limitée par la sensibilité –, en sorte que ne resterait plus, comme possibilité pour la phénoménologie transcendantale, qu'une sorte de *critique* de la pure phénoménologie transcendantale[98].

Le cercle que Richir examine ici est donc la circularité proprement critique que l'on vient d'examiner : il consiste à partir de l'*a posteriori* dans lequel nous sommes toujours déjà, mais depuis où s'indique un *a priori* qui permet de penser l'*a posteriori* dans sa cohérence. Or il est caractéristique que dans ce texte, Richir rattache ce mouvement circulaire à la finitude de

[98] RP/1, p. 162-163.

l'apparence, qu'il relie aussi aux cadres de pensée kantien et heideggérien. Chez Heidegger, en effet, l'interrogation philosophique est toujours liée à la finitude de l'homme, c'est-à-dire à son être-au-monde temporel et mortel, qui fonde en même temps la question de l'être et la question de son « là » (*Da*)[99], d'où seulement peut émerger la question du sens de l'être : on retrouve bien ici la circularité en question – circularité en l'occurrence *herméneutique*, liée à une anthropologie phénoménologique –, qui consiste à partir de ce qui est toujours déjà donné (*a posteriori*) depuis l'être-au-monde factice de l'homme, pour en retrouver la structure première comme celle d'une temporalisation originaire où se joue aussi, depuis toujours, le *Dasein* et son destin. Mais comme l'indique Richir, on peut aussi prendre cette finitude de manière moins abstraite, comme celle des organes des sens : on prend alors la manière dont chaque sens se structure selon sa modalité singulière comme constituant, à la manière de Kant, la structure *a priori* du divers de la sensibilité *humaine* ; il s'agirait donc de partir de la sensibilité humaine telle qu'elle se déploie dans l'attitude naturelle, pour en tirer une sorte d'« Esthétique transcendantale » par laquelle serait dégagée la structure *a priori*, mais contingente, de chaque sens en tant qu'il déploie à chaque fois son propre champ sensible, mais limite aussi, ce faisant, les autres sens – ce qui permettrait par exemple de limiter la vision dans sa prétention spontanée à s'affranchir de toute autre forme de sensibilité, jusqu'à s'imaginer *noèsis*, pure vision sans attache corporelle (sans *ophtalmos*).

Or, à étudier les textes de près, il est caractéristique que l'« inconvénient majeur »[100] – ou l'« écueil »[101] – d'une telle démarche, que Richir caractérise tout à la fois d'herméneutique et d'anthropologique, consiste finalement à présupposer cela même qui est à rechercher, à savoir le statut phénoménologique de la pensée : non seulement la pensée telle qu'elle se déploie selon les structures contingentes de sa constitution sensible, mais aussi en tant que, se faisant philosophante, elle peut interroger ces mêmes conditions. Soit la reprise phénoménologique originale du contexte kantien que l'on vient d'évoquer : de la même manière que Kant s'attachait à élaborer une « topique transcendantale » pour discerner de quelle faculté relève telle ou telle « représentation » – si elle relève de la raison ou de la sensibilité, et dans celle-ci, de la sensation ou de l'intuition pure, laquelle pouvant encore relever du sens externe ou du sens interne –, de la même manière, l'anthropologie phénoménologique examinée par Richir tâcherait de rattacher chaque apparence non pas à l'hégémonie d'un seul sens censé gouverner tous les autres, mais aux différentes ouvertures du corps sensible

[99] *Cf.* RP/1, p. 210 et p. 226.
[100] *Cf.* RP/1, p. 227.
[101] *Cf.* RP/1, p. 163.

qui, sans jamais se recouper, constituent néanmoins la cohésion du *Leib* sentant. Il s'agirait donc de mettre en évidence que telle apparence sonore (ou encore tactile, olfactive, gustative ou visuelle), en tant qu'elle n'épuise pas – et ne peut pas épuiser – le champ des apparences. Il s'agirait donc de mettre à chaque fois en évidence ce qui spécifie chaque apparence dans le champ des apparences, en montrant en particulier que telle apparence ne peut être comprise comme un centre ou un point de vue originaire sur le reste des apparences. Mais ce qui reste par là irrésolu, explique Richir, c'est la manière dont se constitue l'apparence sonore en elle-même : « même si l'ouïe n'entend que des sons, il reste à comprendre pourquoi et comment elle entend tel son »[102] ; à « comprendre cette individuation des apparences sonores de manière *intrinsèque*, donc de comprendre, tout d'abord, l'individuation des apparences en général »[103]. Autrement dit, ce qui sépare la phénoménologie de l'anthropologie phénoménologique, c'est qu'on ne peut plus partir des apparences telles qu'elles se donnent dans l'expérience humaine comme d'un présupposé sur lequel pourrait se fonder l'analyser : il faut au contraire pratiquer une *épochè* phénoménologique plus radicale – celle-là même que Richir nommera par la suite l'*épochè* phénoménologique hyperbolique – pour tenter de comprendre la genèse transcendantale de l'apparence individuée.

Il en va de même avec le cadre heideggérien parallèlement envisagé par Richir : on sait que dans ce contexte, c'est à même l'existence du *Dasein* en tant qu'il y va de l'être dans son être que peut se poser la question du sens de l'être – question qui se résout dans celle de la temporalisation originaire, dans la mesure où le temps est à la fois question de l'homme (l'être-pour-la-mort) et question de l'être. C'est par là, en effet, que peut être projetée dans l'être une origine inapparente de principe (l'être en tant que tel) à laquelle s'opposent les apparences (les étants). Autrement dit, c'est en étant renvoyées à leur origine inapparente que les apparences peuvent revêtir leur sens véritable dans le cadre de l'existence humaine et de son destin. Mais comme le précise Richir[104], l'écueil, ici, tient précisément en cette fracture entre l'apparence et son inapparence qui lui donne sens : car « il apparaît justement, dans le champ de la phénoménologie transcendantale, que l'inapparence en tant que telle […] n'est pas moins affectée de distorsion originaire que toute autre apparence »[105]. Ce qui signifie donc que l'illusion et le simulacre peuvent atteindre non seulement les apparences (les étants), mais aussi leur fondement comme l'inapparent de principe, qui sont, en définitive, tout aussi apparentes que les autres apparences. En termes

[102] RP/1, p. 163.
[103] *Ibid.*
[104] *Cf.* RP/1, p. 209-210.
[105] RP/1, p. 210.

heideggériens, on dira donc non seulement qu'il y a des « obnubilations ontiques » où, sur la scène du monde, des étants cachent d'autres étants, et ce faisant, cachent aussi ultimement l'être ; mais on dira aussi qu'il y a des illusions ou simulacres d'étant et d'être, les deux ne pouvant dès lors plus être rigoureusement distingués. C'est ce qui explique aussi, comme le précise encore Richir, que le champ transcendantal de la pure apparence est beaucoup plus large que celui des questions relatives au sens, qui sont des questions humaines, relatives à l'homme comme être métaphysique s'interrogeant toujours sur son origine et son sens. C'est dire, donc, que l'on ne peut s'en tenir à la voie herméneutique ou anthropologique que l'on vient d'examiner ; car la phénoménologie transcendantale telle qu'envisagée par Richir requiert au contraire de penser l'apparence dans son autonomie transcendantale, c'est-à-dire *avant l'homme.*

L'au-delà du renversement copernicien

Il nous faut donc examiner ce que dans ses premiers travaux, Richir nommait *l'au-delà du renversement copernicien* pour en dégager le statut précis. Il s'agit toujours de comprendre ce qu'il en est de la philosophie transcendantale, qui se définit au départ comme la recherche des conditions de possibilité *a priori* de tout ce que nous pouvons rencontrer *a posteriori* dans l'expérience naturelle. Or les analyses précédentes ont établi que l'*a priori* transcendantal en question ne peut plus se concevoir comme un fondement censé se tenir en soi-même et de soi-même, indépendamment de tout regard humain ; mais elles ont aussi montré l'écueil qu'il y a de penser l'*a priori* comme ce que l'*a posteriori* projetterait depuis lui-même en tant qu'horizon *nécessaire* à son propre déploiement. La question reste donc celle-ci : comment accompagner de manière radicalement critique l'inexorable mouvement de la pensée aux prises avec elle-même, et qui renvoie l'*a posteriori* à son *a priori* en même temps que de celui-ci à celui-là ? Comme on l'a vu, la thèse initiale de Richir, qui fonde son hyper-criticisme, consiste à penser que ce mouvement n'est autre que celui d'une illusion transcendantale, en vertu de laquelle l'*a priori* n'est jamais donné en lui-même, de la même manière que l'*a posteriori* ne l'est pas non plus, puisqu'il est comme troué à l'intérieur de lui-même, son centre absent renvoyant toujours à l'*a priori* censé le fonder. Bien plus, si l'*a priori* ne peut plus se penser comme l'*a priori* donné et déterminé comme celui *de* l'*a posteriori*, de la même manière que l'*a posteriori* ne peut plus être conçu comme déterminé dans sa donation à partir de l'*a priori* qui le fonde, il faut plutôt penser qu'il y a une « fracture originaire » entre l'*a priori* et l'*a*

posteriori[106] ; et c'est pourquoi aussi le mouvement de renvoi de l'un à l'autre ne peut plus se concevoir comme traçant un cercle qu'il s'agirait de mettre en évidence (dans une démarche herméneutique) ou de célébrer (dans une démarche métaphysique comme celle de Hegel). Si l'illusion traverse aussi bien l'apparence que l'inapparence de principe – qu'elle traverse aussi bien l'être que les étants, aussi bien la subjectivité que les choses du monde –, il devient désormais impossible de parcourir librement le cercle de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, parce que ce mouvement n'arrive précisément jamais à se récupérer complètement, et à se réfléchir lui-même en même temps qu'il circonscrit le champ de son objet.

Mais on se demandera alors si la philosophie transcendantale ainsi envisagée ne consiste pas, finalement, à suivre un mouvement de « différance » aveugle, qui n'ouvrirait jamais qu'à une pure « dissémination » des êtres et des choses. Il est vrai qu'à ce point du parcours, l'analyse semble plutôt avoir suscité la perplexité. On s'interroge en effet : la réflexion ne se perd-elle pas inexorablement dans la course infernale que l'on vient de décrire entre l'*a posteriori* et l'*a priori* ? Et ce qui s'ouvre par là à la pensée est-il autre chose que le pur chaos de son propre égarement ? Bref, y a-t-il véritablement élucidation philosophique du champ de l'originaire, conformément à l'idée même d'une philosophie transcendantale ? Et corrélativement, quelque chose peut-il *apparaître* à partir de ce mouvement apparemment anarchique – et peut-on y articuler la possibilité d'une *phénoménologie*, conformément au projet formulé par Richir ?

Pour le dire d'un mot, la thèse soutenue par Richir dans ses *Recherches* consiste à dire que si le champ transcendantal n'est certes pas « quelque chose » qui peut être directement pris en vue par l'analyse, il ne s'agit pas non plus d'un pur chaos. Il s'agit donc de déployer une philosophie transcendantale comme une approche de son objet, qui ne peut s'effectuer que de manière oblique. Ainsi, la stratégie richirienne consiste le plus souvent à suivre le sillon de voies plus traditionnelles pour l'analyse, mais en montrant qu'il y a toujours quelque chose qui résiste à leur développement ; en montrant, par exemple, qu'il y a effectivement une tentative de réflexion du mouvement de la pensée par elle-même, ainsi que le suppose la leçon classique, mais que jamais la pensée n'arrive à accomplir ce même mouvement. C'est dire la difficulté de suivre ici l'analyse proprement richirienne ; car elle s'amorce toujours en suivant les traces d'analyses plus classiques, mais pour en *décaler* peu à peu, et *presque insensiblement*, le mouvement, à travers un travail de réappropriation du

[106] *Cf.* RP/1, p. 166 *sq*.

langage classique de la philosophie. Je tenterai ici d'en donner une idée à partir du néoplatonisme et de la tradition moderne.

Qu'en est-il d'abord du néoplatonisme ? On se rappelle la critique que Richir formule à l'endroit de la tradition néoplatonicienne, lorsqu'il souligne le risque de ce que l'Un de la première hypothèse soit trop négativement déterminé par l'Un de la deuxième, et puisse dès lors être pris dans l'illusion d'un *a priori* qui n'est jamais projeté qu'*a posteriori*. Autrement dit, la critique consiste à montrer que rien ne garantit que l'Un pur ne soit pas une illusion transcendantale, dont l'effet illusoire ne serait autre que la triade conceptuelle procession-conversion-manence censé en régler le mouvement illusoire. Or il est caractéristique que Richir choisisse précisément de transformer ce soupçon en argument. Il propose en effet de décaler l'analyse classique, pour prendre l'Un ou le Rien comme radicalement transcendant(al), c'est-à-dire comme une illusion transcendantale, par où quelque chose comme de l'apparence en vient à *surgir* à partir de Rien ; comme si de l'Un, absolument inapparent, surgissait nécessairement quelque chose comme son *excès*, que Richir se garde d'interpréter comme l'être, mais qu'il prend comme simple apparence. La perspective de l'analyse change dès lors complètement, puisqu'il ne s'agit plus de penser le fondement *a priori* comme premier en soi, même si l'on suppose que ce n'est jamais qu'*a posteriori* qu'il est possible d'en retrouver la trace. Il s'agit au contraire de partir du mouvement – la « mobilité »[107], écrit aussi Richir – d'advenue de l'apparence, mais à partir de Rien[108]. C'est dire, donc, que le lieu de l'analyse n'est plus celui de l'Un pur de la première hypothèse, ni même celui de l'Un qui est de la deuxième, mais, si l'on veut, celui de l'articulation entre les deux, qui a son site, chez Platon, dans la troisième hypothèse où l'Un change dans l'instantané (*τὸ ἐξαίφνης*), dans l'entre-deux du mouvement et du repos, que Richir interprète comme la mobilité transcendantale du *double mouvement de la phénoménalisation*[109].

Qu'en est-il alors de la tradition moderne ? On se rappelle de l'approche critique que Richir propose des philosophies modernes du *cogito* : il s'agit de mettre en évidence qu'il y faut toujours une instance comme une sorte d'œil transcendantal (un Moi, une subjectivité ou un *Dasein*) pour réfléchir ce qui apparaît, et que cette réflexion n'advient qu'à proportion de ce que ce qui apparaît se tient comme *étant* : c'est en effet parce que je reconnais cette table comme table qu'elle *est*. Tels sont en effets les deux moments de ce que Richir analyse et critique comme le simulacre ontologique : celui-ci est censé rendre possible la réflexivité, mais en y introduisant de l'être, de telle sorte qu'il ne peut y avoir de réflexivité sans être, et inversement, qu'il

[107] RP/1, p. 92.
[108] *Cf.* RP/1, p. 91-92.
[109] *Cf.* RP/1, p. 92-93.

n'y a d'être que dans une réflexibilité – et cela, avec toutes les difficultés qu'une telle interprétation comporte, à commencer par celle de l'erreur. Cela étant, il est caractéristique, encore une fois, que Richir choisisse de déployer sa critique en prolongeant cette analyse classique, mais de manière décalée par rapport à l'interprétation traditionnelle. Il propose en effet une analyse proprement phénoménologique du simulacre ontologique (de la subjectivité), qui consiste à prendre celui-ci en mettant hors circuit le simulacre dans sa fonction de simulacre (le simulacre en vertu de quoi le Moi apparaît comme l'origine, tout à la fois, de l'être et de la réflexivité), et à le prendre, donc, comme une simple apparence, qui a certes cette caractéristique insigne de n'être pas complètement adhérente à soi, et de pouvoir s'ouvrir à l'autre. C'est alors que la réflexivité des apparences se met à bouger comme en écho à la mobilité propre au Moi, mais sans que l'on puisse tirer celle-là de celle-ci, et sans que cette réflexivité ne soit non plus coextensive de la geste de l'être d'un étant.

C'est donc le mouvement même de la pensée que Richir cherche à épouser dans sa lecture de textes de la tradition, afin de faire apparaître la mobilité même de l'apparence. S'il s'agit du platonisme, c'est, par-delà la tradition moderne, le rythme de la pensée dans sa conversion (*ἐπιστροφή*) vers *l'origine radicale* qu'il s'agit de poursuivre, mais sans s'arrêter à l'immutabilité de l'Un comme socle de ce qui est vraiment. S'il s'agit de la tradition moderne, c'est le mouvement de réflexion vers l'origine subjective tout à la fois de l'être et de la pensée, qu'il s'agit de reprendre et de prolonger, mais en écho à l'inspiration platonicienne, pour y faire apparaître la pure réflexivité du phénomène avant même d'être repris dans l'auto-réflexion d'un *cogito*.

⁂

Je dirai, pour conclure, qu'il y a une manière tout à fait singulière, pour la phénoménologie richirienne, de se rapporter à la langue et la tradition philosophique. J'aimerais dire de Richir qu'il « joue de la philosophie » – et plus particulièrement du platonisme et du criticisme, comme j'ai cherché à le montrer dans cet article –, au sens où l'on « joue » d'un instrument de musique. Car « jouer » requiert une maîtrise technique, qui est cependant appelée à se dépasser dans une excellence artistique. C'est celle-ci, en effet, qui par-delà les enjeux du métier, peut nous transporter ailleurs, au-delà des vicissitudes du temps et de l'espace quotidiens : transport que l'on peut retrouver dans la phénoménologie lorsque, s'écartant des solutions verbales et des métaphores naïves, elle nous fait toucher la chose-même, comme ce qui transcende nos habitudes de pensée les plus enracinées et les plus

tenaces. Par ailleurs, l'expression n'est pas non plus sans évoquer ce qu'il peut y avoir de « ludique » dans la pratique de la phénoménologie. Non pas qu'elle relève du divertissement ou du frivole ; mais peut-être que dans sa prise de distance délibérée par rapport à l'argument ontologique – la croyance en l'*être* de ce qui est *dit* – qui opère toujours, peu ou prou, dans la langue philosophique, elle puisse faire écho, dans son propre déploiement, au « libre jeu » sans règles données préalablement (Winnicott, Kant), et qui constitue, chez le petit d'homme, les premiers balbutiements du sens et du langage : n'y a-t-il pas une profonde et paradoxale résonance entre la phénoménologie, qui cherche à dégager le vivre de toute prégnance ontologique, et le jeu enfantin lorsque, à l'écart de toute position d'être, le tout petit joue quelque chose de soi à partir de ses propres proférations vocales ou, plus tard, à partir ce qu'il rencontre comme son extériorité, mais qu'il dispose, avec un réel plaisir, au gré de son libre jeu ? Se risquera-t-on à demander, dès lors, si en faisant écho tout à la fois au jeu enfantin et à la pratique artistique, l'usage phénoménologique proprement richirien de la langue philosophique, et singulièrement celle du platonisme, soit à même de *réveiller, à l'intérieur même de la philosophie, l'enfance même des questions* – de les reconduire à leur premier surgissement, que Platon aussi bien qu'Aristote avaient pensé sous le terme de *θαυμαζεῖν* ? Serait-ce que l'institution ancestrale de la philosophie puisse consonner avec la jeunesse de la pensée dans son inchoativité ?

Sur le caractère « protéïforme » de la *phantasía* dans la refondation de la phénoménologie de Marc Richir[1]

TETSUO SAWADA

INTRODUCTION

Durant sa carrière philosophique, Marc Richir n'a cessé de tenter de *refonder* la phénoménologie telle qu'elle a été inaugurée par Edmund Husserl, se détachant des concepts et théories du fondateur de la phénoménologie. Comme il en témoigne dans ses conversations avec Sacha Carlson (Richir et Carlson, p. 225), l'un des moments marquants de cette refondation (« refonte » selon la terminologie richirienne, *cf*. Richir 2008) réside dans sa découverte de la théorie husserlienne de la « *phantasía* ».

Dans le volume XXIII des *Husserliana*, Husserl tente d'élucider les structures des vécus de la conscience qui sont en jeu dans les phénomènes de présentification, tels que la *phantasía*, la conscience d'image et le souvenir. Richir s'appuie notamment, quant à lui, sur les phénomènes de *phantasía* (*Phantasie*) et sur leur portée pour refonder la phénoménologie. Il affirme ainsi leur statut spécifique dans son article intitulé « *Phantasía*, imagination et image chez Husserl » (Richir 1998), l'un de ses premiers textes traitant frontalement de la théorie husserlienne des phénomènes de présentification. Il y distingue alors rigoureusement les phénomènes de *phantasía* de ceux au niveau de la « conscience d'image » en expliquant que : « […] dans le cas de la *phantasía*, il n'y a pas de *Bildobjekt*, donc pas de *Bild*, d'image » (Richir 1998, p. 6). Dans le cas de la conscience d'image (*Bild*) – par exemple lorsque l'on regarde une peinture –, le regard de la conscience du sujet se focalise d'abord sur les aspects physiques et matériels de l'image, tels que ses matériaux, son cadre, etc., à savoir ce que Husserl nomme l'« image physique » (Hua XXIII, p. 19/64). Ensuite, l'« objet », irréductible à ces aspects physiques, flotte comme une « image » devant le regard de la conscience : Husserl appelle cette image flottante « objet-image (*Bildobjekt*) » (Hua XXIII, p. 19/63). Finalement, le sujet de

[1] Le présent travail est basé sur une communication effectuée dans le cadre de la conférence : « From Being to event: the trends in postmetaphysical thinking » qui s'est tenu à la Russian State University for the Humanities les 30-31 mars 2017 à Moscou. Nous tenons à exprimer notre gratitude à Madame Anna Yampolskaya, organisatrice de la conférence, grâce à laquelle nous avons pu faire évoluer notre réflexion sur ce sujet.

cette image flottante est thématisé dans la conscience du sujet par l'intermédiaire de l'analogie ou de la ressemblance : cette représentation imaginaire est nommée par Husserl « sujet-image (*Bildsujet*) » (*ibid.*).

Or Richir affirme que la « *phantasía* » telle qu'elle est décrite par Husserl échappe délibérément à ce régime de la « conscience d'image », à savoir à l'apparition de l'image sur une base physique : elle échappe à l'« objet-image » et à sa thématisation comme « sujet-image ».

La question qui se pose est dès lors de savoir quelle est la structure de la « *phantasía* » en tant qu'elle se distingue conceptuellement, et même rigoureusement, de la « conscience d'image ». C'est en se référant à la description husserlienne que Richir souligne dans le même article le caractère « protéiforme » et « discontinu » (Richir 1998, p. 6) de la *phantasía*. En outre, dans l'une de ses œuvres principales, *Phénoménologie en esquisses* (*cf.* Richir 2000), il tente de refonder la phénoménologie en approfondissant ses propres réflexions sur le caractère « protéïforme » de la *phantasía*.

Notre présent travail vise à élucider, à partir des textes de Richir, cette structure « protéïforme » de l'apparition de *phantasía*, en vue d'examiner dans quelle mesure et de quelle façon cette structure permet à Richir de refonder la phénoménologie husserlienne.

APPARITION PROTÉÏFORME DE LA *PHANTASÍA*

Précisons tout d'abord la structure de l'apparition « protéïforme » de la *phantasía* en suivant la discussion husserlienne. Au chapitre 5 (§§ 26-29) du texte n° 1 du volume XXIII des *Husserliana*, le phénoménologue donne l'exemple suivant :

> Habituellement, la situation est telle que l'image représentative donnée en premier *change*, mais souvent aussi telle que différents objets représentatifs émergent au sein d'une représentation-de-*phantasía*, [objets] qui ne peuvent pas valoir comme variations de l'une envers l'autre. Ainsi par exemple : je me représente Bismarck, par exemple grâce à un de ses portraits connus en uniforme de cuirassier. Puis *soudain* (*plötzlich*, souligné par nous) émerge une autre image [de lui] en civil, etc. (Hua XXIII, p. 62/98).

À première vue, on pourrait penser que malgré le titre et le contexte de la discussion husserlienne[2], cet exemple porte essentiellement sur

[2] Ce sous-chapitre (§ 29) est intitulé « Continuité et discontinuité dans l'apparition perceptive, l'apparition physique en image et l'apparition-de-*phantasía* ». Dans l'alinéa où se trouve la citation ci-dessus, Husserl discute de l'« apparition-de-*phantasía* », alors qu'il

l'explication de la structure de la « conscience d'image ». C'est que Husserl discute ici la mise en image d'une personne dans un portrait : le portrait de « Bismarck » muni d'une base physique et matérielle ainsi que de couleurs, d'un cadre, etc. Cependant, si l'on examine de plus près cette description husserlienne, et en particulier le passage de la première apparition du portrait (Bismarck « en uniforme de cuirassier ») à la deuxième (Bismarck « en civil »), on peut voir que Husserl tente de distinguer le phénomène de *phantasía* de celui de l'imagination (« conscience d'image » et « image représentative »).

Si l'on mettait « Bismarck » en image en ayant recours à la matière, par exemple à travers un portrait ou un manuel d'histoire, la conscience intentionnelle viserait à chaque fois un seul et même Bismarck : alors que ses aspects changeraient à chaque apparition, représentant par exemple Bismarck tantôt de face tantôt de derrière, l'objet apparaissant (« Bismarck » en uniforme de cuirassier) resterait toujours le même et identique par rapport à plusieurs points de vue possibles.

En revanche, au moment où la conscience plonge entièrement dans la *phantasía*, cet apparaissant (« Bismarck ») change lui-même à chaque apparition dans la fonction représentative (« représentation-de-*phantasía* »). C'est pour cette raison, dit Husserl, qu'un apparaissant, « Bismarck en uniforme de cuirassier », se transforme, dans l'apparition suivante, en un tout autre (Bismarck costumé en civil).

La « *phantasía* » husserlienne, ou « représentation-de-*phantasía* » qui y est mise en jeu a donc pour fonction essentielle de modifier non seulement les aspects d'une seule et même chose, mais aussi la manière d'être de celle-ci dans sa libre variation. C'est ainsi que la structure de l'apparition de *phantasía* est foncièrement « protéïforme ».

La manière dont les choses apparaissent dans la *phantasía* est alors décrite par Husserl comme « *discontinuité* (*Diskontinuität*) » (Hua XXIII, p. 60/97, souligné par Husserl). Car comme il l'explique, l'objet ainsi phantasmé, « Bismarck » émerge « soudainement (*plötzlich*) » dans la conscience du sujet à chaque apparition protéïforme dans la *phantasía*. Autrement dit, cet objet (« Bismarck » en civil) dans la *phantasía* apparaît de telle sorte qu'il ne puisse être expliqué par les apparitions précédentes (apparition de « Bismarck » en uniforme de cuirassier). Cela revient à dire qu'il apparaît d'une façon inattendue pour la conscience intentionnelle qui prétend viser le même objet. À ce propos, Husserl affirme que dans les phénomènes de *phantasía*, « à peine quelque chose comme de la couleur ou de la forme resplendit […] en éclair (*blitzt...auf*) » (Hua XXIII, p. 59/96).

traite, dans les deux alinéas précédents, de l'« apparition perceptive » et de l'« apparition physique en image ».

Ce « quelque chose » désigne certes des couleurs ou des formes, mais son statut objectal ne peut pas être déduit de la série d'apparitions de la chose au niveau perceptif ou imaginaire. Car son apparition (de-*phantasía*) se fait « en éclair (*blitzt auf*) » de telle façon qu'il l'interrompt par son caractère discontinu. En ce sens, la *phantasía*, et son apparition protéïforme, doit se distinguer rigoureusement de l'imagination au sens de la « conscience d'image ». Autrement dit, *la première se phénoménalise lorsque la seconde disparaît*. C'est aussi en ce sens que l'on peut affirmer, comme première caractérisation de la *phantasía* phénoménologique, son caractère *protéïforme* et *discontinu*.

DE L'APPARITION PROTÉÏFORME DE *PHANTASÍA* VERS LE REGISTRE ARCHAÏQUE DU PHÉNOMÈNE : LA *PHANTASÍA* RICHIRIENNE

Le mouvement rythmique de l'apparition de phantasía

Dans la IIe section de *Phénoménologie en esquisses*, Richir tente d'approfondir ce caractère tant *protéïforme* que *discontinu* des phénomènes de *phantasía*. Une chose apparaît à la conscience du sujet qui plonge dans le monde de *phantasía*. Cette apparition, venant *brusquement* à son esprit, a pour effet d'interrompre la série d'apparitions précédentes. Richir s'explique à propos de cette apparition protéïforme et brusque de *phantasía* en disant :

> Mais vu la parenté que nous avons dégagée entre le souvenir et l'imagination d'une séquence temporelle, il n'est pas interdit de penser que les synthèses passives, donc différents rythmes de temporalisation en présence (sans présent), qui le sont aussi de l'affectivité (sensibilité), jouent pareillement leur rôle dans la *phantasía* elle-même, s'attestant en elle par différentes vitesses de surgissements / évanouissements discontinus d'apparitions, et par les parentés par association de certaines de ces apparitions avec d'autres (Richir 2000, p. 250).

Dans cette longue remarque, Richir indique tout d'abord qu'il y a une certaine « synthèse passive » dans l'apparition discontinue et protéïforme de *phantasía*. Autrement dit, il y a, dit-il, un moment où une chose apparaissant dans la *phantasía* (« Bismarck » en uniforme de cuirassier, selon l'exemple husserlien) s'associe *vivement* à une autre chose (« Bismarck » en civil) qui n'a aucun rapport avec elle et, dès lors, qui se trouve dans un autre « rythme » qu'elle.

Richir précise ensuite qu'à ce niveau, la « synthèse passive » ne se fait jamais dans le « présent vivant » au sens husserlien, avec son caractère

continu et englobant. Car les « différents rythmes », qui ne partagent pas le même contexte et la même « vitesse » possibles, s'y associent l'un avec l'autre « sans présent ». En somme, un objet apparaissant dans la *phantasía* se rapporte essentiellement à d'autres objets qui relèvent d'autres « rythmes » que lui-même. C'est ainsi que dans cette « synthèse passive », l'apparition de *phantasía* est caractérisée par Richir comme une « temporalisation en présence (sans présent) », ou plus précisément comme une « présence sans présent assignable » (Richir 2000, p. 249) ; et c'est ainsi qu'en se référant par ailleurs à une notion d'Henri Maldiney, il décrit les objets apparaissant dans le croisement des différents rythmes comme « transpossibles » (Richir 2000, p. 445 ; *cf*. Maldiney 1997, p. 393-394). Si l'apparition de *phantasía* est protéïforme, la conscience du sujet assiste à l'apparition de la chose qui ne relève ni de l'actuel ni du possible de ses expériences. C'est ainsi que, en plongeant dans la *phantasía*, son regard assiste au « Bismarck » en civil, alors que son intention visait le « Bismarck » en uniforme de cuirassier.

Or il est important de signaler que dans la citation ci-dessus, avec le terme de « surgissement / évanouissement », Richir fait référence à un type d'apparition de la chose qui diffère de l'apparition de la chose dans le « présent vivant » au sens husserlien. La « présence » de la chose en *phantasía*, qui ne présuppose ni le présent ni le sujet éveillé qui y porte une attention pleine, est composée d'un incessant mouvement rythmique de « surgissements / évanouissements ». Ce double mouvement pourrait être décrit de la manière suivante : *d'un côté*, l'apparition protéïforme de la *phantasía* se fait de telle façon que la conscience intentionnelle ne puisse jamais rien prévoir en la mettant en contraste ou en analogie avec l'apparition précédente des choses qu'elle visait ; *d'un autre côté*, cependant, cette apparition est destinée à « s'évanouir » et même à échapper au champ visuel et perceptif de la conscience, dès que, en étant éveillée, celle-ci y porte attention et tente de la saisir, soit par l'acte perceptif, soit par l'acte imaginatif (la conscience d'image).

Tout cela signifie que la chose que vise la conscience éveillée n'est plus, à ce niveau, l'objet de *phantasía* dans son apparition protéïforme, mais qu'elle est dénaturée en un objet reproductible par le souvenir ou l'imagination dans le présent. Richir décrit cet évanouissement de la *phantasía* comme la « *Stiftung* de la *phantasía* en images » (Richir 2000, p. 248). Le caractère protéïforme et discontinu de la *phantasía* est alors stabilisé en une image susceptible d'être représentée à l'intérieur de la conscience. Ainsi, l'apparition protéïforme de la *phantasía* est destinée à s'évanouir *en même temps* qu'elle surgit de façon protéïforme et inattendue dans la vie de la conscience. Tout cela signifie : 1.) qu'en traitant des phénomènes de *phantasía*, Richir tente de s'approcher des aspects les plus

éphémères et instables des phénomènes au sens de la phénoménologie ; 2.) que loin de considérer les phénomènes de *phantasía* comme des moments des phénomènes relevant de la présentification, le phénoménologue en dégage le fonctionnement *spécifique*, à savoir le double mouvement de « surgissement » inattendu et d'« évanouissement » inopiné, lesquels caractérisent le rythme de leur apparition protéïforme.

L'accès aux Wesen sauvages

Si Richir souligne l'aspect fugace et fragile de l'apparition de *phantasía*, c'est qu'il tente de s'approcher de la couche la plus *archaïque* du phénomène au sens phénoménologique. Dans *Phénoménologie en esquisses*, il assimile cette apparition protéïforme de la *phantasía* à sa propre idée de « *Wesen* sauvages » : « Avec les apparitions de *phantasía*, nous sommes très près de ce que nous avons nommé, dans nos travaux antérieurs, les *Wesen* sauvages » (Richir 2000, p. 251). Selon lui, le statut phénoménologique de ces *Wesen* sauvages se caractérise de la manière suivante :

> La *phantasía* primaire et « libre », distincte de l'imagination [à savoir la représentation de l'image à l'intérieur de la conscience], serait ainsi le témoin phénoménologique du champ phénoménologique en ce qu'il a, architectoniquement, de plus archaïque : pour ainsi dire dans la multiplicité toujours déjà en dispersion de ses apparitions, de la réminiscence / prémonition transcendantale *éclatée* (Richir 2000, p. 252).

La raison pour laquelle Richir caractérise phénoménologiquement les apparitions-de-*phantasía* comme étant « sauvages » ou « archaïques », consiste en ceci qu'elles nous permettent de voir un certain temps et une certaine temporalisation en deçà du présent vivant et de son caractère fluant et continu. C'est cette temporalité « sans présent assignable » que l'auteur nomme « réminiscence » et « prémonition ».

Il est possible de préciser cette temporalité primordiale en la mettant en contraste avec la temporalité au sens de la phénoménologie husserlienne. Dans le cas de cette dernière, l'expérience vécue par la conscience dans le présent ne s'efface jamais, mais est conservée dans la vie de la conscience, malgré l'affaiblissement des teneurs de sens perceptives. En fait, elle persiste dans un nouveau présent ; en somme, l'expérience dans le présent, qui est passée « juste à l'instant (*so eben*) », entre dans la série de « rétentions » sans s'anéantir (*cf.* Hua X, p. 29/44[3]) ; et corrélativement à

[3] Dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl désigne ainsi la continuité de l'expérience vécue (« impression ») et sa conservation dans

tout cela, l'expérience à venir dans le nouveau présent est *déjà* anticipée dans la série de « protentions » (Hua XXXIII, p. 7/34)[4]. Cela signifie qu'en général, l'expérience vécue dans le présent se trouve dans le flux constitué par l'entrecroisement de ces deux séries que Husserl appelle « présent vivant » (Hua XXXIII, p. 40/57).

Néanmoins, comme Richir le souligne, la *phantasía*, ainsi que son apparition protéïforme, porte foncièrement sur les éléments qui se dérobent à la série des « rétentions » et des « protentions » au sens husserlien. En somme, la *phantasía* fait ressortir la « réminiscence » et la « prémonition » dispersées en dehors des rétentions et des protentions La spécificité de cette « réminiscence » et de cette « prémonition » consiste, selon Richir, en ceci que ces éléments immémoriaux et immatures ont pour effet d'« affecter » la conscience du sujet. Car en plongeant dans les phénomènes de *phantasía*, celle-ci est *affectée* passivement, et même fortement, par les éléments se trouvant au-delà des séries des « rétentions » et des « protentions »[5].

Ainsi, Richir dégage la temporalité primordiale à partir de l'apparition « protéïforme » de la *phantasía*, mais cette temporalité a pour essence d'amener la vie de la conscience à accéder à un champ phénoménologique plus « sauvage » et archaïque que celle au sens de la phénoménologie husserlienne (« rétention » et « protention »). C'est dans ce champ que, en étant fortement affecté, le regard de la conscience assiste, de façon inattendue (« prémonition ») et immaîtrisable (« réminiscence »), aux apparitions des choses. Si l'on s'en tient à l'exemple husserlien mentionné ci-dessus, on peut dire qu'il rencontre ainsi l'apparition soudaine de la chose (« Bismarck » en civil) qui ne peut jamais être déduite des apparitions précédentes (« Bismarck » en uniforme de cuirassier »). Dès lors, on peut dire qu'en transposant l'apparition protéïforme de la *phantasía* au sens husserlien vers la dimension « sauvage » et « archaïque » du phénomène, Richir dégage une temporalité plus profonde (« réminiscences » et « prémonitions ») que chez Husserl.

---

le passé : « Le présent de son (*Ton-Jetzt*) se change en passé de son (Ton-Gewesen), la conscience *impressionnelle* passe en coulant continûment, en conscience *rétentionnelle* toujours nouvelle » (Hua X, p. 29/44).

[4] Dans le texte n° 1 des *Manuscrits de Bernau* (1917-1918), Husserl précise cet entrecroisement de la série des « rétentions » et de celle des « protentions » comme suit : « Une présentation originaire est donc une attente remplie. Mais, par suite, la rétention elle-même doit porter aussi le moment de l'attente remplissant […] » (Hua XXXIII, p. 7/34).

[5] En effet, dans des travaux ultérieurs à *Phénoménologie en esquisses*, Richir précisera le rôle de l'« affection » dans la mise en jeu des *phantasíai*. Il parlera ainsi de la phénoménologie des « *phantasíai*-affections » (Richir 2004a, p. 179).

La phantasía et le système architectonique des phénomènes

Si Richir découvre ainsi la dimension « sauvage » du phénomène à travers la *phantasía*, il s'agit pour lui de renouveler le *système* de la phénoménologie, sans se contenter de critiquer ou renverser la phénoménologie du temps de Husserl[6]. À l'instar de la terminologie kantienne reprise par Eugen Fink dans sa *Sixième Méditation Cartésienne* (Fink 1932), Richir appelle ce système « architectonique » ou « *situs* architectonique » (Richir 2000, p. 252[7]). Comme nous l'avons vu, l'apparition de la *phantasía* nous permet de nous approcher de la couche la plus archaïque des phénomènes, celle de la « prémonition » et de la « réminiscence ». Ainsi, selon Richir, la série continue des « rétentions » et des « protentions », censée être primordiale dans la phénoménologie husserlienne, ne serait en fait qu'un phénomène *secondaire* ou un effet *transposé* à partir d'une couche plus archaïque et protéïforme de l'apparition de la *phantasía*. Autrement dit, le « présent vivant » composé de la série des « rétentions » et des « protentions », ainsi que leur continuité et entrecroisement dynamiques, ne seraient eux-mêmes possibles qu'au moment où le caractère protéïforme, discontinu et dispersé de l'apparition de la *phantasía* s'évanouit, et qu'elle se voit déformée entièrement en des objets susceptibles d'être reproduits par le souvenir ou l'imagination.

[6] Le livre d'Alexander Schnell sur la refondation richirienne de la phénoménologie précise bien le statut de la temporalité dans la phénoménologie de la *phantasia* chez Richir. Certes, Richir critique la temporalité husserlienne et son caractère continu ; mais sa critique ne vise pas simplement à remplacer la continuité temporelle du présent vivant par la discontinuité de la *phantasía*, mais à réfléchir à nouveau, et même d'une façon plus approfondie, sur la première. C'est ainsi que Schnell écrit à juste titre : « On constate d'abord que M. Richir, en critiquant, chez Husserl, le paradigme de la continuité du temps, au lieu de lui opposer tout simplement une discontinuité abstraite, tributaire encore de ce à quoi elle s'oppose, prend plutôt au sérieux la dimension continue du temps (sa « fluidité ») et corrige, par là, en quelque façon *de l'intérieur* de la conception husserlienne, les insuffisances de cette dernière » (Schnell 2011, p. 82).

[7] En fait, Richir introduit le terme d'« architectonique » dans sa phénoménologie en s'inspirant du travail de Fink, lequel avait appliqué la doctrine transcendantale de la méthode à la phénoménologie husserlienne. Richir accepte pourtant cette application finkienne à condition de ne pas fixer le système architectonique des phénomènes en des structures déterminées ou préétablies : « [...] l'on sait que c'est presque 'par nature' que la phénoménologie est opposée à l'idée du système. On pourrait donc penser, d'entrée, que le projet de Fink est, sinon tout à fait absurde, du moins voué à l'aporie. En un sens, nous allons le voir, c'est bien le cas, mais l'aporie, précisément n'est sensée que dans la mesure où ce que j'appelais l'intrépidité 'spéculative' de Fink est en réalité un remarquable génie architectonique pour les problèmes et questions posés par la phénoménologie husserlienne » (Richir 1990, p. 93). C'est pour cette raison que, comme nous le verrons, Richir souligne le caractère mobile ou « rythmique » de ce système architectonique dans son projet de la refondation de la phénoménologie à partir des phénomènes de *phantasía*.

Ainsi, d'un point de vue méthodologique, la découverte de l'apparition protéïforme de la *phantasía* amène Richir à rénover l'ordre de la phénoménologie husserlienne. Premièrement, il s'agit de l'apparition dispersée, fugace, insaisissable de la *phantasía* ; deuxièmement, cette apparition de la *phantasía* se glisse en des objets susceptibles d'être reproduits par le souvenir dans le « présent vivant » ou d'être mis en image dans la « conscience d'image ». On peut dès lors voir que pour Richir, les phénomènes au sens de la phénoménologie sont systématisés dans le mouvement de transformation incessante de l'apparition protéïforme de la *phantasía* en un processus de sa stabilisation inopinée (« évanouissement ») dans la « *Stiftung* » (l'institution (*Stiftung*) de la perception, de l'imagination et du souvenir).

REFONDATION DE L'APERCEPTION TRANSCENDANTALE

L'aperception transcendantale de la phantasía *selon Husserl*

Si l'apparition protéïforme de la *phantasía* déborde entièrement le champ perceptif, et que la conscience du sujet n'est plus perceptive ni intentionnelle, nous devons encore préciser le statut phénoménologique de cette conscience plongeant dans la *phantasía*. En effet, dans le texte n° 1 du volume XXIII des *Husserliana*, Husserl définit la modalité d'une telle conscience sous le terme de « conscience-de-*non-présence* (*Nichtgegenwärtigkeits-Bewusstsein*) » qui « appartient à l'essence de la *phantasía* » (Hua XXIII, p. 58-59/95). Le sujet de cette conscience est alors séparé délibérément du champ perceptif : « lorsque nous sommes entièrement plongés dans la *phantasía*, nous ne faisons à vrai dire pas attention aux objets de la perception » (Hua XXIII, p. 67/102).

Or, au lieu de définir simplement le statut de ce sujet comme néant ou non présent, Husserl tente de détailler, dans le même texte, la structure de l'« appréhension » (« appréhension du sujet (*Sujetauffassung*) », *cf*. Hua XXIII, p. 71/105) que ce sujet exerce dans le monde de la *phantasía*. Tout cela revient à dire qu'il y a une certaine « aperception » de l'*ego*[8] qui vise à

[8] Dans des textes postérieurs relevant de la problématique de la phénoménologie de la présentification, Husserl appellera « moi-de-*phantasia* (*Phantasie-Ich*) » cet *ego* plongeant dans le monde de *phantasia*. On peut se référer notamment au texte n° 13 du volume XIII des *Husserliana.* Husserl explique à ce propos : « Il s'agit précisément d'un pur moi-de-*phantasía* (*pures Phantasie-Ich*), *doté d'une corporéité vivante indéterminée (unbestimmte Leiblichkeit)* (souligné par nous), d'une personnalité indéterminée, seulement déterminée à travers les actes de la contemplation (*Acte der Betrachtung*), de l'attention (*Aufmerksamkeit*), de la possession des aspects (*Haben der Aspekte*), le vécu des tonalités

appréhender les apparitions protéïformes, discontinues et dispersées de la *phantasía*. En effet, Husserl précise cette aperception transcendantale et sa structure de la manière suivante :

> Cependant, si nous regardons précisément, quelque chose apparaît toujours, par exemple une silhouette de l'objet, ou au moins un morceau de lui, aperçu (*apperzipiert*) de manière semblable à celle d'un dessin, ou mieux comme les contours vagues et rompus d'une image double de la perception qui ne l'emporte pas complètement dans le conflit (Hua XXIII, p. 71/104).

Dans ce contexte, Husserl discute les « *phantasíai* vagues » et leur statut objectif. Certes, étant donné qu'elles-mêmes et leurs apparitions sont protéïformes, elles restent insaisissables et imprévisibles pour la conscience de l'*ego* dans le présent. Mais, comme Husserl l'explique, le regard de la conscience, ou l'*ego*, tente d'établir une relation avec elles ; en somme, il tente de les mettre en intuition et de les « apercevoir » comme des objets susceptibles d'être appréhendés par la fonction synthétique de sa conscience[9].

Il va sans dire que cette aperception n'arrive jamais à l'objectivation des *phantasíai* puisque celles-ci sont *de nature* insaisissable ; l'objectivation est pour toujours « imparfaite » (Hua XXIII, p. 71/105) ; l'acte intuitif de l'*ego* est réalisé « d'une très mauvaise manière » (*ibid.*). Tout cela signifie que, à ce moment aperceptif, les *phantasíai*, leur apparition protéiforme et leur caractère insaisissable sont totalement dénaturés en des objets quasiment perceptibles ou imaginables (« dessin » ou « image double ») par la conscience aperceptive de l'*ego*.

C'est à cause de ce caractère « imparfait » que Richir explique, dans la première section de *Phénoménologie en esquisses*, que l'aperception transcendantale des *phantasíai* par l'*ego* fait partie du processus de leur stabilisation dans l'acte intuitif, à savoir la « *Stiftung* de l'expérience » des apparitions protéïformes (Richir 2000, p. 79). Il dit notamment : « c'est l'aperception de *phantasía* elle-même qui convertit l'apparition de *phantasía* en *fictum*, en *Bildobjekt* représentant le *Bildsujet* » (*ibid.*). L'aperception des *phantasíai* par l'*ego* et l'acte intuitif de celui-ci se font

affectives (*Stimmungen*) provoquées par l'artiste moyennant l'image » (Hua XIII, p. 301/43).

[9] Aussi, dans ses *Idées 1*, Husserl considère l'« aperception » transcendantale comme un moment permettant à la conscience de la subjectivité transcendantale d'établir une relation (« liaison (*Anknüpfung*) ») avec les objets qui lui sont externes : « Il faut *une appréhension, une expérience d'un type original*, une '*aperception* (Apperzeption)' d'un type original pour opérer ce que nous avons appelé cette 'liaison' [à savoir liaison de la conscience et du corps, qui est une réalité externe à elle], cette réalisation (*Realisierung*) de la conscience » (Hua I, p. 117/179).

ainsi au moment où le caractère protéïforme de la *phantasía* disparaît et est déformé en des objets de la conscience d'image (un « *Bildobjekt* représentant le *Bildsujet* ») ou en des objets quasiment perceptibles.

De l'aperception transcendantale à l'aperception de phantasía

Si on suit rigoureusement la discussion de Richir sur l'aperception transcendantale portant sur la *phantasía*, on peut voir que, notamment dans la deuxième section du même ouvrage, le phénoménologue tente d'y réélaborer la notion d'« aperception de *phantasía* ». Comme nous le verrons, cette « aperception de *phantasía* » fera écho, cette fois-ci, à l'apparition protéïforme de la *phantasía* et ne la déformera plus en image ou en souvenir par la *Stiftung*. Voici comment l'auteur s'en explique :

> Qu'il nous suffise, ici, d'avoir compris la structure de la *Stiftung* propre à l'*aperception* de *phantasía*, le fait qu'elle *n'institue pas de présent*, qu'elle se caractérise au contraire par la rupture par rapport au temps continu du présent, par ses surgissements brusques et inopinés, qu'elle est toujours liée au moins à l'amorce, plus ou moins rapidement avortée, d'un sens se faisant, et qu'elle transpose architectoniquement l'immémorial / immature des *apparitions* de *phantasía* (des *Wesen* sauvages de langage) en de « l'aperçu jamais vu » et de « l'aperçu pour toujours invisible » dans le réel, qui en portent la trace ou le témoignage (Richir 2000, p. 259).

Dans cette remarque, Richir reconsidère tout d'abord la « *Stiftung* », inhérente à l'aperception de *phantasía*. Tandis que la « *Stiftung* » dont il parlait dans la première section fonctionnait en grande partie comme stabilisation de l'apparition protéïforme et libre de la *phantasía* dans l'ordre de la conscience d'image ou perceptive, la *Stiftung* qui est ici en jeu s'attache à l'apparition protéïforme de la *phantasía* et à son caractère sauvage (« *Wesen* sauvages de langage » selon la citation ci-dessus), de telle sorte que cette apparition protéïforme et son caractère sauvage, de même que leur vivacité, ne puissent jamais être dénaturées en des images quasiment perceptibles.

L'*ego* se trouvant dans cette « aperception de *phantasía* » s'attache ainsi au moment *discontinu* (« rupture ») de ses expériences et non à leur synthèse assurant la continuité temporelle et spatiale. Richir précise ce moment aperceptif à partir du « sens » que vise la conscience de l'*ego* plongeant dans la *phantasía*. L'*ego* se trouvant dans l'aperception de *phantasía* est amené à assister au surgissement « brusque » et « inopiné » du sens de ses expériences vécues. Ce faisant, ce « sens » aperçu ne se trouve plus dans la continuité temporelle. Car son surgissement a pour effet d'interrompre la présence et la position de l'*ego* dans le flux temporel ; et il

se fait alors d'une façon tellement labile et fugace qu'il échappe immédiatement au champ perceptif de sa conscience dès que celle-ci y porte attention ; en somme, il est destiné à *s'avorter* en même temps qu'il se met en « amorce ». C'est ainsi que Richir définit le sens phénoménologique à ce niveau comme « lambeaux de sens » (Richir 2000, p. 447), en principe dispersés, immatures et immémoriaux pour le regard de la conscience, et non comme un sens institué par la structure logique ou eidétique.

On peut affirmer, dès lors, que si Richir découvre le caractère protéïforme de l'apparition de la *phantasía* et sa phénoménalité sauvage, cette découverte le conduit à réélaborer la notion même d'aperception dans la phénoménologie transcendantale.

Le statut phénoménologique de l'aperception de phantasía *: l'entre-aperception et la transpassibilité*

Le statut et la spécificité de l'« aperception de *phantasía* » peuvent être mis en relief en les comparant avec l'aperception en jeu dans l'idéalisme transcendantal. Selon la *Critique de la raison pure de* Kant, « tout le divers de l'intuition se trouve soumis aux conditions de l'unité originairement synthétique de l'aperception » (B 136/201). L'« aperception » a ici pour fonction d'unifier, sous une seule et même conscience de l'*ego* transcendantal, les sensations (« intuition ») et leur multiplicité qui étaient jusqu'alors disparates dans les différentes phases du temps et de l'espace. C'est à travers cet enchaînement de données par l'aperception transcendantale que l'entendement humain peut dégager le concept de ses expériences sensibles en sortant de l'état réceptif et sensible, et que la continuité de l'espace et du temps est attestée.

Par ailleurs, il en va pratiquement de même chez Husserl. Dans ses *Idées 1*, il décrit le statut de l'« aperception » au sens phénoménologique en expliquant : « Il faut *une appréhension, une expérience d'un type original*, une '*aperception* (*Apperzeption*)' d'un type original pour opérer ce que nous avons appelé cette 'liaison' [à savoir la liaison de la conscience et du corps, qui est une réalité externe à elle], cette réalisation (*Realisierung*) de la conscience » (Hua III/1, p. 117/179). L'« aperception » transcendantale de l'*ego* a pour effet de mettre celui-ci en rapport (« liaison (*Anknüpfung*) ») avec ses objets externes. Ceux-ci s'enchaînent les uns avec les autres à travers la fonction synthétique de l'*ego*. De plus, du point de vue de la temporalité (cf. *De la synthèse passive*, Hua XI), toutes les données « actuelles » ou « potentielles » sont déjà anticipées (Hua XI, p. 26/114) dans la conscience et sont destinées à être conservées dans sa mémoire : qu'elles soient actuelles ou possibles, à travers l'aperception de l'*ego* percevant (*cf.* Hua XI, p. 26/113), elles se mettent à s'enchaîner les unes

aux autres dans le flux temporel. Ainsi, Husserl comme Kant définissent l'aperception transcendantale comme le moment *synthétique* des expériences sensibles et dispersées dans une seule et même conscience, soit sur le plan spatial, soit sur le plan temporel.

Il va de soi alors que l'aperception (« aperception de *phantasía* ») en jeu dans la phénoménologie richirienne se trouve dans une direction complètement opposée à celle qui fonctionne comme la synthèse des expériences, tout à fait caractéristique de la philosophie transcendantale kantienne ou husserlienne. Elle s'attache non pas à saisir les expériences dans la forme synthétique (Kant) ou le flux continuel du temps (Husserl), mais à s'approcher du moment même où les expériences et leur unité dans l'espace et le temps sont interrompues. C'est avec ce caractère discontinu de l'« aperception de *phantasía* » qu'à la fin du sous-chapitre traitant de l'apparition de *phantasía*, Richir définit à nouveau cette aperception de *phantasía* comme « entre-aperception » :

> Cette médiation [à savoir, l'aperception de l'apparition de la *phantasía* et la *Stiftung* de celle-ci qui s'ensuit] n'est en soi pas *a priori* (essentiellement) nécessaire, c'est-à-dire ne doit pas nécessairement s'établir dans tous les cas même si c'est par elle seule que les apparitions sauvages de *phantasía*, donc les *Wesen* de langage, peuvent s'attester *dans* la conscience, quoique de façon irréductiblement *indirecte*. Dans nos termes, les apparitions de *phantasía* ne peuvent, comme telles, qu'être *entre-aperçues* (souligné par nous), et en toute rigueur, par transpassibilité (qui caractérise bien, par ailleurs, leur caractère brusque et inopiné) (Richir 2000, p. 259).

Richir affirme encore que l'aperception faisant écho à l'apparition de *phantasía* n'est pas forcément (pas « dans tous les cas ») la stabilisation ou l'institution (la « *Stiftung* ») de la mise en jeu libre et protéïforme de la *phantasía*, soit dans la conscience d'image, soit dans le flux temporel. Au contraire, elle subit elle-même le changement de sa nature au moment même où elle tente d'appréhender les apparitions « sauvages » de la *phantasía* ; elle est ainsi transfigurée en « entre-aperception »[10].

[10] La notion d'« entre-aperception » remonte, dans la phénoménologie de Richir, à ses *Méditations phénoménologiques* (Richir 1992). À l'époque, il ne faisait pas encore référence à la *phantasía* husserlienne. Mais on peut voir que l'« entre-aperception » dans cet ouvrage anticipe déjà celle qui sera en jeu dans la phénoménologie richirienne de la *phantasía*. Car son fonctionnement se trouve exactement entre le « surgissement » et l'« évanouissement » des phénomènes, comme l'auteur l'indiquera dans *Phénoménologie en esquisses* : « Entre-apercevoir, ou entre-voir, ce n'est jamais qu'entre-voir dans le clignotement phénoménologique, dans la phénoménalisation même des phénomènes, des concrétudes phénoménologiques dont le paradoxe *philosophique* […] est qu'elles n''estent' (*wesen*) *comme telles* qu'*entre* leur surgissement et leur évanouissement » (Richir 1992, p. 364).

Tout cela signifie que la chose qui est aperçue dans cette « entre-aperception » n'est plus la synthèse ou la *Stiftung* des apparitions protéïformes et dispersées de la *phantasía*, mais leur *intermittence* : l'*ego* aperçoit, pour ainsi dire, l'« entre » qui se trouve au cours des apparitions libres et protéïformes de la *phantasía* et dans lequel chaque apparition de la *phantasía* ne s'enchaîne jamais avec une autre dans la forme spatio-temporelle. C'est pour cette raison que Jürgen Trinks, le traducteur des *Méditations phénoménologiques* en allemand, a bien traduit l'« entre » de l'« entre-aperception » en « *blitzhaft* » (« aperception en éclair (*blitzhafte Apperzeption*)[11] »), en excluant la connotation intermédiaire et synthétique ; cette aperception particulière tente d'appréhender non pas l'unité ou l'enchaînement des expériences, mais le moment où elles se dénouent « en éclair » et se dissocient l'une de l'autre.

Or, en soulignant ainsi le caractère discontinu de l'« entre-aperception » de *phantasía*, Richir ne tente pas, néanmoins, d'affirmer exclusivement la décomposition ou le déchaînement des expériences phénoménologiques. La raison consiste en ceci que, comme il le décrit, en suivant la thèse d'Henri Maldiney, la modalité de l'*ego* dans cette « entre-aperception » se trouve dans la « transpassibilité ». En effet, selon Maldiney, celle-ci « consiste à n'être passible de rien qui puisse se faire annoncer comme réel ou possible » (Maldiney 1997, p. 421). Dans la « transpassibilité », l'existence du soi rencontre un moment qui ne se manifesterait jamais dans un horizon de l'expérience actuelle ou possible. Si l'on explique tout cela à travers le contexte richirien de l'« entre-aperception », on peut dire que l'*ego*, se trouvant dans le moment discontinu de celle-ci, assiste à un événement qu'il n'avait jamais conservé dans ses expériences passées (« l'aperçu jamais vu », *cf*. Richir 2000, p. 259) ou qu'il n'aurait jamais anticipé au futur (« l'aperçu pour toujours invisible » (*ibid.*)). Étant donné qu'il n'anticipe jamais cet événement dans l'horizon de sa conscience, sa modalité n'est point *active* ; cependant, elle n'est pas non plus *passive* puisque, dans cette transpassibilité, elle s'en approche *spontanément*, et non par réaction à des excitations externes.

Ainsi, si l'« entre-aperception » désignée par Richir a pour nature d'interrompre les expériences et leur enchaînement dans l'espace et le temps, cette même « aperception », loin d'annoncer leur décomposition ou leur déchaînement, a pour effet d'amener l'*ego* à assister, d'une façon inattendue ou insaisissable, à la genèse de leur nouveau sens (« l'aperçu jamais vu » et « l'aperçu pour toujours invisible »). Autrement dit, elle a

[11] À ce propos, nous devons beaucoup à une remarque de László Tenglyi, qui s'est intéressé dans un article à l'aperception transcendantale chez Richir du point de vue de la « formation de sens (*Sinnbildung*) » et à son caractère singulier (d'« événement (*Ereignis*) »), *cf*. Tengelyi 2004, p. 299.

pour effet de faire rencontrer l'aspect insaisissable, à savoir « transpassible », et ses propres expériences, sans avoir recours à leur enchaînement et leur synthèse. C'est avec ce caractère *discontinu* et *transpassif* de l'« entre-aperception » que l'on peut affirmer que Richir a su refonder la notion d'« aperception » de la philosophie transcendantale.

CONCLUSION

En ayant découvert la *phantasía* husserlienne, Richir soulignait dans son article intitulé « *Phantasía*, imagination et image chez Husserl », son caractère protéïforme et discontinu. Ensuite, en approfondissant sa réflexion sur la *phantasía* dans *Phénoménologie en esquisses*, il en a dégagé le mouvement rythmique et le caractère sauvage (« *Wesen* sauvages »). C'est à travers cette approche que le phénoménologue a trouvé le moyen de rénover l'ordre de la phénoménologie husserlienne – la série des « rétentions » et des « protentions », le présent vivant et la synthèse passive – et, par là, de construire un nouveau système, à savoir l'« architectonique », basé sur les caractères protéïformes, libres et discontinus de l'apparition de la *phantasía*.

On peut retenir également que la découverte de l'apparition protéïforme de la *phantasía* a incité Richir, notamment dans la deuxième section de ce même ouvrage, à reconsidérer et à réélaborer la notion même d'« aperception ». En effet, il en a dégagé une nouvelle conception d'« aperception » : l'« aperception de *phantasía* » qui n'est plus réduite à la stabilisation ou à la *Stiftung* des mouvements protéïformes de l'apparition de la *phantasía* ; et l'« entre-aperception » qui rend « transpassible » la modalité de l'*ego* et l'amène à assister à la genèse des nouveaux sens de ses expériences. C'est la raison pour laquelle on peut affirmer que l'apparition « protéïforme » de la *phantasía* a été primordiale dans la construction du projet richirien de la refondation de la phénoménologie.

Le présent travail s'est uniquement intéressé à la première approche richirienne de la *phantasía* husserlienne. Dans les ouvrages qui suivent *Phénoménologie en esquisses*, nous pourrons voir que Richir réélaborera d'autres notions phénoménologiques à partir de la *phantasía* husserlienne. En effet, la *phantasía* « perceptive », décrite par Husserl dans le texte n° 18 du volume XXIII de *Husserliana*, lui permettra par exemple de refonder l'intersubjectivité transcendantale qu'il redéfinira comme « interfacticité transcendantale » (*cf*. Richir 2004). Cette notion, ainsi que sa mise en jeu dans la communication intersubjective, feront l'objet d'une prochaine étude.

BIBLIOGRAPHIE

1. Textes consultés de Marc Richir (1943-2015)

- [Richir 1990] : « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *Épochè*, n° 1, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 91-125.
- [Richir 1992] : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2000.
- [Richir 1998] : « *Phantasía*, imagination et image chez Husserl », Voir, n° 17, Bruxelles, 1998, p. 4-11.
- [Richir 2000] : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2000.
- [Richir 2004] : *Phantasía, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2004.
- [Richir 2004a] : « Pour une phénoménologie des racines archaïques de l'affectivité », *Annales de phénoménologie*, n° 3, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2004, p. 155-200.
- [Richir 2008] : « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008, p. 199-212.
- [Richir et Carlson] : *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2015.

2. Autres textes consultés

[Fink 1932] : Fink Eugen, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentale Methodenlehre.* Textes aus dem Nachlass Eugen Fink (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass E. Husserl (1933/34), hrsg. von H. Ebeling, J. Hall und G. V. Kerckhoven, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1988. (trad. fr. par N. Depraz, *Sixième Méditation Cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Première Partie, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1994)

[A/B] : Kant, Immanuel : *Critique de la raison pure* est citée suivant la pagination de la version originale (A/B) et de la traduction française (*Critique de la raison pure*, trad. fra. par A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 2006)

[Hua] : Husserl, Edmund, *Husserliana*, Martinu Nijhoff, Kluwer, Springer, 1950 *sq.* Les textes de Husserl sont cités par l'abréviation du numéro des volumes de Husserliana suivi de la pagination. Par exemple, le

volume XXIII (*Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980 (trad. fr. par R. Kassis et J.-F. Pestureau, révision de J.-F. Pestureau et de M. Richir, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002) est abrégé en Hua XXIII avec la pagination du texte allemand et de la traduction française.

[Maldiney 1997] : Maldiney, Henri, *Penser l'homme et la folie* (1991), Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1997.

[Schnell 2011] : Schnell, Alexander, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.

[Tengelyi 2004] : Tengelyi, László, « Sinnbildung als Ereignis. Zu Marc Richirs Phänomenologie des Sprachlichen », in *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, hrsg. von M. Rölli, München, Wilhelm Fink Verlag, 2004, p. 285-300.

L'INFINI PHÉNOMÉNOLOGIQUE

ALEXANDER SCHNELL

> Le statut phénoménologique ou transcendantal de [l'idée d'infini] est sinon inconcevable, du moins absolument exceptionnel. Il semblera qu'en venant sauver la phénoménologie, elle en convertisse du même coup tout le sens.
>
> J. Derrida (1954)

Dans ce qui suit, je me propose de traiter d'un concept fondamental de la phénoménologie contemporaine, celui d'« infini » (phénoménologique), abordé en dehors du cadre d'un quelconque « tournant théologique ». Fondamental, il l'est ne serait-ce que parce qu'il met en question, comme cela a été souligné il y a assez longtemps déjà par Natalie Depraz, le lien tacite entre « donation » et « intuition »[1]. Mais c'est surtout, et de toute évidence, l'un des concepts permettant d'articuler de façon très pertinente la « phénoménologie » et la « métaphysique » : peut-on aller jusqu'à dire, comme Derrida semble l'insinuer dans la citation mise ici en exergue, que l'infini – en tant que concept métaphysique – permet de « *sauver* » la phénoménologie ?

Dans ce qui suit, je partirai de la conception d'un « infini phénoménologique » élaborée par László Tengelyi, afin d'examiner si celle-ci confirme les résultats d'une *Auseinandersetzung* qui est absolument décisive pour cette question du rapport entre « phénoménologie » et « métaphysique » – à savoir celle entre Marc Richir et Emmanuel Levinas qui portait précisément sur cette même notion d'infini. Il s'agit par là-même de reposer la question du statut de la « finitude » telle qu'elle a d'abord été introduite par Heidegger[2] et vis-à-vis de laquelle ces représentants majeurs de la phénoménologie contemporaine opposent des arguments qui méritent d'être examinés de près.

---

[1] Voir N. Depraz, « Y a-t-il une donation de l'infini ? », in *La démesure*, *Epokhè*, n° 5, 1995, p. 180.

[2] Pour une première élaboration de cette problématique, *cf.* M. Richir, *Phantasía, imagination, affectivité*, Grenoble, J. Millon, 2004, p. 237 *sq.* (le paragraphe est intitulé « Fini et infini »).

Quel est le dernier mot philosophique de László Tengelyi ? Il élabore une « phénoménologie diacritique » – complément ultime à son « transcendantalisme métontologique » – qui a pour objectif de promouvoir un concept phénoménologique d'« infini » compris comme « infini *ouvert* ». Retraçons-en la signification fondamentale.

Il a d'abord été question de « système » ou de « valeur » « *diacritique* » chez Merleau-Ponty[3], puis chez Richir[4]. Mais c'est un concept qui pourrait aussi et avant tout servir de fil directeur au projet original de *Tengelyi* lui-même – et ce, depuis *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*[5] jusqu'à son dernier livre (intitulé *Welt und Unendlichkeit*)[6]. En quoi la question de l'infini phénoménologique détermine-t-elle ce projet d'une phénoménologie « tournée de façon diacritique » ?

Tengelyi part de l'idée – husserlienne – que l'infini n'est pas un simple « objet » de pensée, mais un concept formel (en tant que « catégorie de l'expérience ») ou, plus précisément, une forme catégoriale, à laquelle correspond, corrélativement, une intuition catégoriale. Selon la formulation éclairante – quoique « simplifiée » – de Tengely, c'est « avec nous que, d'après la conception phénoménologique, l'infini vient au monde[7] ».

Chez Husserl, l'infini jouait effectivement déjà au sein de l'identification entre la chose de l'expérience (*Erfahrungsding*) et l'idée au sens kantien : un *continuum* d'apparition *infini* (d'une chose apparaissante) peut être donné, selon lui, dans une évidence (certes *in*adéquate). Cela ne revient nullement à une remise en cause de la *réalité* de la chose, mais c'est pour lui la garantie du fait que la chose puisse être *parfaitement déterminée*. Cette structure de la chose – à savoir son apparition dans un système infini d'expériences possibles – constitue précisément, aux yeux de Tengelyi, un « système diacritique » qu'il situe au cœur de son projet d'une « phénoménologie diacritique ».

Mais puisque, chez Husserl, cette caractérisation du système infini des expériences possibles comme idée au sens kantien relève toujours du « Je peux », donc d'un pouvoir égoïque se présentant comme une « habitualité », il y a ici le risque – du moins de l'avis de Tengelyi – d'aboutir à un idéalisme inacceptable, dans la mesure où l'horizon de l'expérience se bornerait, dans une telle perspective, à un simple corrélat de la conscience. Aussi la

---

[3] *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 287.

[4] *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Millon, 1990, p. 18 ; *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, p. 201.

[5] *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1998, en particulier p. 37 *sq.* et p. 237 ; voir également *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon, 2005, notamment p. 221 et p. 331-338.

[6] *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg/München, Alber, 2014 (cité « WU »).

[7] WU, p. 535.

phénoménologie diacritique se doit-elle de bien *différencier* ce système *à la fois* de la totalité d'être de la chose *et* de la réalité totale du monde. Pour Tengelyi, cela implique qu'il faut renoncer à l'idée que la chose serait complètement déterminée dans le monde en soi. La conséquence en est donc la conception d'une « *infinitude ouverte* du monde ».

Or, cette conception se trouvait elle aussi déjà chez Husserl. Comme Tengelyi le souligne à juste titre, Husserl se demande, dans le § 64 des *Ideen II*, à partir de l'idée d'une éclosion de nouvelles propriétés des choses (Tengelyi pense notamment aux prédicats culturels et sociaux sur la base des objets naturels[8]), si le caractère « infini » du monde ne signifie pas une « ouverture » remettant en cause l'idée d'une infinitude transfinie[9]. Autrement dit, les choses auraient une « essence ouverte ». Cette notion d'une essence ouverte signifie précisément que les choses ne sont pas complètement déterminées – et elle explique justement pourquoi Husserl se détourne de l'idée cantorienne du transfini.

Tengelyi nomme l'argumentation à mobiliser à ce dessein une argumentation « relevant d'une théorie de l'altérité » (et que l'on pourrait appeler aussi une « argumentation altérologique »). Celle-ci concerne les aspects *théoriques* de l'altérité, en particulier la possibilité du *devenir-autre* des choses. Tengelyi y voit une « dynamisation » du *continuum* d'apparition infini. Par là, c'est tout particulièrement le caractère de *tendance* de toute « tendance de concordance » qui est souligné.

Mais chez Tengelyi cette mise en avant de l'indétermination au cœur de son acception de la phénoménologie reste à son tour quelque peu sous-déterminée. Une façon de prendre ensemble les aspects théoriques de l'argumentation altérologique et les suppositions implicites de cette dimension d'indétermination se trouve dans une discussion engagée par Marc Richir au début des années 1990 avec Emmanuel Levinas[10]. Tengelyi connaissait évidemment cette discussion, mais la question se pose de savoir si l'on ne peut pas en tirer davantage que ce que *Welt und Unendlichkeit* en a retenu. Et je me demande surtout si l'idée que l'infini viendrait au monde « avec nous » est vraiment tenable jusqu'au bout et ce qui en découle pour la phénoménologie, en général, ainsi que pour son rapport à la métaphysique, en particulier. Examinons donc de plus près quelle acception de l'infini phénoménologique se cristallise dans ce débat.

[8] Il illustre son propos avec l'exemple des maisons et des temples, des villages et des villes, édifiés à partir de roches et de pierres.
[9] *Ideen II*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952, p. 299.
[10] Voir « Phénomène et infini », dans *Lévinas*, Paris, éditions de l'Herne, 1991 (cité « PI »).

Le projet philosophique fondamental de Levinas dans son second chef d'œuvre[11] (auquel la lecture richirienne se consacre exclusivement) concerne, son nom l'indique, une pensée de l'« autrement qu'être ». Il s'agit de penser une altérité radicale par rapport à l'« être », l'« essence », comme dit Levinas (il aurait préféré écrire : « essance »), c'est-à-dire, d'abord, une altérité radicale par rapport à sa détermination première qui est le fait d'*apparaître*. Bref, cette pensée d'une altérité radicale vise à thématiser une *inapparence* foncière.

Or, le paradoxe est que, pour Levinas, dans cette même pensée d'une altérité radicale se joue, *malgré cette inapparence*, l'origine de l'éthique où se noue l'intrigue de l'humain (et je vais y revenir). On constate ainsi une première chose tout à fait remarquable : il y a, au cœur de cette caractérisation de l'infini phénoménologique, un *lien* entre l'inapparence et l'origine de l'humain. Origine de l'humain, cela veut dire (ici) : origine de ce qui fondamentalement lie le soi à autrui.

Ce lien doit être analysé au niveau des deux termes qu'il engage. D'abord, c'est là que se joue l'intrigue du *soi*, du « se », accusatif précédant tout nominatif. Mais c'est aussi un « traumatisme » originel[12] investissant ce « soi » d'une « positivité dans la responsabilité » qui instaure d'emblée le rapport à autrui. Plus précisément, il y va d'une *double* positivité. Premièrement (au niveau d'autrui), d'une réponse qui répond à une « provocation non thématisable ». Et deuxièmement (au niveau du soi), d'une dette qui « s'accroît dans la mesure où elle s'acquitte » et qui revient à un écart s'infinitisant où « éclate 'la gloire de l'infini' »[13]. Or, tout – c'est-à-dire tout ce lien entre le « soi » et « autrui » – se concentre dans cette infinité divine dans la mesure où elle rend possible une « venue à moi » en tant que « départ qui me laisse accomplir un mouvement vers le prochain » ou encore « une retraite *en soi* qui est un exil en soi » (AE, p. 135). L'infini divin est alors la source de deux doubles mouvements solidaires : 1.) celui, mutuel, d'un « *Anstoß* (choc) », provenant « de l'extérieur » (d'un au-delà inthématisable, inapparent), et d'un écart mobile qui s'infinitise « de l'intérieur » ; et 2.) celui d'une « venue » (à « soi ») et d'un « départ » (de « soi »), instituant donc le rapport fondamental entre soi et autrui.

---

[11] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, M. Nijhoff, 1978 (2ème éd.) (cité « AE »).

[12] Richir voit dans la dimension éthique lévinassienne une dimension qui provoquerait l'« interruption de la tautologie phénoménologique », c'est-à-dire de la « tauto-logie du phénomène comme Même » (cf. *infra*).

[13] Cet « être-en-dette », anachronique puisque désignant « une dette précédant l'emprunt », est le mode éthique de la profonde asymétrie qui remet en cause l'identité (la « mêmeté ») du soi, de l'ipséité.

À partir de là, Richir propose une reconstruction remarquable du parcours d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, centrée autour des notions de « diachronie », de « substitution », d'« illéité » et de « prophétisme ».

Diachronie. Le lieu principal de ce « double double-mouvement » est la diachronie comme « trace de l'infini ». Cette diachronie est un au-delà qui est aussi un en-deçà. Il s'agit d'y « remonter », de « montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématisation du Dit » (AE, p. 55). Mais, en réalité, « montrer cette signification » veut dire « laisser clignoter le diachronique dans l'impossibilité de sa synchronisation en stase de temps et d'essence ». Autrement dit, c'est un « remonter » qui n'aboutit pas à une nouvelle « sphère » – sphère transcendantale ou phénoménologique en deçà ou au-delà de la sphère objective ou apparaissante –, mais à une « passivité plus passive que toute passivité », qui fait l'irréductible singularité du « soi » – et cela veut dire : une singularité ontologiquement non identifiable –, donc à une passivité où la dia-chronie fait « passer » un temps à son tour irréductible au Même et, par là, un temps caractérisant en propre le soi. Cette singularité s'ancre dans cette « passivité immémoriale, hors de la présence et de toute présence, comme Un au-delà de l'être […], soi en fuite infinie[14] » (PI, p. 248).

Substitution. Il faut insister sur cette solidarité, sur ce lien profond, entre la « dimension » (ne constituant donc pas de « sphère » autonome) du « Dire » (dimension que Levinas refuse de nommer « transcendantale ») et la singularité du « soi ». Il ne s'agit pas là d'une « dimension » complètement « a-subjective » (Patočka), c'est-à-dire dénuée de tout « soi ». Et il n'en va pas non plus d'une donation « neutre » (sous forme d'un « *es gibt* ») qu'il s'agirait d'abord de « s'approprier » dans l'*Ereignis* (Heidegger). La pointe de l'idée de Levinas consiste à établir – et Richir l'a parfaitement vu et compris – que l'on ne peut sortir du (soi-disant) solipsisme husserlien qu'en établissant la façon dont le langage peut se rapporter à quelque chose d'*autre* que lui-même. Et pour cela, le recours à une « a-subjectivité » « neutre » n'est pas une solution appropriée. Ce qui est requis, en revanche, c'est une « donation pure, anarchique, immémoriale, et donation pure à l'autre d'un 'Je' qui devient, par le 'se' du 'se dire', l'otage de l'autre ; donation en vertu de laquelle seulement, de vivre de cet écart ou de cet abîme pré-originel, le langage peut vouloir dire quelque chose d'*autre* que lui-même, hors de la tauto-logie de l'essence ou de l'*Ereignis* » (PI, p. 248). La donation fondamentale – en deçà de l'« il y a (*es GIBT*) » – est alors celle à l'autre du « soi » que celui-ci ne sous-tend

[14] Et Richir de préciser : « L'en deçà du soi *dans* la récurrence à soi est sans doute déjà, en tant qu'anarchie immémoriale, l'infini qui appelle et in-spire la fuite infinie du soi » (PI, p. 250) (*cf*. plus bas).

pas, en tant que *sub-stance*, mais auquel autre il se *sub-stitue*[15]. C'est cela le sens de l'expression selon laquelle le « soi » à l'accusatif, donc le « se », devient l'« otage » de l'autre : le langage peut *dire* quelque chose (d'autre) à condition que le soi se *sub-stitue* littéralement à l'autre (à autrui), c'est-à-dire qu'il *se fait autre*. Et on comprend dès lors pourquoi Levinas refuse de caractériser cette dimension de « transcendantale » : ce terme se refuse, selon lui, non pas à l'accueil de l'autre (il le fait peut-être aussi, même si Levinas va plus loin), mais à la possibilité de penser le soi comme substitution à l'autre[16]. C'est donc dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* que Levinas prend toute la mesure de la priorité ou de la préséance de l'être-à-*autrui* vis-à-vis de l'être-au-*monde* (heideggérien) : la substitution – que Richir pense ici selon une acception qui n'est pas (encore) prioritairement éthique (à quoi fait écho la perspective de Tengelyi esquissée au début de ces réflexions) – est la condition, bel et bien transcendantale et (en même temps) « altérologique », du sens *se* disant et disant *autre* chose que lui.

Illéité. Mais la substitution ne se limite pas à l'ouverture à l'autre, et en particulier à celle à la dimension altérologique du sens. Le soi, dans une radicalisation à la seconde puissance, radicalisation de la substitution – qui était déjà à son tour radicalisation de la récurrence – donc radicalisation de la radicalisation, est « identité en diastase » (AE, p. 147). Cela veut dire, d'une part, que, dans cette radicalisation, le soi *défait toute structure relationnelle* – en particulier celle qui le lie à autrui –, il s'absout non seulement de l'autre, mais de lui-même. Le soi tombe « en deçà du soi, dans la diastase du soi qui s'ouvre comme diachronie » (PI, p. 250). S'ouvre par là, d'autre part, un écart qui manifeste une « trace irreprésentable, façon de l'infini », « trace de l'infini » (AE, p. 149). Or, cette trace est la trace d'un « départ » immémorial, qui a donc toujours déjà commencé, et qui n'est autre que celui de la passivité immémoriale dont il a été question plus haut.

Il convient à présent de bien cerner le statut de l'infini qui se dégage ici. L'infini porte le nom d'« illéité ». Ce terme confond le « il » français et le « *ille* » latin (« celui-là »), c'est-à-dire le « il », neutre, qui est (entre autres,

[15] Et cette sub-stitution a comme condition la « récurrence » (dont le « mouvement » est la « persécution »), c'est-à-dire une incessante « recherche du soi, de son identité non conceptuelle, non ontologique, de son unité irremplaçable, […] d'un soi qui n'est pas déjà le soi identifié à soi au gré d'une stase dans la conscience de soi » (PI, p. 248). Dans l'idée que cette recherche est incessante s'exprime un autre aspect de l'infinité ici analysée – Richir parle à ce propos de « récurrence infinie du soi – régression à l'infini » (*ibid.*).

[16] On pourrait objecter que c'est sans doute surprenant puisque – depuis Fichte jusqu'aux analyses husserliennes sur la dimension intersubjective de la subjectivité transcendantale (*Husserliana XIII-XV*), et même au-delà, jusqu'aux élaborations théoriques de la *Transzendentalpragmatik* contemporaine (K.-O. Apel) – cette intégration de l'altérité dans l'horizon transcendantal a été effectuée de nombreuses fois et dans des approches variées.

du moins) celui de l'écriture narrative chez Blanchot[17], marquant le double mouvement de l'auto-distanciement du personnage et de l'auto-décentrement de l'œuvre dans l'écriture, d'un côté ; et le « *ille* » d'une transcendance absolue (dans la tradition juive), se démarquant fortement de toute tendance assimilatrice de Dieu qui caractériserait, selon Levinas, la théologie rationnelle chrétienne, de l'autre. Et pour Levinas, l'illéité ne se donne pas en présence, elle se manifeste en effet tout au plus comme *trace*, plus exactement « comme trace du retrait que l'infini en tant qu'infini accomplit avant de venir » (AE, p. 148, note 19). Dès lors, le sens non exclusivement éthique de la substitution – en tant que radicalisation de la récurrence – apparaît ici encore plus clairement[18] : il s'agit de l'« *abandon* le plus radical à la passivité, en lequel ce n'est pas l'autre comme autre *soi* qui m'obsède et me persécute, mais bien la trace du retrait de l'infini […] où 'le soi s'absout de soi' […], au-delà du moi du moi-*même*, l'Infini » (PI, p. 251).

Quel est ce Dieu nommé « illéité de l'infini » ? « Dieu n''est pas', ni en moi, ni en l'autre […], car il n''est' pas, tout simplement, toujours déjà et toujours encore ailleurs, dans la trace immémoriale de son retrait » (*ibid.*). Levinas pense ensemble la diastase du soi et le retrait de Dieu. Et à partir du commentaire richirien de Levinas, nous pouvons penser ensemble la « condition de créature » du soi (qui consiste, comme Levinas l'avait établi dans *Totalité et infini*, dans « la remontée à partir d'une condition en deçà de cette condition[19] ») et l'idée « que l'expiation originelle se convertit en 'expiation de l'être' » (AE, p. 151) : dans la mesure où Levinas dit à propos de l'expiation qu'elle « coïncide en fin de compte avec l'extra-ordinaire et dia-chronique renversement du même en l'autre » (AE, p. 187), cela veut dire que c'est dans le retrait de l'infini que peut s'accomplir l'unité de cette quête de l'inconditionné en deçà de la condition et l'abandon du même en faveur de l'autre. « Expiation de l'être » veut alors dire, semble-t-il : abandon du poids de l'être en faveur de l'assomption du poids de l'autre.

Toute cette idée peut encore être exprimée ainsi : se rapporter à l'infini suppose de comprendre que la recherche de l'inconditionné est un penser de l'autre, non du même – sachant que ce penser de l'autre a pour condition

[17] Voir, en particulier, « La voix narrative (le 'il', le neutre) », dans *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. 556-567.

[18] Cette lecture non exclusivement éthique – que je partage avec Richir – peut s'étendre aussi, cette fois contre ce qu'affirme Richir, à une lecture ni théologique, ni religieuse de ces élaborations lévinassiennes. Pour cela, il faut et il suffit de se rappeler la définition que Levinas donne de la religion dans *Totalité et infini* : « Nous proposons d'appeler religion le lien qui s'établit entre le Même et l'Autre, sans constituer une totalité » (*Totalité et infini*, Den Haag, M. Nijhoff, 1971 (4ème éd.), p. 10 (cité « TI »)) qui autorise manifestement une compréhension non religieuse de la « religion ».

[19] TI, p. 58.

la substitution (à l'autre) comme radicalisation de la récurrence (du soi). Et la pensée de l'infini n'octroie aucune détermination positive à ce dernier, mais le fait précisément apparaître comme retrait.

Prophétisme. Se pose encore la question de savoir comment le verbe divin, la parole de la transcendance, peut venir à expression, étant donné que « Dieu n'est pas » et ne peut donc être supposé préexister à sa manifestation. Pour répondre à cette question, Levinas introduit l'idée de « prophétisme ». Richir caractérise cette notion de façon lumineuse en ces termes :

> Le statut de la parole prophétique est […] tout à fait exceptionnel, puisque, au lieu qu'elle soit retour vers la voix déjà entendue qui permettrait la synchronisation de l'aller avec ce retour même, elle est tout au contraire aller primordial, sans réserve, ouvert dans la diastase ou le déphasage de l'identité du soi, qui par son avance pré-originaire par rapport au retour, le devance toujours déjà, ne lui permettant de s'amorcer qu'en retard, […] comme gloire de l'infini, […] infinitisation de l'infini, irréductiblement *en excès* sur le retour […][20].

Le prophétisme est une parole – philosophique ! – se déployant dans et à partir de la diastase du soi, comme « infinitisation de l'infini », qui ne s'appuie pas sur une « vision » (relevant d'une « révélation ») antérieure, mais qui *ouvre d'abord* – en tant qu'« aller primordial » et de façon littéralement « pré-originaire » – *l'espace du sens que la pensée réflexive n'est capable de saisir qu'après coup*. La parole prophétique est la réalisation originaire d'une ouverture du sens qui devance toujours déjà toute instance transcendante et *ne se mesure pas*, dès lors, *à quelque réalité préexistante que ce soit*. Dans la mesure où il est réponse en absence de la question, le prophétisme est la voix de la construction phénoménologique (bien comprise[21]).

Une fois que Richir a posé et identifié ce cadre, il passe à sa *critique* (dont la reprise va à présent constituer ma seconde partie). À la vérité, il s'agit plutôt d'une approche complémentaire, car ce qui s'annonce comme une critique débouche en fin de compte sur des résultats somme toute assez similaires.

L'objection fondamentale de Richir consiste dans l'idée que l'ouverture de l'illéité, de la transcendance, de l'infini, dans la radicalisation de la

---

[20] PI, p. 255.

[21] Donc précisément pas dans le sens de la « construction » stigmatisée par Husserl par exemple dans le texte n° 16 de *Husserliana XXIX* (p. 205-206). *Cf.* plus haut la contribution de Stéphane Finetti.

substitution et sa mise en parole dans le prophétisme, met malgré tout en scène une *circularité* (ou un « ré-péter » circulaire) *insatisfaisant*(*e*). Cette circularité suppose que ce qui est dit dans la parole prophétique trouve encore en quelque sorte, en dépit de la mise en avant des aspects théoriques de ces élaborations, sa garantie dans un infini transcendant qui relève d'une « *possibilité humaine* ». Richir lui oppose une circularité d'une autre sorte, appelée « tautologie symbolique » dont le « lieu » propre serait l'« instituant symbolique » – porteur de l'« infini phénoménologique » tel que Richir l'entend lui-même (nous verrons tout de suite dans quels termes).

Plus précisément, la critique richirienne contient trois volets. Premièrement, il propose une « extension » ou un « élargissement » de la phénoménalité à l'infini, à un *apeiron* phénoménologique *se démarquant de l'infini lévinassien*. La situation semble paradoxale : d'un côté, Richir nomme cet infini lévinassien « l'infini absolument infini », « hors phénoménalité », mais, d'un autre côté, par le rattachement de ce dernier à l'horizon éthique, donc à la *finitude humaine*, il lui reproche de ne pas être en mesure de rendre compte de sa « transcendance absolue ». Pour Richir, et ce sera le deuxième point, cette « infinitisation de l'infini » ne devient effectivement concevable que si l'on y décèle un moment « sublime », c'est-à-dire si l'on admet le statut « inimaginable » de l'infini (ouvrant l'horizon de la *phantasía* que Richir va exploiter à partir des années 2000[22]). Il y a lieu, dès lors, de prendre la mesure de « ce qui est *véritablement* sublime » (PI, p. 257) ou, pourrait-on ajouter, de ce qui est *véritablement* infini, au-delà de toute inscription dans un horizon humain. Il n'empêche, enfin (et troisièmement), qu'il ne faut pas jeter l'enfant avec l'eau du bain, c'est-à-dire que cet abandon du rattachement à l'humain ne doit pas aboutir à une « 'rationalité' opératoire censée fonctionner toute seule » (PI, p. 259) : il se pose en effet la question de savoir comment nous pouvons en rendre compte, comment nous pouvons « le dire ou le 'savoir' », comment nous pouvons, en d'autres termes, respecter les « contraintes minimales de la phénoménologie » (J.-T. Desanti), tout en renonçant à cette approche éthique. La réponse consiste pour Richir dans la nécessité d'admettre la *tautologie symbolique* de l'infini hors phénoménalité. Pour comprendre le sens de cette notion, il est utile de se référer au premier chapitre, fort instructif et éclairant à ce propos, de *La crise du sens et la phénoménologie*[23].

La notion de « tautologie symbolique », précise Richir, renvoie d'abord à celle d'« institution symbolique ». Celle-ci exprime l'idée que l'homme n'est pas « maître du sens ». Cela ouvre au problème de savoir comment

[22] *Cf*. plus haut la contribution de Tetsua Sawada.
[23] *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1990 (cité « CSP »).

s'articulent la signifiance en général et la signifiance du réel, donc la signifiance et la réalité. C'est précisément la « tautologie symbolique » qui apporte la solution à ce problème : elle est « le lieu d'identité symbolique entre le 'système' symbolique et le monde » (CSP, p. 12, note 1), donc, dit autrement, entre le symbolique et le réel. Toute la difficulté étant de ne pas réduire cette « identité » à une circularité infructueuse.

Comment échapper à une telle réduction ? En comprenant que ce lieu se doit d'être éclairé à partir d'un *autre* lieu, qui est « le lieu énigmatique de ce qui est censé détenir en soi-même le *sens de son sens* » (CSP, p. 14), donc le lieu de la « *vérité*, c'est-à-dire d'une certaine adéquation ou d'un certain ajustement, à rechercher, du sens du langage articulé au sens de son sens (sens de l'être), d'une certaine mesure, à trouver, entre sa signifiance et ce qui la dépasse depuis son au-delà tout en la nourrissant » (CSP, p. 14 *sq*.). La signifiance se trouve dans un rapport fondamental à ce qui la dépasse tout en la nourrissant – voilà donc le sens précis de la « tautologie symbolique de la vérité » en tant qu'elle n'exprime pas une circularité fallacieuse.

Comment entendre cet « au-delà » ? Il y va d'un rapport qui manifeste « en même temps que *lui-même, l'au-delà* qui lui donne son propre sens » (CSP, p. 15), donc d'une sorte de redoublement du réel. Mais ce « redoublement » a ceci de particulier qu'il n'est pas la réduplication d'un ordre institué dans quelque autre ordre *positif*, censé être instituant, mais qu'il ouvre « le lieu véritable de l'au-delà » qui est « une sorte de *logos* harmonique pur », jouant une « musique du rien avec lui-même », « seul apte à délivrer le sens du sens » (CSP, p. 19). Ainsi, le sens du sens « n'est pas du même ordre que le sens, et pourtant il y a entre eux une énigmatique complicité, telle que la tautologie symbolique paraît tenir le sens depuis un sens du sens qui se dérobe dans la *non-donation* » (CSP, p. 20). Le « redoublement » évoqué ouvre ainsi à un ordre qui ne saurait être donné, mais qui découvre bien plutôt ce que Richir appelle « la *dimension phénoménologique*, l'*horizon phénoménologique*, inscrutable par les moyens de *tout* langage *institué* » (CSP, p. 23).

Cette dimension phénoménologique, l'« ordre » dont on ne peut dire qu'il est « supérieur » – c'est plutôt un au-delà qui, une fois de plus, est tout autant un en-deçà et qui se soustrait donc à la donation –, *génère des sens pluriels*. Richir se réapproprie ainsi une configuration conceptuelle fondamentale de Kant, en affirmant que les propositions énonçant la tautologie symbolique doivent être des propositions synthétiques *a priori*.

Concernant les attributs fondamentaux de la tautologie symbolique de la vérité pour autant qu'elle ouvre sur l'au-delà, l'infini, il convient alors de retenir qu'elle relève d'une non-donation ; qu'elle est par ailleurs génératrice de nouveaux sens (multiples) ; enfin qu'elle est indéterminée et

indéterminable (« sinon par le dire auto-référentiel, en creux, du *logos* harmonique » (CSP, p. 23)). S'exprime ici un renvoi mutuel et réciproque entre la phénoménologie et la métaphysique. Richir l'exprime en ces termes :

> […] mettre en œuvre la phénoménologie, c'est faire encore un pas de plus, c'est *reconnaître la métaphysique comme institution symbolique*, mais c'est aussi comprendre, par là même, pourquoi la métaphysique se nourrit implicitement d'un horizon phénoménologique de sens qu'elle ne crée pas d'elle-même, mais qu'elle rencontre avec le recul de l'au-delà qui opère en elle (CSP, p. 23-24).

Mais cette observation des « contraintes phénoménologiques » et l'explication de la manière dont nous pouvons « dire et 'savoir' » ce qu'exprime la tautologie symbolique exigent encore plus radicalement, affirme Richir, de lui assigner son « lieu » qui n'est autre, j'y ai déjà fait référence, que l'« *instituant symbolique* ». Richir d'écrire en effet :

> Par rapport à l'élargissement et à la refonte que nous proposons de la phénoménologie, le « lieu » de cette tautologie symbolique serait celui de ce que nous nommons l'*instituant symbolique*, anarchique […], en tant que, contrairement au Dieu de l'onto-théologie, il n'institue par lui-même rien de l'ordre de l'être, mais est porteur, seulement, de la question ou de l'énigme de l'identité sans concept (de l'ipséité) qu'est l'identité humaine. Et cette distance par rapport à ce qui relève de l'ordre symbolique *institué* […] ne peut se « révéler », par ailleurs, pour nous, que dans ce que nous désignons comme le *sublime phénoménologique* (PI, p. 256).

Pour Richir, c'est donc le sublime comme dimension ultime de l'infini qui est en mesure de répondre de l'énigme de l'identité humaine. « L'Autre en tant qu'Autre […] ne se tient comme tel que parce que, déjà, derrière sa phénoménalité, mais aussi, ajouterons-nous, en elle comme son clignotement, l'Infini est 'en œuvre' comme la trace dynamique de sa propre fuite, comme l''appel d'air' ou de 'vide d'être' qu'il y laisse en se retirant. L'Infini, lieu d'une tautologie symbolique unique en son genre, est cela même qui, dans le champ de la rencontre et de la proximité, peut *s'éprouver phénoménologiquement dans le porte-à-faux* de ce qui, chaque fois, paraît paraître du visage, par rapport à ce qui, à l'infini, s'en retire, l'aspire dans l'éloignement et l'absence » (PI, p. 257 *sq.*).

Or, pour comprendre le sens précis de cet « instituant symbolique » (en rapport, donc, avec le « sublime ») et de ce que cela implique pour la compréhension de l'infini phénoménologique, il faut aller au-delà des ébauches amorcées dans « Phénomène et infini ». Dans ses derniers écrits – et on voit donc une fois de plus (comme chez Tengelyi) que la question de

l'infini reçoit décidément son titre de noblesse à la *fin* –, Richir rassemble les différents éléments fondamentaux des développements précédents dans l'élaboration conceptuelle qui trône sur son œuvre finale – et qu'il appelle le « 'moment' du sublime[24] ». Les derniers ouvrages – surtout ceux intitulés « *Variations* » – portent pratiquement de façon exclusive sur ce concept. Je m'appuierai dans ce qui suit sur la très précieuse esquisse « Analytique architectonique de la genèse phénoménologique transcendantale du soi » dans l'ouvrage paru en 2010[25].

Parmi ces éléments, il faut mentionner notamment : la question de l'origine de l'humain (et son lien avec l'inapparence (donc avec le phénoménologique au sens de Richir)), la question de la genèse du soi et de son rapport à autrui (préfigurant ce que Richir appellera l'« interfacticité transcendantale »), la substitution comprise comme événement fondamental en vertu duquel le sens « dit » quelque chose d'autre que lui-même (et n'est donc pas que sens de lui-même) et la vertu générative de l'infinitisation 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'entretissent schématisme 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 une suite pareillement génétique, il en ressort […] 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 […]. À son tour donc, cet excès amorce par son écart la *diastole* schématique […] de cet écart, et tout à la fois fait clignoter

[24] Le « 'moment' du sublime » et, auparavant, l'« expérience du sublime » ont déjà été traités en détail (dans des acceptions, certes, un peu différentes) dans *Phénomènes, temps et êtres I* et *II*, dans les *Méditations phénoménologiques* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Pour le « 'moment' du sublime » dans son acception ultime, voir en particulier les *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008, p. 93 *sq.* (cité « FPL »).

[25] *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Millon, 2010 (cité « VSS »).

> phénoménologiquement la transcendance absolue[26] comme absolu « dehors » (non spatial) de la *question* du sens […][27].

Dans cette constellation conceptuelle (je dirais : dans ce *schéma*), le rapport entre le penser (la conscience) et l'être, médiatisé justement par un infini en retrait, recèle trois moments[28] : la condensation en une affection hyper-dense d'un soi (éclosion d'un « proto-être[29] » littéralement impensable), l'ouverture d'une transcendance absolue (en fuite infinie) et la reschématisation 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[30]. 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 l'ouverture d'un écart entre l'affectivité et l'excès susmentionné) et constitue l'origine de l'humain.

Récapitulons. Quels sont les axes forts se dégageant de ces réflexions sur l'infini phénoménologique ? La question de départ, au moins implicite, était celle de savoir comment l'infini peut être tenu et maintenu dans le champ

---

[26] Que cette transcendance absolue soit « en fuite infinie » est une idée maintes fois soulignée par Richir dans d'autres endroits (*cf.* par exemple *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Mémoires des Annales de phénoménologie, 2011, p. 125 ou *Propositions buissonnières*, Grenoble, Millon, 2016, p. 10).

[27] VSS, p. 197 *sq.*

[28] Voir notamment FPL, p. 77.

[29] 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.

[30] À propos de ce schéma « concept-lumière-être » dans la *Doctrine de la Science de 1804* (deuxième version) de Fichte, *cf.* A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, Millon, 2009, p. 43 *sq.*

phénoménologique de la corrélation (qui est manifestement finie) – question qui, soit dit en passant, fait écho (mais un peu différemment), à la perspective du « réalisme spéculatif » lequel justifie ses réserves vis-à-vis du corrélationisme précisément par la prétendue impossibilité de rendre compte de l'absolu (« après » et « au-delà » de la « finitude ») dans ce cadre de la corrélation transcendantale. Quoi qu'il en soit, une ligne cohérente de détachement progressif semble pouvoir être identifiée dans le cheminement qui vient d'être parcouru : alors que Tengelyi cherchait à maintenir le concept d'infini dans les limites d'une « forme catégoriale » à propos de laquelle il soulignait la dimension d'*indétermination*, Levinas le concevait comme « trace » de son propre « retrait » ouvrant une « altérité radicale » qui est en fin de compte incommensurable avec le corrélationisme phénoménologique. Richir, enfin, va encore plus loin, car, à ses yeux, l'approche éthique de Levinas confine l'infini à une perspective humaine qui doit à son tour être remise en question. Cela exige, selon lui – au-delà de la nécessité d'étendre la phénoménalité à l'*apeiron*, comme Tengelyi le prône à juste titre –, de prendre au sérieux la « fuite infinie » de la transcendance absolue, qui est la condition d'un écart qui ouvre d'abord le sens, l'ipséité et même l'humanité. Mais cela ne signifie-t-il pas, en dernier lieu, qu'avec l'infini nous avons affaire à un concept-limite qui fait imploser de l'intérieur le champ phénoménologique en direction d'une perspective métaphysique ? Ne devons-nous pas y voir une tendance métaphysique inhérente à la phénoménologie, pour peu qu'elle soit poussée de façon rigoureuse à ses conséquences ultimes – ce qui donnerait raison à Derrida dans la mesure où cette « conversion » métaphysique en changerait effectivement tout son sens ? Cette conversion de sens concernerait la question de savoir si, après tout, *des « essences ouvertes » peuvent se passer de la transcendance* ou, au contraire, ce qui est en lien avec cela (dans la mesure où la transcendance *absolue* renvoie à l'infini), si *l'infini phénoménologique n'est pas plutôt au cœur du phénoménologique lui-même*. Tant que la phénoménologie s'interroge sur ses propres limites, elle affrontera cette question qui concentre en elle, en même temps, un aspect décisif de celle du sens de l'être.

À partir de là, on peut cerner (et ce sera vraiment mon dernier mot) ce qui découle de ce qui précède (d'un point de vue *systématique*) pour le concept de l'infini phénoménologique. L'analyse de l'infini phénoménologique ne saurait en aucun cas consister à importer en phénoménologie des résultats provenant d'autres disciplines (comme par exemple les mathématiques). L'infini phénoménologique doit se manifester et se déployer de lui-même dans l'analyse phénoménologique. Il résultait des recherches précédentes que l'infini phénoménologique est un concept-clef du sens se faisant. S'ouvrent et se rassemblent (Richir dirait : se

schématisent) en lui ses paramètres fondamentaux. Dans la lignée systématique : « illéité s'exprimant prophétiquement – institution symbolique – instituant symbolique – sublime » se manifeste à chaque fois une « in-stance » (en termes heideggériens : une « in-stance ek-stante ») qui témoigne de façon pré-phénoménale et générative de la *Sinnbildung* pour autant que celle-ci ne s'appuie pas sur un étant présupposé, mais assiste à la déhiscence de ce qui apparaît[31] (au sens plein et profond) à partir d'une transcendance en fuite à l'infini. C'est dans cette caractéristique, donc dans le fait que, dans la manifestation et la déhiscence dans ou à partir de la recherche phénoménologique, apparaît une configuration conceptuelle qui rend possible le sens se faisant, que consiste une amorce décisive permettant de comprendre une façon au moins d'articuler la phénoménologie et la métaphysique. La méditation intériorisante de la phénoménologie sur elle-même l'ouvre en effet à sa propre dimension métaphysique.

[31] *Cf*. A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015, p. 248 *sq*.

L'intuition constructive de l'être transcendantal

STÉPHANE FINETTI

INTRODUCTION

Au cours de sa collaboration avec E. Husserl (1928-38) et, notamment, pendant son remaniement des *Méditations cartésiennes* (1931-32), Eugen Fink mit en lumière un nouveau mode d'attestation phénoménologique : la construction phénoménologique. De même, il mit en relief une nouvelle forme d'analyse phénoménologique : la phénoménologie constructive[1]. Comment entendre cette redéfinition de la phénoménologie et de l'attestation phénoménologique ? Quel est son rapport à la phénoménologie descriptive et à l'attestation intuitive qui en est le fondement ? Et quelles sont ses implications pour l'idéalisme phénoménologique ? Pour le comprendre, nous remonterons préalablement aux sources de la redéfinition finkienne de la phénoménologie et de l'attestation phénoménologique. Loin d'avoir forgé *ex nihilo* le concept de construction phénoménologique, Fink l'avait en effet élaboré à partir de ses ébauches husserliennes et heideggériennes. Ce n'est donc qu'après avoir reconstruit le contexte husserlien et heideggérien dans lequel il s'est formé que nous examinerons le concept finkien de construction phénoménologique. En premier lieu, nous analyserons son explicitation finkienne comme « intuition constructive » : il s'agira de comprendre dans cet oxymore aussi bien l'opposition que l'unité de l'intuition et de la construction ; de même, il s'agira de comprendre aussi bien l'opposition que l'unité de la phénoménologie descriptive et de la phénoménologie constructive. En deuxième lieu, nous nous interrogerons sur l'« objet » et le « sujet » de l'intuition constructive : la sphère méontique ou, mieux, celle de l'être transcendantal[2]. Dans la mesure où l'intuition constructive est

[1] *Cf.* à ce sujet G. Van Kerckhoven, « Consensus, dissension, construction : Eugen Fink, Edmund Husserl et la définition du sens de l'expérience phénoménologique », in *Epokhé* 1 (1990), p. 45-91 ; R. Bruzina, « Construction in Phenomenology », in S. Crowell, S. J. Julian et L. Embree (éds), *The Reach of Reflection*, Boca Raton, CARP and Electronpress.com, 2001, p. 46-71 ; A. Schnell, *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010, p. 273 *sq.*

[2] Nous mettons ici entre parenthèses les termes de « sujet » et d'« objet » parce que (comme nous le verrons) ces catégories ne sont plus appropriées pour penser la sphère méontique ou, mieux, la sphère de l'être transcendantal. Ce dernier se situe en effet en deçà de l'opposition sujet/objet.

l'attestation phénoménologique de l'être transcendantal au double sens (« objectif » et « subjectif ») du génitif, nous nous concentrerons sur la réflexivité de l'être transcendantal impliquée par la phénoménologie constructive et sur sa place au sein de l'idéalisme méontique. Notre parcours de recherche s'articulera ainsi en trois points : 1.) les sources du concept finkien de construction phénoménologique ; 2.) la construction phénoménologique en tant qu'intuition constructive ; 3). l'intuition constructive en tant que réflexivité de l'être transcendantal.

LES SOURCES DU CONCEPT FINKIEN DE CONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE

À l'instar de la plupart des concepts fondamentaux de la phénoménologie finkienne, celui de construction phénoménologique prend sa source dans les phénoménologies de Husserl et de Heidegger. Husserl employait en effet le concept de construction dans une acception phénoménologique bien avant que Fink ne devienne son assistant. Certes, Husserl n'explicitait pas encore à l'époque le concept de construction phénoménologique dont il faisait usage. Comme l'a montré A. Schnell dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*[3], la construction phénoménologique était chez Husserl un concept opératoire implicite : un concept « *opératoire* », parce qu'il permettait à Husserl de thématiser des couches de la vie constituante qui autrement n'auraient pu s'attester ; un concept opératoire « *implicite* », parce qu'il n'était pas encore devenu pour Husserl un thème de recherche phénoménologique. De quelles couches de la vie constituante le concept husserlien de construction phénoménologique rendait-il possible l'attestation ? Si on examine ses occurrences dans les manuscrits de recherche et dans les cours de Husserl antérieurs à sa collaboration avec Fink, on peut distinguer au moins deux couches : I.] les horizons ultimes de la sphère immanente et II.] la sphère pré-immanente.

I.] Dans le § 37 du cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1910/11), intitulé *Le principe de la construction* (*Konstruktion*) *d'un flux de conscience unitaire*[4], il s'agit par exemple de l'horizon passé du flux immanent. L'attestation de l'horizon passé de l'*ego* par l'intuition immanente et, plus précisément, par le ressouvenir immanent se heurte en effet à une difficulté majeure. Bien que *de jure* rien ne s'y oppose, *de facto* le ressouvenir immanent ne procède pas de manière continue : au lieu de disposer d'une chaîne continue de ressouvenirs qui

[3] *Cf.* A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007, p. 66-78.
[4] *Hua* XIII, p. 184 ; tr. fr. p. 198 (tr. fr. de J. English modifiée).

présentifie le passé, nous disposons au contraire de deux ou plusieurs chaînes de ressouvenirs qui attestent deux ou plusieurs flux de conscience passés, sans pouvoir passer de façon continue de l'un à l'autre. Pour attester l'unité du flux de conscience passé, Husserl fait dès lors appel à une nouvelle forme d'attestation : la construction phénoménologique. Il énonce ainsi dans le § 37 « *le principe, et l'unique principe décisif, qui construit* (*konstruiert*) *l'unité du flux de conscience* »[5]. Il s'agit en l'occurrence de l'unité du flux de conscience passé, que Husserl construit en faisant correspondre à l'unité temporelle des ressouvenirs immanents l'unité temporelle corrélative des flux de conscience ressouvenus. Husserl reconnaît ainsi implicitement que, *de facto*, l'horizon de passé du flux immanent ne s'atteste pas pleinement dans l'intuition immanente et que son attestation exige au contraire en dernière instance une construction phénoménologique.

L'appendice X (probablement de 1924) de la 2ème partie du cours *Philosophie première* (1923/24) permet d'étendre cette thèse à l'horizon de futur du flux immanent. Husserl qualifie en effet ici de « constructible » (*konstruierbar*) l'expérience du monde, qui est sans fin dans le passé et dans le futur :

> […] l'expérience *finie*, c'est-à-dire celle que nous pouvons effectivement accomplir, est *inadéquate*. Mais l'être possible du monde ne doit-il pas tout d'abord être pensé *comme possibilité*, fût-ce comme possibilité d'une infinitude de l'expérience, d'une expérience (qui) dans son style, dans sa forme, serait constructible (*konstruierbar*), de telle sorte que le vrai être du monde, du monde visé de façon présomptive, devient tout d'abord évident *comme possibilité*[6] ?

En tant que possibilité, le monde renvoie à une infinitude d'expériences, c'est-à-dire aux horizons sans fin du passé et du futur du flux immanent. Or, *de facto*, ces derniers ne peuvent s'attester pleinement dans l'intuition immanente : aucun re-souvenir ou pro-souvenir immanent ne pourra jamais attester pleinement l'expérience passée et future du monde, même si l'on se limitait à un seul *ego*. L'expérience sans fin du monde, subjective et *a*

---

[5] *Hua* XIII, p. 186 ; tr. fr. p. 203 (tr. fr. de J. English modifiée).

[6] *Hua* VIII, p. 390: « […] *ist endliche Erfahrung, d.h. wirklich von uns vollziehbare, „inadäquat". Aber ist nicht zunächst das mögliche Sein der Welt auszudenken als Möglichkeit, sei es auch als Möglichkeit einer Unendlichkeit der Erfahrung, einer in ihrem Stil, in ihrer Form konstruierbaren, so daß das wahre Sein der Welt, der präsumptiv gemeinten, zunächst als Möglichkeit evident wird?* »; tr. fr. de A. Schnell, in *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble, Millon, 2007, p. 70. Pour une analyse détaillée d'autres occurrences du concept opératoire implicite de construction dans la phénoménologie de Husserl avant à sa collaboration avec Fink, *cf.* A. Schnell, *ibid.*, p. 66-72.

fortiori intersubjective, exige au contraire un autre mode d'attestation : la construction phénoménologique.

II.] Le concept opératoire implicite de construction phénoménologique permet aussi et surtout à Husserl d'attester la sphère pré-immanente : par exemple, celle du processus originaire analysé dans les *Manuscrits de Bernau* (1917/18)[7]. D'après une note de Husserl au § 2 du texte n° 14, ce dernier est en effet « presque à la limite d'une description possible »[8]. En premier lieu, il n'est pas dans le temps immanent (ni *a fortiori* dans le temps transcendant) : il n'est pas un passé qui pourrait s'attester dans le re-souvenir immanent, un présent qui pourrait s'attester dans la perception immanente ou un futur qui pourrait s'attester dans le pro-souvenir immanent. Il demeure au contraire en deçà de la distinction entre passé, présent et futur propre de la sphère immanente : il relève d'une temporalité pré-immanente. De même qu'il échappe à l'intuition immanente, il échappe également à la description phénoménologique qu'elle rend possible. Pourtant, le processus originaire s'atteste et est analysé phénoménologiquement dans les *Manuscrits de Bernau* ! S'il ne peut s'attester dans l'intuition immanente et être analysé de manière purement descriptive, ne faut-il donc pas en conclure qu'il exige un nouveau mode d'attestation et une nouvelle forme d'analyse phénoménologiques ? C'est en tout cas ce que suggère l'annotation suivante de Husserl au § 9 du texte n° 11 des *Manuscrits de Bernau* :

> J'ai mis ici de côté les réserves qui concernent la symétrie de cette construction (*Konstruktion*)[9].

Dans cette annotation, Husserl se réfère à l'analyse du processus originaire qu'il entreprend dans le § 9 du texte n° 11. Plus précisément, il se concentre sur la « structure bilatérale et symétrique » des branches « rétentionnelle » et « protentionnelle » du processus originaire, dont la présentation originaire constitue la limite : le maximum de remplissement et le minimum d'évidement. Husserl exprime des réserves à l'égard de la symétrie entre les branches « rétentionnelle » et « protentionnelle » du processus originaire. Le texte n° 2 des *Manuscrits de Bernau* avait en effet remis en question l'idée de protention comme rétention renversée, donc la symétrie entre la protention et la rétention[10]. Husserl entendait sans doute

[7] *Cf.* à ce sujet A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918),* Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2004, en particulier les p. 201-234 et 237-246.
[8] *Hua* XXXIII, p. 278 ; tr. fr. p. 222.
[9] *Hua* XXXIII, p. 431.
[10] *Cf.* A. Schnell, *Temps et phénomène, op. cit.*, p. 136-141.

intégrer cet acquis (non pas tel quel, mais vraisemblablement en le transformant) dans l'analyse de la sphère pré-immanente du processus originaire entreprise dans le texte n° 11. Par-delà la réserve qu'elle exprime, l'annotation de Husserl montre néanmoins bien qu'il considérait l'attestation et l'analyse du processus originaire mises en œuvre dans le § 9 du texte n° 11 comme des constructions phénoménologiques.

Aussi bien dans le premier cas examiné (les horizons ultimes de la sphère immanente) que dans le second (la sphère pré-immanente du processus originaire), Husserl ne clarifie pas le concept de construction phénoménologique dont il fait usage. Non seulement il ne le clarifie pas, mais il ne le distingue pas non plus des constructions non-phénoménologiques qu'il critique. Dans la 1ère partie du cours *Philosophie première*, par exemple, Husserl critique les constructions que Kant mettait en œuvre (entre autres) dans la déduction métaphysique et dans la déduction transcendantale des catégories de la *Critique de la raison pure* :

> Kant lui-même réclame des « déductions », il procède au moyen de déductions qu'il appelle déduction métaphysique et déduction transcendantale des formes de l'intuition, des catégories ; il déduit de même le schématisme, la validité nécessaire des principes de l'entendement pur, etc. Mais sans doute ne se contente-t-il pas de déduire, et il ne déduit pas, naturellement, au sens ordinaire du mot. Et pourtant il s'agit d'un procédé de pensée *constructif* (*konstruktives*), auquel succède après coup une intuition, et non pas d'un effort pour rendre intelligible, partant d'en bas et progressant intuitivement d'une démonstration à l'autre, les opérations constitutives de la conscience, et qui plus est selon toutes les perspectives ouvertes à la réflexion[11].

Husserl n'explique cependant pas ce qui distingue les constructions non-phénoménologiques de Kant des constructions phénoménologiques qu'il met en œuvre dans le § 37 de *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dans l'appendice X de *Philosophie première* II et dans le § 9 du texte n° 11 des *Manuscrits de Bernau*.

La phénoménologie husserlienne n'est pas la seule source du concept finkien de construction phénoménologique : la phénoménologie heideggérienne en constitue une source tout aussi importante. Pour comprendre le contexte dans lequel s'est formé le concept finkien de construction, on se référera donc aussi aux premiers cours tenus par Heidegger à l'Université de Fribourg : *Introduction à la philosophie* (1928/29) et *L'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel) et la situation*

[11] *Cf. Hua* VII, p. 197-198 ; tr. fr. p. 282. Pour d'autres exemples de critiques référées au rationalisme, *cf. Hua* VII, p. 182, 189-190 ; tr. fr. p. 261-262, 271-272.

philosophique du présent (1929), auxquels Fink avait assisté[12]. Le concept de construction phénoménologique qui émerge de ces cours est très différent de celui de Husserl. Tout d'abord, il ne s'agit plus d'un concept opératoire « implicite » : Heidegger le thématise en effet à plusieurs reprises. En outre, le concept heideggérien de construction phénoménologique ne se situe plus dans un cadre « corrélationnel » : au lieu d'apparaître dans le cadre de l'analyse de la corrélation intentionnelle entre le processus originaire et les horizons ultimes du temps, il émerge dans le cadre de l'élaboration de la question de l'être.

Dans le § 45a du cours *Introduction à la philosophie*, par exemple, Heidegger aborde la double problématique de l'être et du monde : « Le problème de l'être se déploie vers le problème du monde, le problème du monde s'enfonce à rebours dans le problème de l'être – […] les deux forment la problématique en soi unitaire de la philosophie »[13]. Dans le § 45b, l'élaboration de cette double problématique conduit Heidegger à la question de la transcendance : « Dans le problème de l'être et du monde, la transcendance arrive à l'élaboration conceptuelle »[14]. C'est dans ce cadre qu'émerge le concept heideggérien de construction phénoménologique. Heidegger exclut en effet la possibilité d'une analyse descriptive de la transcendance : « L'élaboration du problème de l'être et du problème du monde ne décrit pas la transcendance comme quelque chose de disponible sous-la-main ; elle ne décrit pas parce qu'elle ne peut décrire et elle ne peut décrire parce que la transcendance ne se laisse pas décrire […] »[15]. Si elle se soustrait à toute description, la transcendance se laisse en revanche aborder selon Heidegger à travers une construction :

> […] la compréhension originaire de la transcendance en tant que projeter a le caractère d'une construction. Autrement dit, philosopher est selon son essence intime une construction[16].

---

[12] *Cf.* A. Ossenkop, G. van Kerckhoven, R. Fink, *Eugen Fink (1905-1975)*, Freiburg, Alber, 2015, p. 16-17 et image 130.

[13] *GA* 27, p. 394 : « *Seinsproblem entrollt sich zum Weltproblem, Weltproblem bohrt sich zurück in das Seinsproblem, – das sagt, beide machen die in sich einheitliche Problematik der Philosophie aus* ». *Cf.* aussi GA 27, p. 391.

[14] *GA* 27, p. 395 : « *Im Seins- und Weltproblem bringt sich die Transzendenz zur begrifflichen Ausarbeitung* ».

[15] *GA* 27, p. 395 : « *Die Ausarbeitung des Seins- und Weltproblems beschreibt nicht die Transzendenz als irgend etwas Vorhandenes ; sie beschreibt nicht, weil sie nicht beschreiben kann und kann es nicht, weil Transzendenz sich nicht beschreiben läßt* […] ».

[16] *GA* 27, p. 395 : « […] *das ursprüngliche Verstehen der Transzendenz als Entwerfen den Charakter der Konstruktion hat. Mit anderen Worten, Philosophieren ist seinem inneren Wesen nach Konstruktion* ».

Le problème de l'être, du monde et de la transcendance ne relèvent pas selon Heidegger de la description, mais de la construction phénoménologique.

Pour comprendre davantage cette thèse, nous remonterons au cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tenu par Heidegger à Marbourg en 1927. La « construction » (*Konstruktion*) y figure en effet, avec la « réduction » (*Reduktion*) et la « destruction » (*Destruktion*), comme une partie fondamentale de la méthode phénoménologique[17]. La réduction phénoménologique a ici un tout autre sens que la réduction phénoménologique husserlienne. Elle ne reconduit pas de l'attitude naturelle (où sont données les choses et les personnes qui vivent dans le monde) à l'attitude transcendantale (qui réapprend à les voir comme constituées dans les structures noético-noématiques du flux immanent). Elle ne reconduit pas non plus – pourrait-on ajouter – à la sphère pré-immanente du processus originaire dans lequel se constituent les horizons ultimes du temps (immanent et transcendant). La réduction ne remonte en effet pour Heidegger à aucune forme de corrélation intentionnelle : elle ne remonte ni à la corrélation entre le pôle sujet et le pôle objet des structures noético-noématiques, ni à la corrélation entre le processus originaire et les horizons ultimes du temps. Pour Heidegger, la réduction phénoménologique reconduit au contraire le regard de la saisie naïve de l'étant à la compréhension de l'être de l'étant[18]. En tant que reconduction du regard de l'étant à l'être de l'étant, la réduction phénoménologique comporte selon Heidegger non seulement un « détournement » (*Abwendung*) de l'étant, mais aussi et surtout une « in-duction vers l'être » (*Hinführung zum Sein*)[19]. Et cette dernière ne peut avoir lieu selon Heidegger que moyennant une « construction phénoménologique » : en effet,

> l'être n'est pas accessible comme l'étant, il ne se trouve pas simplement là-devant, mais il doit […] être mis au jour à chaque fois dans un libre projet. Nous indiquons ce projeter de l'étant pré-donné en son être et de ses structures comme *construction phénoménologique* (*phänomenologische Konstruktion*)[20].

[17] *Cf. GA* 24, p. 31, 33.
[18] *Cf. GA* 24, p. 29.
[19] *Cf. GA* 24, p. 29. Nous nous inspirons pour cette traduction des conférences d'A. Schnell, tenues à l'école d'été des Archives M. Richir les 24 et 27 juillet 2018 à Dixmont (voir aussi A. Schnell, *Was ist Phänomenologie ?*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2019).
[20] *GA* 24, p. 29-30 : « *Das Sein wird nicht so zugänglich wie Seiendes, wir finden es nicht einfach vor, sondern es muß* […] *jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden. Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen bezeichnen wir als* phänomenologische Konstruktion ».

La construction phénoménologique de l'être de l'étant est en ce sens le complément exigé par la réduction de l'étant à son être et exige à son tour comme complément une « destruction » de l'histoire de l'ontologie : « […] à la construction réductive (*reduktive Konstruktion*) de l'être appartient une *destruction* (*Destruktion*), c'est-à-dire un démantèlement critique des concepts transmis et pour l'instant nécessaires à employer, à partir des sources d'où ils sont puisés »[21].

Dans le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger ne fait cependant qu'ébaucher le concept de construction phénoménologique, de même que ceux de réduction et de destruction : il n'a en effet jamais achevé la 3ème partie du cours, qui devait traiter de ces concepts de manière détaillée. Pour cerner davantage le concept heideggérien de construction phénoménologique, nous ferons donc appel au deuxième cours tenu par Heidegger à l'Université de Fribourg : *L'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel) et la situation philosophique du présent* (1929). Heidegger y explicite le concept de construction phénoménologique dans la partie consacrée à l'idéalisme de Fichte, qui fait un usage méthodique du concept de construction[22] et que l'on peut ainsi considérer comme une source indirecte du concept finkien de construction phénoménologique[23]. De même que dans *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger pense ici la construction phénoménologique comme « un projeter (*Entwerfen*), dont le caractère fondamental consiste à dévoiler, à faire voir de manière singulière »[24]. D'une manière différente que dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger précise ici quels sont les moments structurels de ce « projeter ». En premier lieu, il s'agit de la « base du projet » (*Entwurfbasis*)[25] : ce sur la base de quoi l'on projette. En effet, la construction phénoménologique ne construit pas dans le vide, mais s'appuie toujours sur une sphère ontique : celle des faits (*Tatsachen*) immanents de la conscience. En deuxième lieu, il s'agit de l'« horizon du projet » (*Horizontentwurf*)[26] : ce en vue de quoi l'on projette. Si la construction phénoménologique s'appuie sur les faits (*Tatsachen*)

[21] *GA* 24, p. 31 : « […] *gehört notwendig* […] *zur reduktiven Konstruktion des Seins eine* Destruktion, *d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind* ».
[22] *Cf. GA* 24, p. 54-55.
[23] Sur le rapport entre Fichte et Fink, *cf.* A. Schnell, « "Phénomène" et "Construction" (I). La "genèse" fichtéenne et la phénoménologie de Husserl et de Fink », in J.-C. Goddard et Marc Maesschalck (éds.), *Fichte : la philosophie de la maturité. Tome III*, EuroPhilosophie Éditions, 2017, p. 83-106.
[24] *GA* 28, p. 54: « […] *ein Entwerfen: dessen Grundcharakter besteht im Enthüllen, ein Sehen-lassen eigener Art* ».
[25] *GA* 28, p. 55.
[26] *Ibid.*

immanents de la conscience, l'horizon en vue duquel elle s'effectue est la *Tat-handlung* qui les rend possibles. Ou encore, si la base de la construction phénoménologique est une sphère ontique, son horizon est constitué par l'être (au sens verbal) qui la rend possible. En troisième lieu, la connexion entre la base et l'horizon du projet constitue ce que Heidegger appelle la « dimension du projet » (*Entwurfdimension*)[27]. En quatrième lieu, « le projet en tant que construction se meut toujours déjà dans un projet préalable (*Vorentwurf*) »[28] : la compréhension de l'être présuppose une précompréhension de l'être de l'étant. En cinquième et dernier lieu, le projet de l'être de l'étant ne peut avoir lieu que comme « saut dans » (*Einsprung*)[29] l'horizon de l'être : un saut qui est aussi bien l'accomplissement du projet que le saisissement affectif qui le motive.

LA CONSTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE EN TANT QU'« INTUITION CONSTRUCTIVE »

Fink élabore son concept de construction phénoménologique à partir des ébauches que Husserl et Heidegger en avaient données. Il cherche avant tout à expliciter le concept opératoire implicite de construction phénoménologique de Husserl et à clarifier ce qui le distingue des concepts non-phénoménologiques de construction. À cette fin, il fait appel aux ressources conceptuelles de la phénoménologie heideggérienne : il reprend notamment de Heidegger l'idée de construction phénoménologique comme projet, c'est-à-dire comme transcendance. Il ne reprend cependant pas le concept heideggérien de construction phénoménologique tel quel : par exemple, il ne trace pas une distinction aussi nette que Heidegger entre la phénoménologie descriptive et la phénoménologie constructive. Il parvient au contraire à un concept original de construction phénoménologique : celui d'« intuition constructive (*konstruktive Intuition*) ». Comme son nom l'indique, il s'agit d'un oxymore : une intuition qui construit, c'est-à-dire qui transcende l'intuition. Pour comprendre cet oxymore, nous examinerons d'abord I.] ce qui oppose la construction à l'intuition, pour nous concentrer ensuite sur II.] ce qui unit la construction à l'intuition.

I.] Fink explicite le concept opératoire implicite de construction phénoménologique employé par Husserl à au moins deux reprises dans la *Sixième Méditation* : dans le § 7, intitulé « L'activité phénoménologisante dans la phénoménologie constructive »[30], et dans les §§ 1-2, intitulés « La

[27] *GA* 28, p. 55.
[28] *Ibid.* : « *Der Entwurf bewegt sich immer schon in einem Vorentwurf* ».
[29] *Ibid.*
[30] *Cf. Hua-Dok* II/1, p. 66 ; tr. fr. p. 114.

limitation méthodique des Méditations précédentes » et « Le thème de la doctrine transcendantale de la méthode »[31]. Dans les deux cas, Fink caractérise la construction comme une « sortie au-delà de la donnée réductive… en général » (*Hinausgehen über die reduktive Gegebenheit… überhaupt*)[32]. Par cette caractérisation, Fink radicalise la « sortie (*Hinausgehen*) […] au-delà (*über*) du domaine du donné absolu » exposée par Husserl dans le cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1910/11). En effet, la construction phénoménologique ne se limite pas à sortir de la sphère des *cogitationes* actuelles, que Husserl considère dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* comme le domaine du donné absolu. Elle est aussi une sortie des données réductives des horizons des *cogitationes* actuelles : l'horizon des vécus passés qui sont retenus dans la conscience rétentionnelle et qui peuvent être à nouveau présentifiés par le re-souvenir immanent, ainsi que l'horizon des vécus futurs qui sont conscients protentionnellement et qui peuvent être présentifiés par le pro-souvenir immanent. En ce sens, la construction phénoménologique consiste dans une sortie au-delà de la donnée réductive immanente en général : elle transcende toute donnée réductive immanente (actuelle et potentielle). Ou encore, elle transcende la sphère immanente en tant que sphère présentielle : la sphère du présent actuel des *cogitationes* et de ses modifications intentionnelles.

En explicitant le concept opératoire implicite de construction phénoménologique ébauché par Husserl comme transcendance des données immanentes, Fink parvient en premier lieu à rendre compte de l'attestation des horizons ultimes de la sphère immanente. L'attestation phénoménologique de l'horizon ultime du futur (qui correspond dans l'attitude naturelle à la mort) implique en effet une transcendance de l'horizon du futur protentionnel, explicitable par le pro-souvenir immanent : la transcendance de tout futur anticipable. De même, l'attestation phénoménologique de l'horizon ultime du passé (qui correspond dans l'attitude naturelle à la naissance) implique une transcendance de l'horizon du passé rétentionnel, explicitable par le re-souvenir immanent : la transcendance de tout passé remémorable. La sphère a-présentielle du passé immémorial de la naissance et du futur inanticipable de la mort, ainsi que la totalité de la vie immanente qu'elles permettent de penser, s'atteste en ce sens par une construction :

> Ma mort et ma naissance sont nécessairement construction[33].

---

[31] *Cf. Hua-Dok* II/1, p. 7-8, 12 ; tr. fr. p. 59 et 63.
[32] *Hua-Dok* II/1, p. 7 ; tr. fr. p. 59. *Cf.* aussi *Hua-Dok* II/1, p. 66 ; tr. fr. p. 114.
[33] *PW* 2, p. 123 : « *Mein Tod und meine Geburt sind notwendig Konstruktion* ». *Cf.* aussi *Hua-Dok* II/1, p. 67; tr. fr. p. 115: « […] le traitement thématique de ces problèmes [du

> […] par le fait mondain de la naissance et de la mort […] sont posées des questions transcendantales d'une genèse « à construire » […][34].

Pareillement, l'attestation phénoménologique du commencement et de la fin de la vie intersubjective implique une transcendance de l'horizon des co-sujets passés et futurs de l'*ego* actuel. Le commencement et la fin de la vie intersubjective, ainsi que la totalité de l'univers des monades qu'elles permettent de penser, s'attestent aussi pour Fink à travers une construction[35].

L'explicitation de la construction phénoménologique comme transcendance de toute donnée réductive immanente permet en deuxième lieu à Fink de rendre compte de l'attestation de la constitution des horizons ultimes de la sphère immanente dans la sphère pré-immanente de la temporalisation originaire. Comme Fink l'explique dans le § 7 de la *Sixième Méditation*,

> […] il est […] évident que les *donations de sens* constitutives qui sous-tendent transcendantalement de telles *teneurs* mondaines *de sens* [la naissance et la mort] ne sont pas à montrer immédiatement dans l'enchaînement d'être de la constitution du monde en cours, laquelle est bien donnée par la réduction et rendue possible en tant que thème d'analyses intuitives, mais que, pour pouvoir ne serait-ce qu'acquérir une compréhension, il nous faut « *construire* »[36].

L'attestation phénoménologique de la constitution du passé de la naissance et du futur de la mort implique une deuxième forme de construction, dans la mesure où elle consiste à transcender le niveau constitutif de la sphère immanente donnée intuitivement par la réduction égologique. De même, l'attestation phénoménologique de la constitution des horizons ultimes de co-sujets implique une construction, dans la mesure où elle consiste à transcender le niveau réductif de la sphère immanente donné intuitivement par la réduction intersubjective.

'commencement' et de la 'fin' de cette vie constituante] n'a pas le style d'une analyse constitutive d'un fonds transcendantal donné, mais possède le caractère de la construction ».

[34] *Hua-Dok* II/1, p. 70 ; tr. fr. p. 118.

[35] *Hua-Dok* II/1, p. 70-71 : « […] à côté des questions portant sur le tout *égologique*, tous les problèmes qui concernent la forme totale de la *communauté intersubjective des monades*, et avant tout la forme de totalité de l'*histoire* monadique, font également leur entrée en tant que tâches de la phénoménologie constructive ». *Cf.* aussi *PW* 2, p. 123 : « *Dans cette 'construction' se trouve la problématique du temps génératif* […] » (*In dieser „Konstruktion" liegt die Problematik der generativen Zeit* […]).

[36] *Hua-Dok* II/1, p. 69-70 ; tr. fr. p. 117.

Pour mieux comprendre cette deuxième forme de construction phénoménologique, il faut revenir sur son rapport à la réduction phénoménologique. Si la construction phénoménologique consiste à transcender toute donnée réductive immanente, elle n'est en effet pas à situer au-delà de toute réduction. Ce serait le cas si la réduction phénoménologique coïncidait avec la réduction à l'immanence de la conscience. Or, cette dernière n'est pour Fink qu'un premier stade de la réduction phénoménologique. Pour s'accomplir et pour devenir transcendantale, la réduction phénoménologique doit en effet mettre entre parenthèses non seulement tout objet transcendant mais aussi l'immanence de la conscience : elle doit transcender aussi bien l'étant transcendant que l'étant immanent et reconduire ainsi à une sphère pré-ontique ou mé-ontique. Il s'agit par exemple de la sphère méontique de la temporalisation originaire, qui est un niveau constitutif en-deçà de la sphère immanente et du monde transcendant. C'est avec ce second niveau réductif que la construction phénoménologique entretient une relation intrinsèque. Comme Fink le précise en effet dans le § 11 de la *Sixième Méditation*, la réduction phénoménologique-transcendantale est aussi une « réduction de l'idée d'évidence » (*Reduktion der Evidenzidee*) :

> Dans la réduction phénoménologique se trouve également impliquée une *réduction de l'idée d'évidence* […][37].

La réduction phénoménologique-transcendantale implique une mise hors circuit de « l'évidence assertorique » des sciences factuelles et de « l'évidence apodictique » des sciences eidétiques du monde transcendant, ainsi que – plus radicalement – de l'évidence apodictique de la science de l'immanence. Elle conduit à transcender toute donation intuitive du monde transcendant et, plus radicalement, de la sphère immanente. On retrouve ainsi implicitement dans la réduction de l'idée d'évidence la transcendance des données réductives immanentes qui définissait dans les §§ 1-2 et 7 le concept finkien de construction phénoménologique : transcender l'évidence du monde transcendant et, plus radicalement, celle de la sphère immanente, signifie en effet transcender toute donnée intuitive issue de la réduction (égologique et intersubjective) à l'immanence, c'est-à-dire construire phénoménologiquement.

L'approfondissement de la réduction transcendantale comme réduction de l'idée d'évidence du § 11C de la *Sixième Méditation* s'avère dès lors avoir une portée décisive pour la compréhension du concept finkien de construction phénoménologique. Il implique en premier lieu une

[37] *Hua-Dok* II/1, p. 167 ; tr. fr. p. 209.

dissociation entre la réduction et l'intuition immanente : la réduction phénoménologique n'ouvre à l'intuition immanente qu'à son premier niveau, en tant que réduction (égologique et intersubjective) à l'immanence ; dès qu'elle est radicalisée comme réduction transcendantale à la sphère méontique de la temporalisation originaire, elle transcende toute donation intuitive de la sphère immanente (et *a fortiori* du monde transcendant). L'approfondissement de la réduction transcendantale comme réduction de l'idée d'évidence implique en deuxième lieu une association de la réduction à la construction : dans la mesure où elle consiste à transcender l'intuition immanente, la réduction à la sphère méontique de la temporalisation originaire s'avère effectivement être une construction.

On parvient à des conclusions semblables pour l'analyse phénoménologique de la sphère méontique, si l'on examine les notes de recherche de Fink et le § 7 de la *Sixième Méditation*. Dans la note Z-XI, 87, par exemple, Fink dissocie l'analyse phénoménologique de la sphère méontique de toute description :

> Vouloir engager pour toujours la phénoménologie dans la description, est une absurde mécompréhension de son intention philosophique vivante […]. Le règne du descriptif est […] limité : seule la phénoménologie qui progresse elle-même dans la méthode descriptive trouve cependant ces limites […]. Là où la phénoménologie touche au « méontique », elle dépasse elle-même la possibilité d'une exposition descriptive[38].

La phénoménologie n'est pas entièrement descriptive : elle l'est tant qu'elle reste une phénoménologie (statique ou génétique) de la sphère immanente. Dès qu'elle touche à la sphère méontique de la temporalisation originaire, la phénoménologie excède en revanche son style purement descriptif : elle transcende les descriptions de la sphère immanente (et *a fortiori* du monde transcendant). Fink soutient la même thèse dans le § 7 de la *Sixième Méditation*, où il dissocie l'analyse phénoménologique de

[38] *PW* 2, p. 172 : « *Die Phänomenologie immer auf Deskription festlegen zu wollen, ist ein absurdes Mißverständnis ihrer lebendigen philosophischen Intention* […]. *Das Reich des Deskribierbaren ist* […] *begrenzt ; diese Grenze findet aber nur die in analytisch-deskriptiver Methode fortschreitende Phänomenologie selbst* […]. *Wo* […] *die Phänomenologie in das ‚Meontische' vorstößt, hebt sie selbst die Möglichkeit deskriptiver Darstellung auf* […] ». *Cf.* aussi la note B-I, 42a, intitulée « Rapport préliminaire » et référée à la phénoménologie du temps des *Manuscrits de Bernau*, dans *PW* 2, p. 346 : « Phénoménologie du temps. Abandon de l'identification entre phénoménologie et description » (*Phänomenologie der Zeit. Abkehrung gegen die Gleichsetzung von Phänomenologie und Deskription*). *Cf.* aussi la note Z-V, IX/2a, in *PW* 1, p. 326 : « La phénoménologie en tant que philosophie universelle n'est pas identique à une description des essences » (*Phänomenologie als universale Philosophie ist nicht identisch mit einer Wesensdeskription*).

l'analyse régressive. Dans ce contexte, Fink associe en outre l'analyse phénoménologique à la construction : la phénoménologie n'est régressive qu'à son premier stade ; dès qu'elle touche aux horizons ultimes de la sphère immanente et à leur constitution, la phénoménologie transcende en revanche toute analyse régressive pour prendre la forme d'une « phénoménologique constructive » (*konstruktive Phänomenologie*)[39].

II.] Si elle transcende les données réductives immanentes, la construction phénoménologique ne les survole (*überfliegt*) cependant pas. Au contraire, elle les surmonte (*übersteigt*) : elle demeure ancrée dans ce qu'elle transcende. Elle consiste ainsi toujours dans un double mouvement : non seulement un mouvement de transcendance de l'intuition immanente, mais aussi un contre-mouvement qui l'ancre dans cette dernière. La construction phénoménologique transcende l'intuition immanente au sein de l'intuition immanente. En ce sens, elle est une forme d'intuition phénoménologique tout aussi indissociable de l'intuition immanente qu'irréductible à l'intuition immanente. Fink l'appelle dans la note Z-IV, 94b « intuition constructive » (*konstruktive Intuition*). Si l'on approfondit la réduction de l'idée d'évidence mondaine (que nous avons examinée dans le paragraphe précédent), on s'aperçoit que l'intuition constructive va de pair avec une forme d'évidence correspondante. La réduction de l'idée d'évidence mondaine consiste en effet à transcender les données réductives immanentes, donc à construire phénoménologiquement. Cependant, comme ce le cas pour toutes les formes de réductions transcendantales, la réduction de l'idée d'évidence mondaine s'avère elle aussi impliquer une situation mondaine (comme Fink l'établit dans le § 11C de la *Sixième Méditation)* : ainsi, elle demeure située dans l'évidence mondaine qu'elle transcende[40]. La réduction de l'évidence du monde transcendant et, plus radicalement, de l'évidence de la sphère immanente s'avèrent donc impliquer une nouvelle forme d'évidence intuitive, tout aussi indissociable de l'évidence immanente qu'irréductible à celle-ci. On pourrait l'appeler l'« évidence constructive ».

Pour mieux comprendre en quoi consiste l'intuition constructive ainsi que l'évidence constructive qu'elle implique, revenons à un exemple précédemment examiné : l'attestation phénoménologique de la sphère méontique de la temporalisation originaire. Le § 8 de la *Sixième Méditation* analyse la manière dont on peut en avoir une « expérience théorique », donc une intuition phénoménologique. Fink explique que l'expérience théorique de la sphère méontique a au moins deux conditions. En premier lieu, elle

[39] *Hua-Dok* II/1, p. 66 ; tr. fr. p. 114.
[40] *Cf. Hua-Dok* II/1, p. 167 ; tr. fr. p. 209. *Cf.* aussi *Hua-Dok* II/1, p. 167-168 ; tr. fr. p. 209.

présuppose une réduction de l'idée d'être mondain (ou réduction méontique), qui va de pair avec une réduction de l'idée d'évidence mondaine. Ce n'est qu'en mettant entre parenthèses l'étant transcendant et immanent que la temporalisation originaire peut s'attester comme une sphère pré-ontique ou méontique. L'expérience théorique de la temporalisation originaire implique en deuxième lieu une quasi-ontification de la sphère méontique : on ne peut faire l'expérience théorique de la temporalisation originaire qu'en procédant « comme si » (*qua si, als ob*) elle était un flux ontique. Le flux immanent s'avère être ainsi l'« apparence transcendantale » (*transzendentale Schein*) de la temporalisation originaire. « Apparence » ne signifie pas du tout ici « simple apparence » (*bloßer Schein*). Il s'agit plutôt pour Fink d'une « image » (*Bild*) : le flux immanent est intuitionné comme apparence transcendantale de la temporalisation originaire au sens où (comme une image) il la laisse paraître (*scheinen*) à travers lui. En tant que telle, l'expérience théorique implique une nouvelle forme d'intuition tout aussi indissociable de l'intuition immanente qu'irréductible à l'intuition immanente : elle ne vise plus simplement le flux immanent, mais le transforme au contraire en apparence transcendantale d'une temporalisation originaire non intuitionnable de façon immanente. L'expérience théorique est ainsi l'intuition d'une sphère méontique inintuitionnable (de façon immanente) : l'apparition d'une sphère méontique inapparaissante. Dans le § 8 de la *Sixième Méditation*, Fink la qualifie pour cette raison de « productive » (*produktiv*)[41]. Comme le montre la note Z-X, 25a, cette « productivité » de l'expérience et de l'analyse phénoménologiques n'est autre pour Fink que sa « constructivité » :

> L'analyse intentionnelle est la production d'une genèse idéale. L'analyse transcendantale n'est essentiellement possible qu'en tant que genèse idéale. Productivité transcendantale (constructivité) de l'analyse phénoménologique[42].

L'expérience théorique de la temporalisation originaire constitue ainsi un exemple à partir duquel peut être pensée l'« intuition constructive » de la note Z-IV, 94b : elle l'exemplifie comme intuition d'une sphère méontique inintuitionnable (de façon immanente). L'intuition (ou évidence)

---

[41] *Cf. Hua-Dok* II/1, pp. 85-86 ; tr. fr. p. 132 : « […] l'expérience théorique du spectateur phénoménologique *ontifie les processus vitaux* '*pré-étants*' *de la subjectivité transcendantale* et est par là en un sens 'productive' – en un sens aucunement comparable avec le mode de la productivité pré-donnée de manière mondaine ».

[42] *PW* 2, p. 126 : « *Die intentionale Analyse ist die Herstellung einer Idealgenesis. Transzendentale Analyse ist wesensmäßig nur als Idealgenesis möglich. Transzendentale Produktivität (Konstruktivität) der phänomenologischen Analyse* ».

constructive est en ce sens celle qui transcende l'intuition immanente vers une sphère méontique inintuitionnable (de façon immanente), à travers son apparence transcendantale dans la sphère intuitive de l'immanence[43].

Cette intuition (ou évidence) constructive n'est par principe jamais adéquate. Dans la mesure où la temporalisation originaire excède toute apparition ontique, elle ne paraît jamais entièrement à travers son apparence transcendantale : aucune apparence transcendantale ne peut la faire pleinement apparaître dans la sphère ontique. L'intuition constructive de la temporalisation originaire est par conséquent toujours en porte-à-faux par rapport à la temporalisation originaire qu'elle cherche à intuitionner de façon constructive. Aussitôt intuitionnée constructivement, la temporalisation originaire excède son intuition constructive, qui est dès lors toujours à nouveau à recommencer. L'intuition constructive s'avère ainsi consister dans une oscillation (*Schwingung*) (en principe incessante) de la temporalisation originaire entre son surgissement méontique inintuitionnable (de façon immanente) et son apparence transcendantale dans la sphère intuitive de l'immanence. On retrouve le même double mouvement à l'œuvre dans la phénoménologie constructive. Si l'on considère par exemple l'expression linguistique de l'expérience théorique de la sphère méontique, on s'aperçoit qu'il ne s'agit plus d'une simple description phénoménologique du flux immanent[44]. Cette dernière se transforme ici en métaphore absolue : ses significations ontiques deviennent l'apparence transcendantale de significations méontiques. L'analyse constructive est en ce sens une analyse qui transcende les significations ontiques en en faisant l'apparence transcendantale de significations méontiques. Comme pour la sphère méontique, les significations méontiques excèdent leurs apparences transcendantales. Elles protestent pour ainsi dire contre leur mise en forme dans la langue naturelle. L'analyse constructive doit ainsi toujours à nouveau être recommencée. Elle consiste

[43] Fink reconnaît comme antécédent de l'intuition productive ou constructive « l'intuition intellectuelle » de Fichte : « La productivité de la connaissance philosophique a bel et bien déjà été pressentie par des philosophes qui étaient encore capturés dans l'attitude naturelle. Ainsi par exemple, dans l'idéalisme allemand déjà, s'est fait jour la connaissance selon laquelle l'opposition traditionnelle de 'l'intellectus archetypus' et de 'l'intellectus ectypus', qui doit former la différence métaphysique de la connaissance humaine et de la connaissance divine, signifie en vérité l'opposition de la connaissance humaine et de la connaissance philosophique dés-humanisée. Le concept de l''intuition intellectuelle' […] est un pressentiment authentique de la productivité de 'l'expérience théorique' phénoménologisante » (tr. fr. de N. Depraz modifiée). Sur le rapport entre l'intuition constructive chez Fink et l'intuition intellectuelle chez Fichte, *cf.* A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, Grenoble, Millon, 2009, p. 43-45.

[44] *Cf*. notre ouvrage *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*, Grenoble, Millon, 2014, p. 133-139.

en ce sens dans une oscillation (*Schwingung*) (en principe incessante) entre la sphère indescriptible (de façon immanente) de la temporalisation originaire et son apparence transcendantale dans la sphère descriptible de l'immanence.

Non seulement la construction phénoménologique, mais aussi sa motivation demeure ancrée dans les données réductives immanentes. En effet, comme Fink l'explique dans le § 7 de la *Sixième Méditation*,

> […] une telle construction n'a pas le droit d'être une fantaisie arbitraire plus ou moins richement inspirée, mais elle peut uniquement puiser sa *dignité de connaissance* dans une étude progressive *différenciée* des procès génétiques donnés […] afin de pouvoir ensuite, de manière appropriée et *motivée (in geeigneter und* motivierter *Weise)*, faire abstraction, « sous la forme d'une construction », de la présupposition commune de tous les « développements » attestables et donnés, ainsi que de tous les procès génétiques[45].

La présupposition dont la construction phénoménologique doit faire abstraction n'est autre que la temporalité immanente. La motivation à transcender la sphère immanente vers la sphère méontique de la temporalisation originaire est paradoxalement ancrée dans la sphère intuitive de l'immanence.

Cela ne signifie pas que la motivation de la phénoménologie constructive soit issue de la phénoménologie descriptive-intuitive (ou régressive-intuitive) : la motivation de la phénoménologie constructive n'est pas une intuition ou une description phénoménologique de la sphère immanente. Cela signifie au contraire que, bien qu'elle ne dérive pas de la phénoménologie régressive-intuitive, la motivation de la phénoménologie constructive ne survient que dans la phénoménologie régressive-intuitive :

> La *fondation* de la phénoménologie constructive se produit par la formation des motivations conduisant à l'esquisse de problèmes que *l'on ne peut* fondamentalement *plus résoudre* dans l'horizon de la phénoménologie régressive. Certes, ces motivations surgissent encore à l'intérieur de la phénoménologie régressive, et cela à des « endroits » tout à fait différents ; elles sont des « *exempla crucis* » de celle-ci[46].

---

[45] *Hua-Dok* II/1, p. 70 ; tr. fr. p. 117.

[46] *Hua-Dok* II/1, p. 66 ; tr. fr. p. 114. *Cf.* aussi *Hua-Dok* II/1, p. 7 ; tr. fr. p. 59 : « Avant de pouvoir […] esquisser la problématique autonome de la '*phénoménologie constructive*', il faut avoir parcouru au préalable la phénoménologie régressive-'intuitive' dans ses points essentiels, il faut avoir échoué sur les écueils, sur les problèmes marginaux (*Randprobleme*) de l'analytique régressive, afin de bénéficier alors de l'impulsion motivante pour esquisser le niveau constructif ».

La motivation qui conduit à la phénoménologie constructive, c'est-à-dire à transcender l'intuition et la description phénoménologique de la sphère immanente, ne survient que lorsque la phénoménologie régressive-intuitive parvient à des *exempla crucis* : des problèmes qui se présentent en elle, mais qu'elle ne peut résoudre. Fink les appelle aussi des « problèmes marginaux » (*Randprobleme*) de la phénoménologie régressive, dans la mesure où ils concernent les « marges » (*Ränder*) de la sphère immanente. C'est par exemple le cas lorsqu'on parvient aux horizons ultimes du passé de la naissance et du futur de la mort, que peut survenir la motivation qui pousse à transcender le ressouvenir et l'attente immanents, ainsi que les descriptions qu'ils rendent possibles.

La *Sixième Méditation* n'explique pas en quoi consiste cette motivation. Il est néanmoins possible de l'expliciter à partir de la motivation de la réduction de l'idée d'évidence dont est issue l'évidence constructive. En ce sens, la motivation de la construction phénoménologique n'est autre que celle de la réduction de l'idée d'être mondain[47]. Il s'agit en premier lieu d'une motivation transcendantale qui se mondanise de façon secondaire : elle n'est pas issue *de* mais survient *dans* l'attitude naturelle. De même, comme nous venons de le voir, la motivation de la phénoménologie constructive n'est pas issue de la phénoménologie régressive-intuitive de la sphère immanente (qui demeure pour Fink encore dans l'attitude naturelle), mais survient dans la phénoménologie régressive-intuitive. Il s'agit en deuxième lieu d'une « pré-connaissance (*Vorerkenntnis*) transcendantale »[48] : une *Stimmung*, qui ne relève pas de la même forme intentionnelle des vécus immanents, mais qui se mondanise comme vécu immanent. Fink l'identifie tout d'abord avec l'effroi (*Grauen*), qu'il repense successivement comme composante de l'étonnement (*Staunen*). Cette *Stimmung* ébranle (*erschüttert*) la foi du spectateur phénoménologique dans le monde transcendant et, plus radicalement, dans la sphère immanente, dans la mesure où elle la rend manifeste comme une capture (*Befangenheit*) dans la sphère ontique. L'étonnement (et l'effroi qu'il implique) fait naître ainsi une volonté de liberté : ils motivent à se libérer (*sich befreien*) de la capture dans la sphère ontique en mettant hors circuit les différentes formes qu'elle peut prendre. À chaque fois, l'étonnement motive à se déshumaniser, à se surmonter comme homme : il motive en d'autres termes à surmonter la sphère immanente donnée intuitivement et décrite phénoménologiquement. Par conséquent, l'étonnement s'avère aussi être la motivation de l'intuition et de la phénoménologie constructives.

---

[47] *Cf.* notre ouvrage *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*, Grenoble, Millon, 2014, p. 83-89.

[48] *Hua-Dok* II/1, p. 39 ; tr. fr. p. 89.

C'est par son ancrage dans l'intuition immanente et par l'ancrage intuitif de sa motivation que la construction phénoménologique se distingue selon Fink des formes de construction non phénoménologiques. Ces dernières sont de « pures constructions », désancrées de toute intuition et description immanentes : bref des spéculations arbitraires et inattestables. En tant que telles, elles s'opposent aux « descriptions pures » et à l'« intuition pure » de la sphère immanente, qui – si on s'y limitait – relèveraient selon Fink d'une forme de positivisme. La construction phénoménologique n'est au contraire ni purement intuitive ni purement constructive, mais consiste dans une « intuition constructive » qui se maintient en oscillation entre les écueils de l'intuition pure et de la construction pure. De même, la phénoménologie constructive n'est ni purement descriptive ni purement constructive, mais se maintient en oscillation « entre le Scylla du positivisme *sans problèmes* et le Charybde de la spéculation inattestable »[49].

L'INTUITION CONSTRUCTIVE COMME RÉFLEXIVITÉ DE L'ÊTRE TRANSCENDANTAL

Une fois examiné le double mouvement (de transcendance de l'intuition immanente et d'ancrage dans l'intuition immanente) en lequel consiste la construction phénoménologique, reste encore à cerner son « objet » et son « sujet ». Quel est avant tout l'« objet » de l'intuition constructive et de la phénoménologie constructive ? Même si, jusqu'ici, nous en avons donné des exemples (les horizons ultimes du flux immanent, la temporalisation originaire), la question de l'« objet » de l'intuition et de la phénoménologie constructives demeure en effet largement à traiter. De prime abord, sa réponse peut paraître aisée. Dans le § 7 de la *Sixième Méditation*, Fink déclare en effet :

> La phénoménologique constructive ne se réfère pas […] à un enchaînement thématique clos, elle n'est absolument pas une désignation « de contenu », mais un *concept de méthode* pour des connaissances transcendantales d'un genre particulier. […] Par le concept de la phénoménologie constructive, nous saisissons bien […] l'*unité méthodique* de toutes les connaissances transcendantales accessibles par « *construction* » – au sens phénoménologique ! – qui peuvent être en tant que telles *hétérogènes dans leur contenu*.

[49] B-VII, 23b, in *PW* 2, p. 434 : « |…] *zwischen der Skylla des problemlosen Positivismus und der Charybdis der unausweisbaren Spekulation* […] ».

D'après ce passage, la phénoménologie constructive et l'intuition constructive n'auraient pas de champ thématique spécifique, donc pas d'objet à proprement parler. Au lieu de tirer son unité de son contenu, la phénoménologie constructive la tirerait des procédés constructifs qu'elle met en œuvre.

La phénoménologie constructive et l'intuition constructive interviendraient ainsi dans des champs thématiques hétérogènes, chaque fois que se présenterait l'exigence de penser une genèse originaire : la genèse de l'immanence de la conscience et de sa corrélation intentionnelle avec les objets transcendants. Comme Fink l'explicite dans la note Z-IV, 94b,

> la question de l'origine […]. C'est une façon de reporter l'intentionnalité à sa genèse. On voit *a priori* que toute genèse originaire est une *construction*[50].

En ce sens, la phénoménologie constructive constitue le stade de développement le plus avancé de l'analyse génétique des faits et des essences, de la langue, de l'intersubjectivité et de la science.

Pourtant, un fil conducteur s'esquisse entre ces champs thématiques hétérogènes. Toute genèse originaire est en effet une forme de temporalisation originaire, en deçà de la sphère immanente et de la sphère des objets transcendants. On peut ainsi donner un autre sens à la thèse finkienne selon laquelle la phénoménologie constructive et l'intuition constructive n'ont pas d'objet. Elles n'en ont pas parce que la temporalisation originaire n'est rien d'objectif : elle est en deçà de tout objet transcendant ou immanent. De même, elle n'est rien d'étant : elle est en deçà de tout étant transcendant ou immanent. Son statut est dans les termes de Fink pré-ontique (*vor-ontisch*) ou, mieux, mé-ontique (*me-ontisch*). Affirmer que l'« objet » de l'intuition constructive et de la phénoménologie constructive est la sphère méontique de la temporalisation originaire n'est cependant pas encore une réponse suffisante. Il reste en effet encore à comprendre comment cette sphère méontique peut être pensée. La *Sixième Méditation* et les notes de recherche du jeune Fink fournissent à ce propos au moins deux réponses possibles. D'une part, Fink reprend le langage corrélationniste husserlien et pense la temporalisation originaire (ou le devenir constitutif) comme corrélation méontique entre la subjectivité transcendantale et l'horizon du monde (qui comprend aussi bien la sphère

[50] *PW* 1, p. 259 : « *Frage nach dem Ursprung* […]. *Es ist ein Zurückholen der Intentionalität auf ihre Genesis. A priori ist einzusehen, daß alle Ursprungsgenesis Konstruktion ist. Phänomenologie ist die konstruktive Intuition* ».

des objets transcendants que la sphère immanente)[51]. D'autre part, Fink reprend le langage heideggérien de la métontologie[52] et pense la temporalisation originaire comme celle de l'« être transcendantal » : l'être qui transcende tout étant intramondain (transcendant ou immanent)[53].

Bien que Fink parvienne à traduire un langage dans l'autre et poursuive ainsi implicitement un dialogue que Husserl et Heidegger avaient interrompu, il reste néanmoins entre les deux langages de l'intraduisible : soit la construction phénoménologique est l'intuition constructive d'une corrélation méontique qui précède les termes qu'elle met en relation, soit elle est l'intuition constructive d'un être transcendantal en deçà de toute corrélation intentionnelle. Parfois, Fink demeure dans l'ambiguïté, sans doute aussi à cause de l'inachèvement de son élaboration de l'idéalisme méontique. Il y a néanmoins de bonnes raisons pour croire que, en deçà du langage corrélationniste husserlien qu'il emploie, Fink s'engage fondamentalement dans une perspective ontologique. En premier lieu, toute « genèse originaire »[54] est pour Fink une genèse de la corrélation intentionnelle (dans ses multiples formes) : en tant que genèse originaire, la temporalisation originaire (intuitionnée de façon constructive et analysée par la phénoménologie constructive) sera dès lors à situer en-deçà de toute corrélation intentionnelle. En deuxième lieu, Fink critique la compartimentation husserlienne des niveaux de constitution du temps : si la temporalisation originaire n'est pas à proprement parler un second flux qui reproduirait en lui les structures du flux immanent, la sphère méontique ne pourra reproduire en elle la structure corrélative de la sphère immanente.

Sur quelle base peut-on cependant rapprocher la sphère méontique de celle de l'être transcendantal ? Pour étayer cette thèse, on remarquera tout d'abord que, si Fink adresse à Heidegger des critiques dans ses notes de recherche, elles ne concernent le plus souvent que son ontologie fondamentale. Fink rapproche en revanche explicitement sa

---

[51] *Cf.* par exemple *Hua-Dok* II/1, p. 49 ; tr. fr. p. 98 : « Ce ne sont pas les '*membres*' de la corrélation qui sont ici premiers, mais la *corrélation.* La subjectivité transcendantale n'est pas *ici* et le monde *là*, avec, *entre* les deux, le jeu de la relation constitutive, mais le devenir de la constitution est l'*autoréalisation effective* de la subjectivité constituante dans *la réalisation effective du monde* ».

[52] Sur la métontologie de Heidegger, *cf.* A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, 2005.

[53] *Cf.* par exemple *Hua-Dok* II/1, p. 84 ; tr. fr. p. 130-131 : « 'Être transcendantal' […] doit primairement indiquer la manière spécifique […] d''être' […] *qui transcende précisément l'idée d'être* ».

[54] *PW* 1, p. 259 : « *A priori ist einzusehen, daß alle Ursprungsgenesis Konstruktion ist. Phänomenologie ist die konstruktive Intuition* ».

phénoménologie de la métontologie de Heidegger[55]. Une note de recherche de Fink et un passage du cours de Heidegger intitulé *Introduction à la philosophie* (1928/29) viennent confirmer ce rapprochement. Dans la note Z-XV, 106, Fink déclare en effet :

> La question traditionnelle de l'« origine du monde » est, si on l'élucide philosophiquement, la question du sens spéculatif (méontique) de l'« être »[56].

La question de l'origine du monde, c'est-à-dire celle de la genèse de la corrélation intentionnelle et donc de la temporalisation originaire, n'est autre que celle du sens méontique de l'« être » : l'être en tant qu'il diffère de l'étant (immanent et transcendant). Le même rapprochement peut être opéré en sens inverse, en partant de la perspective heideggérienne. Dans le cours *Introduction à la philosophie,* Heidegger déclare :

> L'être n'« est » rien d'étant. Nous laissons entendre déjà : si l'être n'est rien d'étant, n'est-il pas alors en fin de compte le rien ? Dans un certain sens oui, si « rien » ne signifie pas le *nihil absolutum,* le rien absolu, mais plutôt le non-étant[57].

L'idée d'être comme non-étant exposée par Heidegger dans ce passage s'avère avoir une proximité indéniable avec le sens mé-ontique de l'« être » dont parle Fink dans la note Z-XV, 106.

Si l'on admet que l'intuition constructive et la phénoménologie constructive ne concernent pas un objet (ou un étant) mais l'être transcendantal, comment penser cependant leur « sujet » ? Nous soutiendrons qu'il s'agit, encore une fois, de l'être transcendantal. Le mouvement par lequel la construction phénoménologique transcende les données intuitives immanentes (et, *a fortiori,* transcendantes) correspond en effet au mouvement réductif : par exemple, celui de la réduction de l'idée d'être mondain qui transcende l'immanence de la conscience (et, *a fortiori,* les objets transcendants). Or, comme Fink l'explique dans le § 4 de la

---

[55] *Cf. PW* 1, p. 254 : « La transcendance du *Dasein* est sa finitude (être-jeté, être égaré, être pour la mort). La finitude est cependant l''in-stance' centrale. La phénoménologie de l'in-stancialité est la mét-ontologie […] » [*Die Transzendenz des Daseins ist seine Endlichkeit (Geworfenheit, Verlorenheit, Sein zum Tode). Endlichkeit ist aber der zentrale „Instand". Die Phänomenologie der Inständigkeit ist Met-ontologie* […]].

[56] *PW* 2, p. 309 : « *Die traditionelle Frage nach dem ‚Ursprung der Welt' ist, philosophisch erläutert, die Frage nach dem spekulativen (meontischen) Sinn des ‚Seins'* ».

[57] *GA* 27, p. 392 : « *Sein ‚ist' nichts Seiendes. Wir deuteten auch schon an: Wenn Sein nichts Seiendes ist, ist es dann am Ende das Nichts? In gewisser Weise ja, wenn ‚Nichts' nicht das nihil absolutum, das schlechthinnige Nichts besagt, sondern soviel heißt wie Nicht-Seiendes* ».

Sixième Méditation, ce mouvement de transcendance consiste dans une « scission (*Kluft*) de l'être transcendantal en deux districts hétérogènes »[58] : la vie constituante et la vie phénoménologisante. Dans la première, l'être transcendantal vit dans l'oubli de soi : il demeure capturé (*befangen*) dans la sphère ontique dont il est l'origine. Cette capture (*Befangenheit*) est double : d'une part, il est capturé par l'étant intramondain, donné intuitivement de façon transcendante ; d'autre part, il est capturé par l'être-là humain, donné intuitivement de façon immanente. Ce dernier est pour Fink le « reflet fini » (*endliche Widerschein*)[59] de l'être transcendantal : un reflet qui ne se connaît pas comme tel et qui se rapporte à soi comme s'il était un étant intramondain. Dans la vie phénoménologisante, au contraire, l'être transcendantal transcende la sphère ontique, donnée intuitivement de façon immanente ou transcendante. En se déprenant de l'étant immanent et transcendant, l'être transcendantal parvient ainsi à se phénoménaliser à lui-même comme sphère méontique, qui excède l'intuition immanente et, *a fortiori*, transcendante. En tant que mouvement de transcendance des données intuitives immanentes et, *a fortiori*, transcendantes, la construction phénoménologique est donc l'advenir-à-soi de l'être transcendantal.

Comme nous l'avons montré, ce mouvement de transcendance de l'intuition immanente va de pair avec un contre-mouvement qui l'ancre dans l'intuition immanente et lui donne la forme d'une intuition constructive. Et ce contre-mouvement n'est autre que celui qui situe la réduction de l'idée d'être mondain dans la sphère ontique. Fink le désigne (entre autres) comme « ontification » (*Ontifikation*). Il ne s'agit cependant pas de l'ontification qui est à l'œuvre dans la vie constituante. Dans celle-ci, l'être transcendantal s'ontifie comme flux immanent et ce dernier s'avère être le reflet (*Widerschein*) de l'être transcendantal dans la sphère ontique. La vie phénoménologisante met en œuvre au contraire une deuxième forme d'ontification : une ontification secondaire ou, mieux, apparente (*scheinbar*). En elle, l'être transcendantal produit en effet une « apparence » (*Schein*) transcendantale de lui-même dans la sphère ontique : par exemple, celle du flux. On remarquera que, dans ce cas, il ne s'agit plus pour Fink d'un « reflet » (*Widerschein*), mais d'une « apparence » (*Schein*) transcendantale. Alors que le premier demeurait opaque à son origine méontique, la seconde laisse au contraire transparaître son origine méontique comme ce qui l'excède. En tant que double mouvement, la construction phénoménologique est une intuition constructive de l'être

[58] *Hua-Dok* II/1, p. 22 ; tr. fr. p. 73.

[59] 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*].

transcendantal par lui-même, à travers son apparence transcendantale dans la sphère ontique.

En ce sens, l'intuition constructive consiste dans la réflexivité de l'être transcendantal : une réflexivité en deçà de toute réflexion immanente de l'homme sur lui-même. Dans la mesure où la phénoménologie est pour Fink toujours référée à elle-même et prend la forme d'une phénoménologie de la phénoménologie, on peut aller plus loin et soutenir que l'intuition constructive de l'être transcendantal est aussi une intuition constructive d'elle-même. En se référant à elle-même, la phénoménologie se scinde en effet en doctrine transcendantale des éléments et en doctrine transcendantale de la méthode. Dans la première, l'être transcendantal advient à soi, mais demeure dans l'oubli de son advenir à soi : il demeure dans une naïveté transcendantale de second degré. La seconde est au contraire l'advenir à soi de cet advenir-à-soi : dans les termes de Fink, « la doctrine transcendantale de la méthode est le *devenir-pour-soi transcendantal d'un devenir-pour-soi transcendantal* »[60]. En elle, l'intuition constructive de l'être transcendantal devient une intuition constructive d'elle-même. De même qu'auparavant, elle implique une apparence transcendantale. Dans ce cas, il s'agit de la science de l'immanence en tant qu'apparence transcendantale de la science de l'être transcendantal. L'activité phénoménologisante (c'est-à-dire l'intuition constructive de l'être transcendantal) s'intuitionne de façon constructive à travers son apparence transcendantale dans les sciences mondaines. En ce sens, l'intuition constructive est non seulement la réflexivité de l'être transcendantal, mais aussi la réflexivité de cette réflexivité.

CONCLUSION

En examinant le concept finkien de la construction phénoménologique non seulement à partir de sa source husserlienne[61], mais aussi à partir de sa source heideggérienne, la construction phénoménologique apparaît ainsi sous un nouveau jour : elle s'avère consister dans la réflexivité de l'être transcendantal et dans la réflexivité de cette réflexivité. Elle est dès lors à situer au cœur de l'idéalisme méontique que Fink cherchait à élaborer et constitue l'un des aspects qui le rapproche le plus de l'idéalisme activ(ist)e de Fichte. De même que l'on peut distinguer dans la doctrine de l'image (*Bildlehre*) de la *Wissenschaftslehre* de 1804/II trois formes d'image[62], on

[60] *Hua-Dok* II/1, p. 16.
[61] *Cf.* notre article *Le concept de construction phénoménologique chez Eugen Fink*, in *Annales de phénoménologie* n° 11 (2012), p. 139-168.
[62] *Cf.* A. Schnell, *La doctrine de l'image* in *Réflexion et spéculation*, *op. cit.*, p. 81-99.

peut en effet distinguer dans l'idéalisme méontique de Fink trois formes d'apparence transcendantale correspondantes. La première est le reflet (*Wider-schein*) de l'être transcendantal, qui correspond dans la doctrine de l'image fichtéenne à la simple-copie (*Abbild*) de l'Absolu. À l'instar de cette dernière, le reflet ne se comprend pas encore comme tel : l'être-là humain, qui est le « reflet fini » de l'être transcendantal, ne se comprend pas encore comme ontification de l'être transcendantal et demeure ainsi opaque à son origine méontique. Tant que l'image demeure une simple copie de l'Absolu, tant que l'apparence transcendantale demeure un reflet de l'être transcendantal, elles restent cependant prises dans l'opposition sujet/objet. Ce n'est qu'à travers l'anéantissement de la simple copie que l'Absolu fichtéen peut venir au jour comme être inconcevable, en deçà de l'opposition sujet/objet. De même, ce n'est qu'à travers un anéantissement du reflet que l'être transcendantal peut venir au jour comme sphère en deçà de l'opposition sujet/objet : l'être-là humain devient par sa déshumanisation une apparence (*Schein*) qui se comprend comme telle et laisse ainsi paraître à travers elle l'être transcendantal. L'image chez Fichte et l'apparence chez Fink deviennent dès lors auto-formatrices : en s'anéantissant comme simple copie et comme reflet, elles se forment (*bilden sich aus*) comme une image et une apparence qui se comprennent en tant que telles ou, mieux, elles se réfléchissent[63]. Pour être vraiment une image de l'Absolu, l'image auto-formatrice doit cependant pour Fichte non seulement se comprendre comme telle, mais aussi se comprendre comme se comprenant : elle doit non seulement se réfléchir, mais aussi intérioriser sa réflexion comme réflexion de la réflexion (on peut considérer le préfixe *ein-* qui figure dans *ein-bilden* comme un renvoi à cette intériorisation)[64]. La troisième forme d'apparence que l'on trouve dans l'idéalisme méontique de Fink consiste dans une intériorisation semblable de la réflexivité de l'être transcendantal : la science de l'immanence (qui est l'apparence transcendantale de l'activité phénoménologisante) n'est autre en effet qu'une apparence de l'apparence de l'être transcendantal. En ce sens, la réflexivité de la réflexivité qui, dans l'idéalisme méontique, est propre de l'être transcendantal est à rapprocher de la réflexibilité de l'Absolu fichtéen.

[63] Il ne s'agit pas d'une réflexion de même type que la réflexion immanente où le réfléchissant et le réfléchi demeurent extérieurs l'un à l'autre. Il s'agit au contraire d'une réflexion (ou d'une réflexivité) intériorisante.

[64] *Cf.* A. Schnell, *Réflexion et spéculation, op. cit.*, p. 89 et 93.

Essai pour introduire en phénoménologie le concept de « spectre phénoménologisant »

PABLO POSADA VARELA

UNE « REFONTE » PHÉNOMÉNOLOGISANTE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ?

Faisons le pari de saisir le phénomène depuis le phénoménologiser (effectif et virtuel), et ce pour autant que sa phénoménalisation en dépend. Nous esquissons ici, de façon programmatique, une sorte de refondation non fondatrice ou non fondationnelle de la phénoménologie depuis la théorie transcendantale de la méthode, c'est-à-dire depuis le moi phénoménologisant. « Non fondatrice ou non fondationnelle » car, bien entendu, le moi phénoménologisant n'est pas constituant. En effet, le phénoménologiser ne fait que faire apparaître la constitution. Il demeure foncièrement impuissant du point de vue de la constitution. Non constituant par lui-même, il ne peut que faire apparaître le processus de constitution. Nous plaçons donc le phénoménologiser dans une position de primauté qui n'est pas pour autant constituante ou fondatrice. À l'anonymat transcendantal, nous joignons le concept finkien, souvent oublié, d'anonymat phénoménologisant. Ce dernier dessine en pointillés une virtualité phénoménologisante toujours déjà à l'œuvre dans la phénoménalisation, et ce dans la mesure où il existe un écart irrésorbable de la vie transcendantale par rapport à elle-même. C'est dans le but d'approcher cette opérativité phénoménologisante anonyme que nous introduirons le concept de « spectre phénoménologisant » comme étant cela même qui nimbe tout phénomène dans sa phénoménalisation. Nous dégageons ainsi un autre possible point de départ de la phénoménologie, certes impuissant du point de vue de la fondation entendue de façon stricte, mais puissant et conséquent quant à la tâche du faire-apparaître, du fait de rendre l'expérience à sa concrétude.

Les usages les plus communs de la méréologie peuvent être qualifiés d'ontologiques et de descriptifs. La méréologie servirait à dresser une sorte de plan de la réalité en termes de parties et d'agencements de parties. Nous ne discutons pas cet usage de la méréologie. Mais nous gageons qu'il est un usage précédent de la méréologie qui, en phénoménologie, sert justement à établir, tant bien que mal, un champ phénoménologique, somme toute assez fuyant – un champ de concrétudes en concrescences – sur lequel il y aurait

lieu, *après*, de faire des descriptions, d'en dresser l'inventaire, d'en cerner les typologies, voire l'eidétique (au sens le plus large du terme). Cependant, ce champ n'est gagné qu'*après*. Après quoi ? Justement après la réduction. Or, cette réduction peut s'entendre, formellement, comme une « réduction méréologique », ce qui implique un usage dynamique, non directement descriptif (mais constructif et apo-phantique), de la méréologie. Dès lors, les concepts de « tout » et de « partie » deviennent des « leviers » amenant des phénoménalisations (*i.e.* des concrétisations) qu'il est loisible de décrire méréologiquement… à ceci près que la pratique de la phénoménologie nous montre combien il est difficile et artificiel de distinguer ces deux usages de la méréologie : l'usage architectonique (comme « levier ») et l'usage descriptif.

En effet, le caractère foncièrement sauvage du phénoménologique fait que ces deux usages de la méréologie (architectonique et descriptif) sont strictement indiscernables, et ce, tout simplement, parce que les phénoménalisations multiples sont toujours en cours, parce que le champ phénoménologique n'est jamais entièrement stabilisé (si ce n'est au prix de forçages symboliques), toujours en instance de concrétisation. La phénoménologie n'est pas assez folle, ni assez oublieuse de sa vocation archaïque, c'est-à-dire de sa relative indépendance par rapport à l'institution symbolique de la philosophie (dont elle vient, tout en s'en écartant) pour oublier que les phénomènes ne sont pas en eux-mêmes découpés en touts et en parties, mais plutôt faits de cohésions entre disparités irréductibles (et pourtant en cohésion !) qu'il s'agit de cerner comme des sortes de grumeaux, matrices du synthétique *a priori* entendu comme *a priori* matériel. Or voilà que la stricte mesure de notre finitude phénoménologisante nous est donnée par la nécessité dans laquelle nous nous trouvons d'avoir recours à des forçages analytiques visant à provoquer des revirements dans les choses mêmes. Ces forçages méthodiques mettent à contribution la méréologie comme un levier privilégié. La réduction phénoménologique peut donc être formellement comprise comme une « réduction méréologique ». Aussi gageons-nous que le faire *phénoménologisant* est un faire *méréologisant*.

Le transcendantal est une corrélation entre vie constituante et monde. Ce rapport de corrélation peut être cerné en termes méréologiques, sous la forme d'un tout concrescent fondé sur deux parties dépendantes (vie transcendantale et monde) séparées par un *Abgrund des Sinnes*, un abîme de sens. Le terme d'*Abgrund* concentre, en un sens, le mystère de la concrescence entre vie et monde comme rien que parties : mystère d'une cohésion entre deux irréductibilités, entre deux disparités – ou, dira Husserl, « parties disjointes » – radicalement hétérogènes : la subjectivité et le monde. Qu'en est-il du moi phénoménologisant ? Quelle est sa place dans

cette structure de concrescence vie-monde ? Quelle en serait la description méréologique ?

Le moi phénoménologisant ne se tient ou ne vit que de son propre faire phénoménologisant qui, quant à lui, résulte d'une sorte de *Spaltung* supplémentaire creusée *au-dedans* de la partie dépendante « vie transcendentale ». Cette *Spaltung* est performativement confirmée par l'effectivité d'un contre-mouvement qui ne se dirige pas vers le monde, mais vers le transcendantal. Or cette direction n'est pas exactement une thématisation directe mais, bien plus, un contre-mouvement qui, tout en s'écartant du transcendantal (*i.e.* de la concrescence vie-monde), la fait apparaître. À vrai dire, le contre-mouvement réductif a pour effet d'intensifier les concrescences au sein des rapports de dépendance entre concrétudes. C'est ainsi que nous avions cerné, dans nos travaux antérieurs, une sorte de kinesthèse phénoménologisante[1]. Rappelons-en, succinctement, la structure.

À l'instar de toute kinesthèse, la kinesthèse phénoménologisante est articulée selon deux termes : 1. un *antécédent* (la sensation de mouvement à proprement parler) et 2. un *conséquent* (les variations corrélatives dans l'apparaître).

L'*antécédent* de la kinesthèse phénoménologisante correspond au contre-mouvement phénoménologisant lui-même, rendu possible depuis la déhiscence[2] de la vie phénoménologisante par rapport à la vie transcendantale. Ce contre-mouvement *produit* des effets dans la concrescence transcendantale, à savoir, au sein du *conséquent* de ladite kinesthèse phénoménologisante. Le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante est formé par les concrescences que le faire phénoménologisant permet, *de* son contre-mouvement, de phénoménaliser. Il y va là du thème ou, plus concrètement, de la « matière » de la théorie transcendantale des éléments. Notons, en outre, que les « éléments » de la théorie transcendantale des éléments se situent à divers registres architectoniques (comme autant de registres de concrescence différenciés), le schématisme et le rapport intentionnel constituant les deux types fondamentaux de concrescence (effectifs à des registres architectoniques différents).

Si théorie transcendantale de la méthode il y a, c'est dans la stricte mesure où l'on constate une *effectivité* de la kinesthèse

[1] *Cf.* « Prises à parties : remarques sur la kinesthèse phénoménologisante. Concrétudes en concrescences II », in *Annales de Phénoménologie* nº 13, 2014, p. 87-122.

[2] Nous utiliserons souvent ce terme au sens d'écart, de séparation, de ce qui a, somme toute, du jeu. Nous remettons à des développements ultérieurs toute discussion avec l'usage, très fécond, que fait de ce terme Alexander Schnell. *Cf.* A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Hermann, Paris, 2015.

phénoménologisante, à savoir un rapport ou une corrélation non-concrescente entre les concrescences (leur phénoménalisation) et la *façon* dont le phénoménologiser met à contribution sa propre déhiscence par rapport au transcendantal. Le cœur du phénoménologiser, en deçà de son travail proprement méthodique, son *incipit*, n'est autre que la déhiscence de la vie éveillée à elle-même ou, si l'on veut, éveillée à l'inconditionnalité de son écart, à jamais ir-résorbable, par rapport à elle-même, à sa propre concrescence transcendantale (d')avec le monde. Le jeu du phénoménologiser ouvert par l'*effectivité* de la kinesthèse phénoménologisante délimite le champ de la théorie transcendantale de la méthode et suggère – c'est là le fond de notre problématique – l'idée d'une sorte de refondation non-fondatrice ou non-fondationnelle de la phénoménologie depuis le faire phénoménologisant. Il s'agit d'une perspective que nous introduisons de façon programmatique, et qui met au centre la question de la méthode, laquelle pense le phénomène dans sa phénoménalisation *depuis* le phénoménologiser, faisant un sort au phénoménologiser qu'il y a toujours déjà au sein de la phénoménalisation.

PERTINENCE ET DÉLIMITATION D'UNE THÉORIE « TRANSCENDANTALE » DE LA MÉTHODE : L'ANONYMAT PHÉNOMÉNOLOGISANT

La théorie transcendantale de la méthode ne se borne pas à lever l'anonymat phénoménologisant. Elle a aussi pour tâche de traquer des fausses façons de phénoménaliser, usant indûment de l'écart de l'expérience par rapport à elle-même. En effet, bien au-delà de la question de l'anonymat phénoménologisant, nous devons nous poser les questions suivantes : qu'est-ce qu'une erreur phénoménologisante ? Que pourrait être un écart phénoménologisant mal géré, ou faussement mené ? Qu'est-ce donc qu'un phénoménologiser *juste* ? À quoi le reconnaîtrait-on ?

Toute réification métaphysique tient à un mauvais usage de cet écart qu'a la vie par rapport à elle-même. Autrement dit : la « métaphysique » n'est pas naturellement sécrétée par la *Lebenswelt* elle-même ! Ou encore : l'attitude naturelle contient un minimum de « théorie » qui ne se trouve pas en stricte continuité avec la vie transcendantale ou le monde de la vie lui-même. L'attitude naturelle commet une auto-interprétation abusive de la vie qui campe sur cette non coïncidence de la vie par rapport à elle-même, fût-ce de façon à ré-asseoir une adhérence. C'est justement la raison pour laquelle une *épochè* est requise qui nous permette d'abandonner l'attitude naturelle, et qui, prolongée par une réduction, nous remette en phase avec l'expérience.

Ainsi, une distance phénoménologisante trop poussée aura tendance, moyennant une trop grande insistance dans l'excès de l'écart phénoménologisant, à produire une fixation des concrétudes et, partant, à éliminer leur vertu concrescente pour les dé-poser dans un tiers englobant, refermant ainsi *et* la concrescence *et* l'*Abgrund des Sinnes* eux-mêmes. Or, encore une fois, cela se fait *depuis* une certaine disposition phénoménologisante, *depuis* un contre-mouvement proto-réductif dévoyé qui induit des effets sur les concrétudes phénoménologiques. En revanche, il y a aussi un phénoménologiser qui sait se mouvoir selon une distance concrète, permettant une juste déhiscence. À quoi le remarque-t-on ? Il s'agit, tout simplement, du contre-mouvement phénoménologisant à même de faire apparaître les concrétudes comme concrétudes phénoménologiques, comme concrétudes en concrescences.

Quoi qu'il en soit, notons, néanmoins, que ces deux façons de *reprendre* la déhiscence de la vie par rapport à elle-même manifestent l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante et, partant, la pertinence d'une théorie transcendantale de la méthode : phénoménologiser de telle ou telle façon n'est pas sans conséquences quant à la phénoménalisation. Ainsi, dans chaque cas, c'est une façon d'avoir affaire à la déhiscence du phénoménologiser par rapport au transcendantal qui amènera telle ou telle conséquence dans la phénoménalisation des concrescences : soit vers leur intensification, soit vers une fixation induite par un survol phénoménologisant trop poussé et, de ce fait même, abstrait. C'est bien parce que le phénoménologiser peut être plus ou moins correctement mené que la théorie de la méthode a une pertinence et peut être indirectement appelée « transcendantale » : elle a une incidence, fût-elle indirecte, sur la phénoménalisation. Or, ce faire phénoménologisant est, d'abord, anonyme. Le phénoménologue se doit de le lever une fois réveillé l'anonymat transcendantal (ou proprement phénoménologique). Autrement dit, la réduction, une fois l'anonymat de la vie transcendantale (où se meut l'attitude naturelle) a été soulevée, reste toutefois hantée, au-dedans d'elle-même, par des possibles erreurs réductives, voire des erreurs *dans* le réduire, des erreurs proprement phénoménologisantes.

Par ailleurs, il est important de constater que l'effectivité du contre-mouvement phénoménologisant sur la phénoménalisation montre clairement que la réduction ne peut absolument pas être « réduite » à un simple acte d'attention réflexive. En effet, le contre-mouvement phénoménologisant n'a rien d'un quelconque « rayon (intentionnel) de l'attention ». Il ne « vise » pas les concrétudes au 1er degré, sans quoi le phénoménologiser serait – ce qu'il n'est pas – un mouvement *direct* de constitution. Plus profondément, le phénoménologiser – d'abord anonyme

– est une reprise de la non coïncidence laissée au sein de la vie transcendantale par le moment du sublime. Cette reprise « vise » à créer des appels d'air qui, de façon indirecte, bousculent les concrétudes : soit dans le sens de la concrescence (insistant sur leur caractère de « rien que parties » des concrétudes), soit dans le sens de leur fixation et position (insistant sur un faux caractère d'éléments *uns*, de parties supposément « indépendantes », aperçues comme telles depuis une distance phénoménologisante trop abstraite).

La pertinence de la théorie transcendantale de la méthode montre clairement à quel point l'essentiel de la réduction n'est absolument pas dans une introspection réflexive ; sans quoi la phénoménologie se confondrait avec la psychologie intentionnelle. L'essentiel de la réduction est bien plus dans la portée phénoménalisante (donc sur le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) *du* phénoménologiser (antécédent de la kinesthèse phénoménologisante). C'est ainsi, moyennant certains trajets phénoménologisants (objet et « objets » de la théorie transcendantale de la méthode), qu'un certain champ d'analyse, fait de concrétudes en concrescences plus ou moins réveillées et intensifiées, est pré-*paré* à l'analyse ultérieure (analyse en quoi consiste la théorie transcendantale des éléments). En effet, *ce n'est qu'alors*, une fois le champ phénoménologique préparé de façon plus ou moins réussie (selon le caractère plus ou moins opportun des trajets phénoménologisants), qu'il s'agira de « viser », par une attention flottante, les concrétudes en concrescences, et qu'il faudra s'essayer à les *exprimer*. Profitons pour tracer une délimitation supplémentaire de notre problématique.

En effet, la problématique qui est, ici, la nôtre, n'est pas *encore* celle de l'*expression*, mais bien plus celle du rapport entre une certaine *façon* du contre-mouvement phénoménologisant et la phénoménalisation qui en résulte. Ce n'est qu'à partir de cette phénoménalisation qu'il est loisible de se poser la question de l'expression. Il s'agit, pour nous, de voir ce qui, dans le contre-mouvement phénoménologisant, peut provoquer que l'on ait affaire à un champ phénoménologique plus ou moins vivifié et foisonnant, ou bien figé et perdu.

Le problème de l'expression, certes en rapport avec cette question de la pré-paration du champ d'analyse (par contre-mouvement phénoménologisant), a trait, quant à lui, aux concrétudes de la théorie transcendantale des éléments, c'est-à-dire, au conséquent de la kinesthèse phénoménologisante. Or, avant cela, pour ainsi dire en amont de la problématique de l'expression, il s'agit de cerner l'influence que le contre-mouvement phénoménologisant (l'antécédent de ladite kinesthèse) peut éventuellement avoir sur lesdites concrétudes, tout en gardant à l'esprit que ce contre-mouvement phénoménologisant ne cherche *pas*, de prime abord,

à les dire ou les exprimer, mais bien plus à les phénoménaliser. Le contre-mouvement phénoménologisant ne sait pas ce « contre quoi » et « en vue de quoi » il amorce son contre-mouvement[3]. Encore une fois, le problème et de l'attention (sur les parties du vécu transcendantal) et de l'expression, ne se pose qu'*après* le problème de la « corrélation » proprement phénoménologisante (i.e. non constituante) entre 1.) un contre-mouvement phénoménologisant (antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) et 2.) la phénoménalisation qui en résulte (conséquent de la kinesthèse phénoménologisante). Il s'agit, à proprement parler, du terrain de la kinesthèse phénoménologisante.

Or, sur le terrain analytique que nous essayons, à présent, de délimiter, à savoir, celui des conséquences, sur la phénoménalisation, des trajets phénoménologisants, il peut aussi y avoir intervention du Malin Génie (« avant » qu'il n'intervienne sur le terrain de l'expression). C'est bien ce que nous avons essayé d'analyser ailleurs[4]. Nous avions, à l'aide de certains passages des *Ideen I* sur la modification de neutralité, avancé l'hypothèse d'une prise en main, par le Malin Génie, de la kinesthèse phénoménologisante elle-même. La « tromperie » n'était donc plus à trouver exclusivement du côté de la *justesse* de l'expression, mais elle était *aussi* et *déjà* à repérer au sein de la problématique qui nous occupe, à savoir, au sein du phénoménologiser lui-même. Induite par une kinesthèse phénoménologisante sortie hors de ses gonds, cette modalité d'erreur (de l'ordre de la tromperie), restait, sous couvert d'anonymat phénoménologisant, inaperçue comme telle, paraissant même « bonne » (en quoi l'erreur est, ici, bien plus, de l'ordre de la tromperie), c'est-à-dire *féconde* en supposées phénoménalisations. En ce sens, la tromperie porterait ici non pas sur la *justesse* de l'expression, mais, bien avant, sur une fausse

[3] Ce que, dans notre travail « Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens. Sur les implications contre-ontologiques de la réduction méréologique », *Eikasia* nº 49, mai 2013, p. 281-306, nous avions longuement examiné sous une forme quelque peu différente : la réduction, engagée dans son contre-mouvement, ne sait pas où elle place les parenthèses. Il y a hyperbole (pour nous, la nuance de réflexivité de l'hyperbole est essentielle) de la mise entre parenthèses même, sorte de mise entre parenthèses de la mise entre parenthèses, suspension de la suspension (en vue d'une suspension plus profonde) : c'est ainsi que se font espace les concrescences dans leur autonomie (par rapport à nos rythmes et échelles propres, « humaines trop humaines »), et c'est ainsi qu'il y a lieu de penser des concrescences au-delà de notre finitude phénoménologisante (et, partant, phénoménalisante), à savoir, des – disait-on dans ce travail – « concrescences en souffrance ».

[4] *Cf.* « Arquitectónica y concrescencia. Prolegómenos a una aproximación mereológica de la arquitectónica fenomenológica », *Investigaciones Fenomenológicas* nº 9, septiembre 2012, p. 431-471 et « La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva », *Eikasia* 47, 2013, p. 117-166, notamment le § 6 intitulé « Parecencia del Genio Maligno ».

et présumée *fécondité* (en concrétudes) d'un phénoménologiser en réalité hors de ses gonds (et induisant des fausses concrescences).

À vrai dire, le résultat d'un tel phénoménologiser n'est pas une expression menteuse mais, bien avant, une réification des concrétudes et un dessèchement de leur concrescence. Ce résultat n'est que la confirmation – fût-elle négative – de l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante, de la « transcendantalité » au 2nd degré (non directement constituante) de la théorie « transcendantale » de la méthode. Pour le dire simplement : phénoménologiser est lourd de conséquences phénoménalisantes, et c'est ce qui fait toute la pertinence d'une théorie transcendantale de la méthode, et ce qui montre la nécessité de tirer au clair l'anonymat phénoménologisant qui nimbe tout phénomène. Autrement dit, il ne faut pas « attendre » l'entrée en jeu explicite de la réduction pour s'y affairer : l'anonymat phénoménologisant est chaque fois à l'œuvre, fût-ce virtuellement, auprès du phénomène, dès lors qu'il y a (eu) moment du sublime, c'est-à-dire, non-adhérence foncière de l'expérience par rapport à elle-même.

Si cette théorie transcendantale de la méthode n'est pas faite de préceptes *a priori* garantissant la phénoménalisation des concrétudes, il est tout de même possible d'approfondir le sens de cette « tromperie » (bien plus grave et profonde qu'une simple « erreur ») phénoménologisante. L'entremise du Malin Génie se joue ici, déjà, dans le terrain de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante, ce qui n'est jamais, bien entendu, sans conséquences en matière de « phénoménalisation ». L'astuce du Malin Génie consiste à induire une *fausse* impression de *fécondité* (quant aux supposées concrescences amenées par ce phénoménologiser « possédé », faussement inspiré). C'est bien, *mutatis mutandis*, le fait de certains délires de toute-puissance[5]. Bien entendu, toute erreur phénoménologisante n'est pas « directement » le fait du Malin Génie ou, pour le dire autrement, ne découle pas de son *actualisation*. Ce dernier cas correspond à ces cas-limites que sont les dérèglements psycho-pathologiques.

Afin de saisir l'essentiel de ce qui est ici en jeu, laissons de côté la problématique du Malin Génie, bien qu'elle ait, ici, toute sa pertinence (nous y consacrerons d'ultérieurs travaux). Notons qu'une analyse phénoménologiquement concrète et bien menée essaye de se tenir à un phénoménologiser qui, de son contre-mouvement, parvient à réveiller, auprès de chaque concrétude, des rapports de concrescence (nombreux et architectoniquement profonds). Il s'agit, somme toute, de retrouver un phénoménologiser qui, de son contre-mouvement, puisse rendre les concrétudes à leur (non-)être de rien que parties. Ce n'est qu'ainsi, depuis

[5] *Cf.* les analyses de Marc Richir sur l'affectivité du tyran dans *La contingence du despote*, Paris, Payot & Rivages, 2014, notamment le chapitre XI.

la précarité ontologique de leur rien que parties, que les composantes du vécu transcendentalement réduit, voient leur concrescence intensifiée.

Ainsi, par exemple, la composante noématique « horizon » n'est pas *vraiment horizon* (donc *fungierend comme* horizon) quand elle n'est pas visée ou pensée comme un « tout indépendant » « contenant » des étants intramondains. L'horizon n'est *phénoménologiquement* « horizon » que quand il parait lui-même comme rien que partie *à même* d'autres rien que parties, au sein d'implications intentionnelles par où (et vers où) les concrétudes en concrescence se tiennent (et se font). Il en va de même pour les horizons temporels. Ceux-ci ne gagnent leur grain phénoménologique qu'à être saisis comme rien que parties *à même* le présent vivant, et *à même* les protentions et rétentions (elles, aussi, rien que parties). La vivacité phénoménologique de tous ces « éléments » ne tient qu'à leur détresse ontologique (de parties absolument dépendantes). Ils ne sont ce qu'ils sont qu'à être en concrescence avec d'autres concrétudes ou rien que parties. Leur précarité ontologique n'est ici que le garde-fou (méréologique) de leur intensité (phénoménologique). En parties radicalement non indépendantes, ils n'ont même pas à être pensés comme des éléments affectés d'un coefficient ontologique minimal qui, s'ajoutant aux autres éléments, formerait un conglomérat ou un agrégat. Non. C'est comme « rien que parties » qu'il faut désormais penser les éléments de la théorie transcendantale des éléments. Ainsi, dans un vécu intentionnel quelconque, il faudra penser la façon concrète dont le rien que partie « sensation » ou « hylè sensible » contribue, depuis sa précarité ontologique, à la concrétion du tout du vécu. La concrétion *spécifiquement phénoménologique* du vécu tient au fait qu'elle ne tienne ou ne se soutienne que de rien(s). Il ne s'agit donc pas d'une concrétion faite d'une somme de *minima* ontologiques. L'agrégat (de parties indépendantes) ne fait pas concrétion au sens spécifiquement phénoménologique. Le tout du vécu transcendentalement réduit se doit de ré(con)duire ses parties à leur non être de rien que parties. Et, corrélativement – c'est tout le travail de la réduction méréologique –, ce tout en devient, justement, tout concret au sens strict, c'est-à-dire exclusivement fondé de et par (la concrescence de) ces rien que parties.

Si notre présent travail soulève la question de l'influence du phénoménologiser sur la phénoménalisation des concrétudes de la théorie transcendantale des éléments (avançant, du côté de la théorie transcendantale de la méthode, certains éléments de réponse), il est à se demander ce qu'il en est d'un phénoménologiser à même de sauvegarder la spécificité des rapports phénoménologiques dont est tissée le vécu transcendantal dans sa concrétude. Comment délimiter la spécificité de ces rapports eu égard à d'autres genres de rapports (par exemple

« métaphysiques » ou « ontologiques » au sens classique du terme) ? À quoi reconnaît-on ces différences dans le phénoménologiser et, surtout, y aurait-il un révélateur proprement phénoménologisant de cette différence ? Y aurait-il moyen de la déceler, dans la morphologie des trajets phénoménologisants dont est « fait » l'antécédent d'une kinesthèse phénoménologisante, un marqueur intrinsèquement phénoménologisant permettant de discerner la différence entre un phénoménologiser concret et un phénoménologiser abstrait ? C'est justement en guise de réponse à cette question que nous nous essayons, ici, à introduire le concept de « spectre phénoménologisant ». Mais, avant de poursuivre, notons que c'est à ces questions que touche, implicitement, Gian-Carlo Rota dans ce passage, tout à fait fascinant, tiré d'un texte intitulé « Husserl et la réforme de la logique ». Il y touche dès lors qu'il pose, *explicitement*, la question des opérateurs à même de saisir les rapports proprement phénoménologiques. En un sens, il thématise implicitement la question de l'opérativité phénoménologisante :

> La tâche à venir est de développer les structures de la phénoménologie génétique (qui, comme le disait Merleau-Ponty, coïncide avec la *logique inductive* tant souhaitée) jusqu'à atteindre un niveau de rigueur bien plus grand que celui de la logique mathématique. Le point de départ pourrait être la formalisation des relations ontologiques primaires supprimées lorsque les relations d'inclusion ($\subset$) et d'appartenance ($\in$) furent introduites par la théorie des ensembles. En grapillant dans la littérature phénoménologique l'on pourrait proposer l'analyse de relations telles que : *a* manque de *b*, *a* est absent de *b* (nous invitons le lecteur à décrire selon des termes précis la différence entre l'absence et la classique « non appartenance »), *a* révèle *b*, *a* plane sur *b* (comme : « la menace de l'erreur plane sur la vérité »), *a* est implicitement présent en *b*, « l'horizon de *a* » et ainsi de suite. D'un très grand intérêt scientifique est d'ailleurs la relation de *Fundierung*, parmi les découvertes logiques les plus importantes de Husserl[6].

Rota nous fournit ici des pistes précieuses pour approfondir notre problématique. À vrai dire, il en avance les éléments essentiels. Au premier chef, Rota relève la finesse et la profondeur du concept méréologiquement strict de *fondation*[7], avec le sens corrélatif de ce qui serait à comprendre

[6] Gian-Carlo Rota *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, trad. A. Lanciani et C. Majolino, « *Mémoires des Annales de phénoménologie* », vol. VI, Association pour la promotion de la phénoménologie, Amiens, 2005, p. 114.

[7] Comme on aura l'occasion de le voir, Gian-Carlo Rota insiste nettement sur la spécificité du concept phénoménologique de *Fundierung* – notamment dans l'article, fort intéressant, portant justement le titre de « *Fundierung* ». *Cf.* également le recueil *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, *op. cit.*

comme une vraie « réduction méréologique »[8]. Tout bien réfléchi, une réduction méréologique l'est aussi – et même principiellement –des opérateurs ensemblistes fondamentaux, à savoir, l'inclusion et l'appartenance, dont la mise en œuvre implicite (depuis un phénoménologiser anonyme) est caractéristique de l'attitude naturelle. Ce texte anticipe, à l'occasion du problème de la « logique » profonde impliquée dans les rapports phénoménologiques, un point essentiel de notre problématique, à savoir, l'opposition entre théorie des ensembles et méréologie, qu'il nous faudra, par après, retraverser dans une perspective phénoménologisante. C'est depuis cette perspective qu'il faudra se demander de quel phénoménologiser (d'abord anonyme) elles se soutiennent, voire quelle anatomie phénoménologisante permet la mise en œuvre de leurs opérateurs respectifs.

SUR L'OPPOSITION ENTRE MÉRÉOLOGIE ET THÉORIE DES ENSEMBLES AU REGARD D'UNE THÉORIE TRANSCENDANTALE DE LA MÉTHODE (EN PHÉNOMÉNOLOGIE)

Historiquement, la *spécificité* de la méréologie ou théorie des touts et des parties s'est jouée *face à* et même ouvertement *contre* la théorie des ensembles. Cela apparaît de façon absolument claire dans la formalisation de la méréologie entreprise par le grand logicien polonais Stanislaw Lesniewski.

Rappelons que, dans la 3ème *Recherche Logique*, les « touts » dits « catégoriels » correspondent au traitement que les ensembles (de la théorie des ensembles) reçoivent *depuis* la méréologie[9]. La particularité d'un « tout au sens strict » (§ 21, 3ème *Recherche Logique*) tient au fait de *ne pas se donner d'avance le tout dont les parties font partie*. Autrement dit : ce sont les parties qui « fondent » le tout. En conséquence, la spécificité du tout en question dépendra exclusivement du type de rapport entre parties. Aussi, la « fondation » reste antérieure au « tout ». Elle s'interdit d'avoir recours au « tout » qui en résulterait – en court-circuitant par là toute circularité dans la fondation – et qui n'en est, pour ainsi dire, que l'ultime produit. Dès lors, le danger, pour l'analyse, tient à ce que ce tout issu de la *Fundierung*

[8] *Cf.* « Introduction à la réduction méréologique » in *Annales de phénoménologie* nº 12, 2013, p. 189-195.

[9] *Cf.* « Concrétudes en concrescences. Prolégomènes à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique », in *Annales de Phénoménologie* nº 11/2012, p. 7-56 et « Anatomía del quehacer mereologizante (I). El papel de la imaginación en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico », *Eikasia* nº 46, Novembre 2012, p.123-145.

méréologique *paraît*, désormais, être d'*un seul tenant*. C'est comme s'il effaçait de sa présence *une* la concrétude, *nécessairement plurielle* – on y insistera tant et plus – qui demeure, *pourtant*, à l'origine de sa fondation.

Conscient de ce danger, Husserl se sera, toute sa vie durant, efforcé, dans ses analyses, de court-circuiter les potentiels méfaits que sur la concrescence des rien que parties pouvait avoir toute « totalité ». Tout se passe comme si l'élan phénoménologique de la concrescence d'un tout risquait à tout moment de se dépasser lui-même en unité ontologique (avec le conséquent étouffement de la concrescence dont ce tout est issu). Citons ce passage de Husserl, tiré de la 3ème *Recherche Logique*, et particulièrement évocateur à ce sujet. Il se situe au tout début du § 21 intitulé « Détermination exacte des concepts prégnants de touts et de parties, ainsi que de leurs espèces essentielles, au moyen du concept de fondation » :

> Notre intérêt s'est porté, dans les considérations qui précèdent, sur les rapports d'essence les plus généraux entre touts et parties, ou encore entre les parties entre elles (de contenus se réunissant en un « tout »). Dans nos définitions et descriptions à ce sujet, le concept de tout a été *présupposé*. On peut cependant *partout se passer* de ce concept, et lui substituer la simple *coexistence* des contenus que nous avons qualifiés de parties[10].

La méréologie charrie implicitement maints changements d'accent par rapport à ce qui, au fond, trahit un certain questionnement ontologique propre à la théorie des ensembles et qui travaille avec des entités plus ou moins individuées et, pour le dire ainsi, bien arrêtées. C'est ce qui devient particulièrement clair à la lumière de certains aspects de la formalisation logique de la méréologie que propose Lesniewski. Encore une fois, cette formalisation se joue contre la théorie des ensembles, l'essentiel pour nous étant de savoir en quel sens. Ce n'est qu'après que nous serons à même de remonter aux conditions phénoménologisantes de cette différence, ce qui, à son tour, nous permettra d'établir le concept de « spectre phénoménologisant » (comme marqueur de différences proprement phénoménologisantes, se jouant, donc, sur le terrain de la théorie transcendantale de la méthode).

Sans être aussi tranchant sur la question que ne l'est, par exemple, Alain Badiou, il est vrai que la théorie des ensembles *peut constituer* la charpente implicite d'un certain questionnement ontologique. Sans que cette vocation ontologique soit le destin inaperçu de la théorie des ensembles, auquel travailleraient sans le savoir les « *working mathematicians* » – comme le soutient Badiou – il peut y avoir, disons, une certaine connivence, tout

[10] Hua XIX/1, p. 275. *Recherches Logiques II, 2*, p. 61. Traduction française par H. Elie, A. L. Kelkel, R. Schérer, PUF, Paris, 1961.

implicite (cet « implicite » étant le fait de l'anonymat phénoménologisant) entre théorie des ensembles et ontologie. C'est justement ce que, *a contrario*, cette *tout autre* connivence (d'un tout autre ordre) entre méréologie et phénoménologie montrerait, dans la mesure où c'est justement la question de l'ontologie que la méréologie, s'attaquant à la théorie des ensembles, met à mal au bénéfice de cet autre questionnement, intrinsèquement phénoménologique, de la concrétude. Ce questionnement n'a rien d'ontologique ni n'est susceptible de réinstaurer une autre ontologie, « phénoménologique » ou « fondamentale », censée être plus « souple ». Quant à l'impossibilité d'une ontologie non ensembliste, on ne peut qu'emboîter le pas à Badiou, même si c'est pour prendre un chemin tout à fait divergent. Qui plus est, la phénoménologie transcendantale est, au fond, radicalement conséquente avec la méréologie. C'est le pas qui est explicitement franchi par les *Ideen I*. Un pas hardi, malheureusement souvent affublé du nom d'« idéalisme » (terme prononcé, ici, en guise d'anathème).

Le pari méréologique voudrait que les rapports de fondation par et dans les parties – selon leur dépendance ou indépendance – soient *plus fondamentaux* que les opérateurs basiques de la théorie des ensembles, à savoir ceux d'appartenance (d'un élément à un ensemble) et d'inclusion (d'un sous-ensemble – d'éléments ou d'ensembles – dans un autre ensemble). « Plus fondamentaux » au sens où ces derniers seraient susceptibles d'être réduits par les premiers. Ce bref détour par Lesniewski que nous entreprenons ici trouvera par la suite sa pleine justification.

Excursus au sujet de Stanislaw Lesniewski. L'« ensemble » face au « tas »

Dans le cadre de nos réflexions, il est fort intéressant de relever que la motivation principale du système logique de Lesniewski[11] se trouve dans

[11] En français, on peut consulter, sur ce point, les travaux de Georges Kalinowski, traducteur de Lesniewski. Citons, dans cet article de G. Kalinowski sur Lesniewski, un passage qui situe la « méréologie » dans l'ensemble du système logique de Lesniewski, mais signalons d'emblée que l'on ne rejoint pas le but final dudit article, qui est d'exposer les fondements, dans la méréologie, du réalisme ontologique de Lesniewski. Ainsi, ce que vise cet article à travers l'exposé de certains aspects de la méréologie de Lesniewski est à l'opposé de notre interprétation phénoménologique – et architectonique – de la méréologie ; cependant, cela ne change rien à la valeur des informations contenues dans ce passage : « Le système logico-mathématique de Lesniewski est un tout comportant trois parties. Son système de base a reçu le nom de 'protothétique'. Comme son nom l'indique, il est le premier posé. En clair, c'est le calcul propositionnel de Lesniewski, un calcul original, non classique comme on le dit. Il sert de support aux deux autres systèmes. Le

l'antinomie, dénoncée par Russell, consignée par un supposé « ensemble de tous les ensembles n'appartenant pas à lui-même » (ou, pour utiliser le langage des *Principia Mathematica*, la « classe de toutes les classes non subordonnées à elle-même »). Bien entendu, l'une des motivations de cet édifice que sont les *Principia Mathematica* de Russell et Whitehead se rapporte à l'antinomie ensembliste qu'il avait lui-même décelée et dont il fit part à Frege. Or Lesniewski, insatisfait des solutions mises en place par Russell et Whitehead dans les *Principia Mathematica* (qu'il considérait comme des solutions plus ou moins « de rustine »), trouvait que leurs auteurs ne s'y étaient pas pris de façon suffisamment radicale, c'est-à-dire qu'ils avaient omis de s'attaquer à ce qu'il fallait véritablement refonder, à savoir, la *notion même* d'ensemble. En effet, les *Principia mathematica* n'en fournissent qu'une redéfinition plus ou moins arrangée en termes de « classe », ce qui ne permettait pas une *vraie évacuation* des paradoxes[12] par une solution positive parant une fois pour toute à leur rémanence et hantise. Cette solution positive et radicale ne correspond certes pas aux arrangements axiomatiques et définitionnels de Russell et Whitehead, malgré les exploits techniques qu'ils recèlent. La *refondation* qu'ils proposaient était, pour ainsi dire, d'une virtuosité logique tout *en creux*. Elle n'avait rien d'une vraie *refonte*, bien que les paradoxes se trouvassent bel et bien désamorcés. En effet, leur *effectivité* proprement mathématique de *contradictions formelles* n'avait désormais plus lieu d'être ; ce qui délimitait, par exclusion, une théorie dite « naïve » des ensembles qu'il s'agissait d'écarter. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre les remarquables efforts formels de Russell lui-même, de Peano, Zermelo ou

calcul des noms lesniewskien, appelé « ontologie », tout aussi original que son calcul des propositions, est le premier système qui s'appuie sur la protothétique. Le second système que celle-ci supporte et qui se fonde en même temps sur l'ontologie, porte le nom de « méréologie ». La méréologie est la théorie des touts et de leurs parties. D'où son nom. C'est la théorie lesniewskienne des ensembles », G. Kalinowski, « Autour des fondements philosophiques de l'ontologie de Lesniewski », p. 337, dans l'ouvrage collectif *Calculemos… Matemáticas y libertad : homenaje a Miguel Sánchez-Mazas*, coord. par Lorenzo Peña, Javier de Lorenzo, Javier Echeverría, 1996, p. 335-342.

Il est un autre point, absolument essentiel quant au système de Lesniewski, et auquel il convient de faire allusion, quitte à le reprendre dans d'ultérieurs travaux, tellement la portée de ses implications nous semble profonde, à savoir, le fait que la méréologie (dans sa formalisation logique), contrairement à la théorie des ensembles, ne comporte pas de métalogique propre. Il n'y a pas de métalogique en termes méréologiques, il n'y a pas – disons-le ainsi – de méta-méréologie *méréologique* (alors qu'il y a bel et bien une métalogique *ensembliste* de la théorie des ensembles).

[12] Sur ce point, et selon l'indication (cf. *art. cit*) de Kalinowski lui-même : *Stanislav Lesniewski, Sur les fondements de la mathématique. Fragments* (Discussions préalables, méréologie, ontologie), *traduit du polonais par Georges Kalinowski*, préface de Denis Miéville, Paris, Hermès, 1989, p. 47-52.

Fraenkel, mais aussi de Skolem – que l'on oublie souvent à ce sujet – pour ne pas parler d'autres axiomatisations possibles et consistantes qui étaient encore à venir.

Or, c'est justement *sur le terrain de la compréhension naïve* du concept d'ensemble et *face* à ce concept naïf que Lesniewski engage la discussion et développe une intuition qui sera à la base de sa formalisation de la méréologie. En un sens, la formalisation œuvrée par Lesniewski fait droit à une *intuition*, tout aussi naïve, opposée à l'intuition de l'ensemble *naïf*. Naïveté tout aussi intuitive mais autre. Au fond, Lesniewski ne fait que prendre la bifurcation s'écartant de la théorie des ensembles un peu plus en amont. Faisant fi du concept d'ensemble, il entamera une autre formalisation *depuis* le répondant, tout aussi naïf et intuitif, de l'« ensemble » naïvement compris. Il mettra ainsi en avant un autre concept qui se voudra – insistons sur ce point – *tout aussi naïf*, et qu'il lui arrivera de nommer, justement pour en souligner le caractère intuitif, « tas ».

En effet, Lesniewski déplace le caractère fondamental de la notion de « classe distributive » (équivalente de l'ensemble) au bénéfice de celle de « classe collective », ou « classe méréologique » (équivalente, *mutatis mutandis*, du tout concret méréologique ou du tout au sens strict, au sens du § 21 de la *3ème Recherche Logique*). La « classe distributive » n'est que l'ensemble regroupant les éléments qui correspondent à l'extension d'un nom. Elle est faite, pour le dire ainsi, d'éléments ontologiquement achevés, indépendants, nominalisés. En termes phénoménologiques : des éléments *visables* (et envisageables) comme *un* par *une* intention. Ainsi, la « classe distributive chaise », qui correspond à l'extension du mot « chaise », est formée par un ensemble dont les éléments sont tous ceux auxquels s'applique le mot « chaise », à savoir toutes les chaises (c'est-à-dire l'extension de l'intension « chaise »).

En revanche, les « éléments » de la « classe méréologique chaise » sont les « parties » de cette classe. La classe méréologique constitue elle-même ce tout. Elle n'est *rien d'autre que* ce tout lui-même, à savoir ce « tas » qu'est la chaise[13], et qui est fait, comme « tas », de l'« entassement » *non quelconque* des parties de la chaise. La classe collective ou méréologique n'est donc pas une réunion arbitraire mais un tout dont les parties intégrantes – pieds, siège, dossier – constituent, selon un agrégat non quelconque, le tas « chaise ». L'ensemble des « chaises » (comme éléments achevés et totalisés) pouvant, à leur tour, être réunis sous la classe

[13] Il ne s'agit de rien d'autre que du réalisme de Lesniewski. L'interprétation phénoménologique de la méréologie – surtout en régime de phénoménologie transcendantale – s'en écarte, bien évidemment, tout en gardant les acquis de cette critique de la notion d'« ensemble ».

distributive « chaise » et qui correspond à l'ensemble des chaises (i.e. l'« extension » de l'ensemble dont « chaise » nommerait l'intension).

On aura vite remarqué que l'exemple des parties de la chaise choisie aux fins d'illustrer intuitivement le concept de « classe méréologique » peut prêter à malentendu si, aux dépens du sens que l'on cherche à transmettre, on en reste à la littéralité des éléments mis en jeu. En fait, c'est la nuance d'arbitraire on non arbitraire reflétée dans la plus ou moins grande indépendance ontologique des éléments en question qui fait ici la différence. Dans le cas des « touts catégoriaux » (si nous reprenons le vocabulaire de la 3ème *Recherche Logique*), ici formellement équivalents à une « classe distributive », les parties sont, en tant que touts, préexistantes au tout (touts dont les parties sont des touts à part entière, pouvant, *ad libitum*, s'intégrer dans d'autres touts sans que leur sens change). Le rapport que ces touts (dans l'exemple : les chaises individuelles) entretiennent est *encore plus arbitraire*[14] que celui, relativement non arbitraire, des *Stücke* ou fragments, pour lesquels – comme par exemple dans le cas de la chaise – les parties, certes ontologiquement indépendantes, ne sont pas disposées n'*importe comment*, et ne sont pas non plus *quelconques*. En effet, si nous revenons à l'exemple de la chaise, il y a une raison, pour les parties, de leur être-ensemble, une raison qui est fondée, du moins partiellement, dans leur nature (leur nature de pieds, de dos et autres parties de la chaise), et qui fait qu'elles ne puissent pas être placées n'importe comment pour donner lieu au tout qu'est la chaise (i.e. à la classe méréologique constituée par les parties de la chaise). En revanche, le fait d'appartenir à un tout catégoriel donné se révèle, pour chacune des parties de ce tout, *absolument contingent*, sans aucun rapport avec la nature des parties, et ne tient qu'au fait même d'avoir été « mises ensemble ».

Il suffit, pour marquer encore plus la différence, de porter le sens d'être-partie à la limite, et c'est ainsi que l'on obtient, au-delà des touts morcelables dont les parties sont relativement non arbitraires, le concept de « rien que partie » ainsi que celui de « tout concret au sens strict ». Lisons Husserl à ce propos :

> En général, un tout, au sens plein et au sens propre, est une connexion déterminée par les genres inférieurs des « parties ». À chaque unité concrète appartient une loi. C'est d'après les différentes lois ou, en d'autres termes, d'après les différentes espèces de contenus qui doivent faire fonction de parties, que se déterminent des espèces différentes de touts. Le même contenu ne peut donc faire fonction arbitrairement tantôt de partie de telle espèce de touts, tantôt de partie de telle autre. L'être-partie et, plus exactement, l'être-partie-de-cette-

[14] Touts auxquels il n'est pas du tout essentiel d'être « parties » (il se trouve qu'elles le sont du fait d'avoir été rassemblées).

> espèce-déterminée (d'espèce métaphysique, physique, logique, ou relevant de toute autre distinction qu'on voudra) est fondé, dans la détermination générique pure des contenus dont il s'agit, selon des lois qui, au sens où nous l'entendons, sont des lois aprioriques ou des « lois d'essence »[15].

Ainsi, et pour le dire autrement, une classe méréologique est une entité dont les éléments pourraient, *à la limite*, ne pas être des entités à part entière, pouvant, en somme, *n'être que des* parties ou *rien que* parties. « Ne pouvoir être que partie » est une autre définition possible de « partie absolument dépendante ». La dépendance entre parties (maximale quand il y va de « rien que parties ») est à la base, comme on le sait, du concept rigoureux de *fondation* (qui est, à son tour, à la base du concept de tout au sens propre) :

> Par *tout* nous *entendons* un ensemble de contenus qui admettent une *fondation unitaire*, et cela sans le secours d'autres contenus. Nous nommerons parties les contenus d'un tel ensemble. L'expression d'unité de fondation veut dire que *chaque contenu est relié avec chaque autre, soit directement, soit indirectement, en vertu d'une fondation*[16].

Retenons qu'il ne faut bien évidement pas en rester, quant à la classe méréologique, à la représentation intuitive des parties (conformant le tout) de la chaise. Ce n'est qu'un exemple visant à transmettre cette nuance de non arbitraire et relative dépendance ontologique entre parties caractéristique des « classes méréologiques ». En effet, le caractère non arbitraire de certains morceaux ne fait pas d'eux, *stricto sensu*, des rien que parties. C'est comme si le caractère non-quelconque des rien que parties était doublé d'une clause ontologique : pour « être » et « être ce qu'elles sont », il faut nécessairement que les rien que parties *soient avec* d'autres rien que parties, assemblées avec elles de façon non quelconques : selon des lois de genre et d'espèce (dans le registre de l'intentionnalité, en connivence avec l'eidétique), ou selon des concrescences schématiques (dans les registres les plus archaïques de l'expérience). C'est là le fondement ultime – à double détente – de la variation eidétique ; et c'est ce qui fait que le caractère « non quelconque » de l'assemblage des unités de fondation (unités de concrescences dans lesquelles se réfléchissent les concrétudes comme rien que parties) soit beaucoup plus fort qu'il ne l'est dans le cas des « morceaux (*Stücke*) » « fondant » (au sens non strict) des unités sensibles (dont la chose pourrait être un exemple). *À rigoureusement parler*, « être partie absolument dépendante » ou « concrètement partie » ne

[15] Hua XIX/1, p. 289-290.
[16] Hua XIX/1, p. 275-276.

correspond pas au statut ontologique des parties de la chaise. Les rien que parties équivaudraient plutôt, pour un objet physique, à sa couleur *concrète*, à son extension *concrète*, à sa forme *concrète*, c'est-à-dire à des « éléments » que l'on ne peut même pas morceler dans la mesure où ils n'ont, pour eux-mêmes, aucune consistance ontologique : ainsi, jamais ne verra-t-on une couleur concrète toute seule (elle a besoin d'être étendue pour être couleur), ni ne verra-t-on une étendue concrète (qui ne soit colorée). Husserl s'en explique ainsi :

> La coloration de ce papier est un moment dépendant de celui-ci ; elle n'est pas seulement une partie en fait, mais, par son essence, *en vertu de son espèce pure, elle est prédestinée à être une partie ;* car une coloration prise *en général* et *purement comme telle* ne peut exister que comme moment dans une chose colorée. Pour les objets indépendants, une telle loi d'essence manque : ils peuvent se ranger dans des touts plus vastes, mais ce n'est pas là pour eux une nécessité[17].

Rappelons, par ailleurs, que les concepts de tout et de partie appartiennent à l'ontologie formelle et peuvent, bien entendu, s'appliquer à d'autres « objets » au-delà des exemples monopolisant la 3ème *Recherche*, à savoir, ceux qui relèvent des choses physiques ou, parfois, des sons (comme le faisait C. Stumpf dans sa *Tonpsychologie*)[18]. C'est ainsi que la 4ème *Recherche* témoigne, par exemple, de l'application de la méréologie aux significations, visant à conformer une « grammaire pure logique » dont l'armature formelle est indiscutablement méréologique. La 5ème *Recherche* connaît l'application de la méréologie aux vécus, et la 6ème, pourrait-on dire, à l'enchaînement des visées intentionnelles et leurs possibles unités de fondation, étagées en termes d'actes de plus en plus complexes (avec ou sans remplissement ; ce qui, dans les *Ideen I*, donnera les « syntaxes de conscience »[19]).

Dans le cas des « rien que parties » conformant un vécu, on dénommerait, par exemple (pour reprendre les termes de la 5ème *Recherche*), de la matière intentionnelle, du sens d'appréhension, de la qualité intentionnelle, du contenu sensible. Ces « parties » du vécu sont des rien que parties, des parties au sens propre constituant des touts au sens propre.

---

[17] Hua XIX/1, p. 244.

[18] « J'ai déjà mentionné dans la Recherche précédente que cette différence, apparue tout d'abord dans le domaine de la psychologie descriptive des données sensorielles, peut être conçue comme un cas particulier d'une différence générale. Elle s'étend alors au-delà de la sphère des contenus de conscience et devient une différence de la plus haute importance théorique dans le domaine des *objets en général* », Hua XIX/1, p. 227.

[19] Sur ce point, *cf*. Carlos Lobo, « Pour introduire à une phénoménologie des syntaxes de conscience », *Annales de phénoménologie*, nº 9/2010.

Husserl fait certes un usage massif et, pour la plupart, opératoire, des acquis formels (i.e. de l'ontologie formelle) de la 3ème *Recherche* sur le terrain[20], concret, des analyses de la 5ème *Recherche*.

Si l'on se place à nouveau sur le terrain de la naïveté, c'est *comme si* les éléments d'une classe méréologique étaient ontologiquement[21] plus fondamentaux que les éléments d'une classe distributive et, corrélativement, *comme si* la classe méréologique elle-même se résorbait complètement dans ses « éléments » ou « parties », *comme si* elle *n*'était *que* ces parties, alors que, dans l'idée naïve d'ensemble, il y a comme une sorte de *déhiscence claire, voire d'écart abstrait* de l'ensemble par rapport à ces éléments, ce point étant *naïvement* attesté, ne serait-ce que par la seule *possibilité* de l'ensemble vide. Qu'est-ce à dire ? En quoi la possibilité (ou l'impossibilité) de l'ensemble vide serait-elle révélatrice d'une certaine manière de phénoménologiser usant (ou abusant) de la déhiscence ou de l'écart phénoménologisant ?

ENSEMBLE VIDE ET DÉHISCENCE ABSTRAITE. *FUNDIERUNG* ET DÉHISCENCE CONCRÈTE

En effet, les différences entre la méréologie (du moins selon certaines versions) et la théorie des ensembles deviennent particulièrement prégnantes à la lumière de la problématique de l'ensemble vide, décidément l'une des pommes de discorde entre ces deux approches. Tout le problème vient du fait, intuitif (et axiomatiquement consigné) qu'une classe méréologique est *nécessairement* faite de parties. S'il n'y a pas de parties, il n'y a pas d'entité-« classe ». Autrement dit, et pour l'exprimer de façon encore plus intuitive : il n'y a pas de « tas » sans « parties » entassées. Or, cet aspect de la méréologie devient particulièrement prégnant quant à la question de la « classe vide », inexistante car absurde en tant que « classe » du point de vue de la méréologie. Tout « tout » se doit d'avoir des parties (car il se *fonde comme tout* de et par ses parties). Le « tout » minimal est fait de parties qui ne sont plus elles-mêmes des touts, qui ne peuvent être *que* parties, et sont donc des parties absolument dépendantes. Ce

[20] Terrain qui est celui de la région conscience, opposée au monde, et qui deviendra, dans les *Ideen I*, l'*Urregion* conscience (transcendantale) « contenant » noématiquement le monde (malgré les paradoxes qui découlent de ce remarquable tour de force).

[21] Ce qui se clarifiera par la suite. En tout cas, on ne suit pas ici l'interprétation de G. Kalinowski. D'ailleurs, notre but n'est pas de fournir une interprétation fidèle de Lesniewski, mais d'en montrer les possibles implications phénoménologiques, voire architectoniques.

« tout minimal » est, pour ainsi dire, le tout le plus *intense* comme tout : sorte de *rien que « tout »* fort en concrétude, en intensité, fort de (n)'être « fait » (que) de *rien que « parties »*.

Récapitulons : pour les classes méréologiques, le réquisit de réduction – sans déhiscence abstraite[22] – de tout « tout » à ses « parties » fait qu'une classe méréologique sans « parties » ne soit *plus du tout une classe*. Une classe méréologique sans éléments – un supposé équivalent de l'ensemble vide – est littéralement *intenable* : elle ne *tient* pas, elle implose, elle n'a pas d'assises sur lesquelles elle pourrait « faire » ou « former » un tout, « se rassembler » en ensemble de ses parties ; ou bien, pour le dire autrement, se rassembler selon le strict *minimum de déhiscence*[23] qui assurerait sa relative « identité de tout », ce minimum d'excès, voire d'émergence ou de nouveauté, face à ses « parties », cela même que Husserl appelait « unité de fondation » ou « fondation unitaire ».

---

[22] On ne peut pas encore complètement clarifier cet aspect bien qu'on l'ait avancé à plusieurs reprises. Nous faisons un pas de plus dans la précision des enjeux (pour la suite du texte et le concept que nous essayons d'y avancer) dans la note suivante.

[23] Il y a, en un sens, une « bonne » et une « mauvaise » déhiscence ; cependant impossibles à préciser *a priori* : autrement dit, l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante devra toujours attendre son conséquent. C'est en cela qu'il ne peut pas y avoir de théorie transcendantale de la méthode *a priori*. La distinction que l'on ose entre déhiscence « abstraite » et déhiscence « concrète » est en strict rapport avec le concept de fondation, sur lequel il faudra revenir, mais aussi sur le traitement épiméréologique du phénoménologiser, que l'on abordera dans ce travail quand il faudra introduire le concept de « spectre phénoménologisant ». Disons que la seule déhiscence tenable est celle qui s'appuie sur la concrescence. Or que signifie s'appuyer en contre-mouvement (ou, plutôt, appuyer un contre-mouvement) ? Toute autre déhiscence est *désincarnée* ; or ce problème appartient au volet de la « théorie transcendantale de la méthode » et n'est donc pas à confondre avec la question qui est ici en jeu, propre à la théorie transcendantale des éléments, et qui est celle du concept de fondation. Les deux problèmes, appartenant à des volets différents, situés sur des vecteurs distincts, sont, pourtant, presque confondus, et même apparaissent comme superposés. C'est dire à quel point des cellules architectoniques minimales sont au plus profond de la petite monnaie phénoménologique. C'est ce à quoi on faisait allusion dans « Concrétudes en concrescences. Prolégomènes à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique », *art. cit.*, avec le caractère intrinsèquement composite de la « phénoménalisation » ou, si l'on veut, du phénomène comme réduit à sa « phénoménalisation » : il y a toujours une frange de « phénoménologisation », fût-elle – il est d'ailleurs ainsi la plupart des fois – anonyme (de l'ordre de l'anonymat phénoménologisant, à ne pas confondre – surtout pas ici, ce qui serait catastrophique – avec l'anonymat transcendantal). Évidemment, c'est le concept d'anonymat phénoménologisant, mis en place par Fink dans sa *VI*^{ème} *Méditation Cartésienne*, qui fait du phénoménologiser bien plus qu'une simple scientifisation (ce n'est là qu'un aspect du phénoménologiser, celui de la dite « *Verwissenschaftlichung* ») et bien plus qu'une simple mise en architectonique. Le phénoménologiser a, en un sens, partie liée avec et dans la phénoménalisation comme phénoménologiser *anonyme*.

Si nous nous plaçons à nouveau, et même résolument, sur le terrain de la naïveté, c'est *comme si* l'entité naïve « ensemble » pouvait *survivre*, selon les présupposés naïfs (non complètement manifestes dans des axiomes) qui sont les siens à une sorte de variation eidétique qui consisterait en la suppression radicale de tous ses éléments, alors que l'entité naïve « tas » *ne supporterait pas* la radicalité d'une telle variation eidétique et disparaîtrait aussi – imploserait – *avec* la disparition de ses éléments. Il s'agirait là, en fait, et en écho au problème du réductionnisme, d'une *fausse* radicalité (et d'une variation faussement radicale[24]). Gian-Carlo Rota en donne, dans le texte « *Fundierung* »[25], un traitement splendide. Il a le mérite de voir le rapport profond entre le réductionnisme et une mécompréhension du concept husserlien de *Fundierung*. Selon nous, il touche formellement au fond de ce problème (qu'il faut d'abord avoir cerné *formellement* pour pouvoir vraiment en saisir le fond). Il y touche en l'abordant en termes méréologiques – même s'il ne parle, *explicitement*, que de *Fundierung* – et ce, justement, par opposition aux termes ensemblistes. Il s'exprime dans ces termes :

> Le langage dépouillé de la théorie des ensembles, où les ensembles sont les uniques objets de discours permis et où l'inclusion et l'appartenance sont les uniques relations possibles entre les ensembles, a donné une arme aux réductionnistes[26].

La « vérité » du réductionnisme est, en un sens, le résultat, faussement concluant, d'une variation faussement radicale. La méréologie, sans être déjà et pour elle-même phénoménologie, a le mérite de parer, du dedans de sa formalisation, à ce genre de déhiscences abstraites, seules à même de préparer[27] le champ de l'expérience à ces variations faussement radicales.

Bien entendu, nous sautons ici, d'une façon extrêmement problématique, d'un terrain à un autre. Ces passages ne sont bien entendu pas à prendre au premier degré, un peu comme cela pourrait être le cas chez Badiou, pour qui la théorie des ensembles – nous l'avons déjà évoqué, mais il n'est pas inutile, ici, de le rappeler – est l'onto-*logie*, à savoir, ce que la pensée peut dire – et penser – sur l'être en tant qu'être. Les opérateurs ensemblistes

---

[24] Nous projetons de consacrer, prochainement, un autre travail à l'étude de ces cas de fausses variations eidétiques, sautant, pour ainsi dire, et de façon indue, des crans (méréologiques et architectoniques) d'expérience.

[25] Permettons-nous de faire encore une fois référence à l'article fort intéressant « *Fundierung* », repris dans Gian-Carlo Rota, *Phénoménologie discrète. Écrits sur les mathématiques, la science et le langage*, *op. cit.*

[26] Gian-Carlo Rota, *Phénoménologie discrète*, *op. cit.*, p. 33.

[27] Voilà, encore une fois, la confirmation, par voie négative, de l'effectivité de la kinesthèse phénoménologisante.

d'appartenance et d'inclusion sont responsables de l'achoppement des différences entre ce que Rota appelle « fonction » et ce qu'il nomme « facticité ». Cette fausse variation, *faussement concluante*, a donc partie liée et avec l'usage des opérateurs ensemblistes et avec l'ontologie implicite de l'attitude naturelle. Rota s'exprime dans ces termes :

> La *Fundierung* est une relation logique primitive, irréductible à une quelconque relation plus simple, telle, par exemple, celle entre deux étants matériels. La confusion de la fonction avec la facticité dans une relation de *Fundierung* est un exemple de réductionnisme […]. La facticité est le support indépendant (*selbstständig*) qui obscurcit la fonction qu'elle fonde. Mais, si nous éliminons la facticité, la fonction aussi disparaîtra avec elle[28].

L'élimination de la facticité entraîne l'élimination de la fonction (« contenue » dans la facticité). Or cette opération de variation eidétique n'est possible que *depuis* une sorte de déhiscence abstraite, celle d'un phénoménologiser hors de ses gonds[29].

Reste à oser, ici, une reformulation *du point de vue* de la théorie transcendantale de la méthode. Il y a fort à parier que de telles variations faussement radicales ne sont possibles – dans leur faux-semblant de vérité, voire de radicalité – que depuis la « mauvaise » déhiscence – *non « concrète » comme déhiscence* – que procure le pseudo-levier des termes ensemblistes[30]. Cette déhiscence non « concrète » est cela même qui constitue, pour parler comme Fink, l'« anonymat phénoménologisant » *corrélatif* – par kinesthèse phénoménologisante – de cette fausse variation, à savoir, l'opérativité phénoménologisante – anonyme – qui permet une telle variation (trompeuse et tricheuse, « faussement concluante » avions-nous dit). Ce n'est qu'à la faveur d'une déhiscence non phénoménologique, voire désincarnée du côté de son antécédent[31] de la kinesthèse phénoménologisante, que nous pouvons retrouver, du côté du conséquent[32], l'*aisance* indue et excessive permettant la mise en place de cette variation comme (*la*) variation *apparemment (la plus) radicale*.

---

[28] Gian-Carlo Rota, *Phénoménologie discrète*, *op. cit.*, p. 30-31.

[29] On peut consulter sur ce point notre travail « Concrescences en souffrance et méréologie de la mise en suspens », art. cit., notamment le point III, p. 292-295.

[30] Rappelons ce passage de Husserl, au tout début de la 3ème *Recherche Logique*, auquel nous faisons, ici, implicitement référence avec le terme de « levier (*Hebel*) » : « Nous ne devons pas laisser sans examen les concepts difficiles avec lesquels nous *opérons* dans la recherche d'une élucidation de la connaissance et qui doivent dans cette recherche nous servir en quelque sorte de *levier* [nous soulignons] », Hua XIX/1, p. 228.

[31] Celui du moi phénoménologisant.

[32] Celui de la phénoménalisation.

Si l'on en revient à la question de la classe vide pour y oser une autre ouverture, remarquons que si tant est que le vide soit encore à penser en méréologie, il ne pourra désormais plus l'être sous l'espèce (simple et méréologiquement absurde, littéralement intenable) de l'ensemble vide. Les rapports proprement phénoménologiques que Rota appelait de ses vœux[33] impliquent (selon cette implication *sui generis* entre antécédent et conséquent propres de la kinesthèse phénoménologisante), comme on le verra par la suite, une autre comparution du rien, non pas *intra-méréologique* (ce qui semble impossible pour les raisons déjà évoquées), i.e. *au sein* du tout concret, mais, *auprès* de celui-ci – « *dabei* » dirait Fink – selon ce que l'on commence à cerner comme déhiscence « concrète » ou déhiscence tenable[34] et, partant, *conséquente*, c'est-à-dire, résistant à l'indétermination du champ des concrétudes en concrescence.

[33] *Cf. supra* la première des citations de Rota.

[34] On s'est suffisamment étendu sur cette question difficile que l'on pourrait formuler ainsi : quel est le rapport entre le moi phénoménologisant et la vie transcendantale ? Quel est le statut méréologique de la *Spaltung* phénoménologisante dans sa différence avec les différences internes aux concrescences transcendantales et, au premier chef, avec celle de l'*Abgrund des Sinnes* entre la vie constituante et le constitué dont nous parle Husserl dans les *Ideen I* ? Dans un autre texte, « Anatomía del quehacer mereologizante (II). El papel de los todos categoriales en la manifestación de relaciones de dependencia e independencia en el campo mereológico », *Eikasia*, n° 47, 2013, p. 227-242, nous avions avancé une sorte de position intermédiaire entre, d'une part, les rapports que le philosophe espagnol Gustavo Bueno appelle « diamériques » et, de l'autre, ceux qu'il nomme « métamériques ». Puisque le texte était écrit en espagnol, on reprend, en reformulant, une partie de sa note 12, considérant qu'elle peut être pertinente pour les développements qui suivent : quant à cette différence entre phénoménologiser et vie transcendantale – autour de la *Spaltung* phénoménologisante, qui n'est pas à confondre avec l'*Abgrund des Sinnes* – on y avançait qu'il ne s'agissait donc *ni* d'une différence diamérique, *ni* d'une différence métamérique. Il s'agirait plutôt – disait-on – d'une différence *en imminence de* devenir métamérique – sans pour autant cesser dans sa « vertu » diamérique – portant ainsi à manifestation (justement *de par* cette imminence) les lois de corrélation entre subjectivité constituante et monde constitué. Quant à cette toute dernière corrélation (i.e. la corrélation de constitution, ou bien le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante), le rapport entre parties qui s'y joue est, néanmoins, nettement diamérique. Ainsi, sont enveloppés en elle les « différents genres de matérialité » – pour reprendre les termes de G. Bueno – inséparables et irréductibles, donc, dans un rapport de concrescence (nuance d'*inséparabilité*) qui *n'est pas* fusion ni confusion (nuance d'*irréductibilité*). Il est propre à l'attitude naturelle de brouiller ce diamérisme (à la faveur de rapports métamériques entre parties), tout comme le propre de la phénoménologie postérieure à Husserl aura été d'y chercher des rapports que Brentano nommait une « dépendance unidirectionnelle » ou « unilatérale ». Merleau-Ponty et M. Henry représentent des cas, certes opposés, de ce même forçage. Chez Merleau-Ponty, la rupture de la diamétricité se fait depuis la partie « monde », alors que chez M. Henry elle se fait depuis la partie « subjectivité transcendantale ». Dans les deux cas, l'imminence de métamétricité propre au *Dabeisein* phénoménologisant est *transcendantalement noyautée* : par la Vie chez Henry, par le Monde chez Merleau-Ponty (et par la méontique de l'esprit absolu chez Fink : la différence du phénoménologiser

Or, il y a fort à parier que cette « concrétion » de la déhiscence *concrète* ne sera justement pas concrète au sens premier de concrétion, celui de la théorie transcendantale des éléments (le conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) mais au sens, second, de la théorie transcendantale de la méthode (correspondant à l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante). Ainsi, dès lors que l'on parle de déhiscence « concrète », ces guillemets seraient plutôt des guillemets architectoniques (et pas proprement phénoménologiques ou transcendantaux). Au fond, ce « rien » épi- ou para-méréologique, n'est que le « *Dabeisein* », l'être *auprès*, propre de la « para-concrescence » arborée par le « moi phénoménologisant ». Méréologiquement parlant, il s'agit de cette étrange « partie »-à-part qu'est l'à-*part* phénoménologisant. Étrange partie-à-part qui ferait « concrescence » au second degré, selon la façon de s'en exempter au premier. Et tout tient donc, sans doute, dans la *façon* – il y aurait une façon « concrète » – de s'en exempter.

L'IMPLOSION MÉRÉOLOGIQUE DE L'ENSEMBLE UNITAIRE

Essayons d'extraire d'autres conséquences du tour de force accompli depuis la formalisation de l'intuition méréologique (la vague intuition des rien que parties qui gît à la base de toute axiomatisation méréologique). Notons que, outre l'impossibilité d'une classe méréologique vide, ces touts basiques que S. Lesniewski nommait des « tas » *ne peuvent pas non plus*, en toute rigueur, contenir *une seule* partie, si cette partie est une rien que partie (tout comme, à l'opposé, les emboîtements à l'infini demeurent impossibles). Le tas vide (i.e. l'équivalent méréologique de l'ensemble vide) est certes – avait-on dit – un absurde, car il ne peut y avoir de fondation sans parties fondantes. Absurde que la perspective ensembliste promeut, prétend ou statue sous l'espèce de l'ensemble vide. Mais, à bien y réfléchir, il est *tout aussi absurde*, méréologiquement parlant, de supposer un tout qui ne contiendrait qu'*une seule* partie : si ledit tout ne contient qu'une partie, alors cette partie serait déjà, à elle seule, le tout en question, elle ne serait donc pas, et ce en aucun cas, une *rien que* partie. Il n'y aurait pas besoin de multiplier de façon inféconde les écarts (entre « tout » et « partie » une, au singulier) et les entités[35]. Une classe méréologique faite d'un seul élément *serait* cet élément lui-même. Toute supposée déhiscence de la classe par

d'avec la méontique du transcendantal étant, *a limine*, transcendantalement résorbée ; par exemple dans le mouvement de l'Histoire transcendantale).

[35] Encore une fois : les emboîtements à l'infini, matrice des paradoxes ensemblistes, sont axiomatiquement et « *définitionnellement* » court-circuités en méréologie, et ce d'une façon bien plus radicale qu'ils ne le sont au sein de la théorie des types de Russell.

rapport à l'élément imploserait complètement sur l'élément dont elle est le « tas » : le tas *se réduirait* à l'élément ; il se confondrait, tout simplement, avec l'élément. C'est dans ce sens que Husserl, faisant la différence entre vérités *a priori* synthétiques et vérités *a priori* analytiques, cite, au rang de ces dernières, des « généralités analytiques pures » telles que : « un tout ne peut exister sans parties[36] ».

Ce que Husserl tente d'emblée d'éviter, axiomatiquement, est justement la possibilité d'un tout radicalement indécomposable en parties, donc radicalement non analysable et, partant, absolument indétectable eidétiquement et schématiquement. Peut-être est-ce là une caractérisation méréologique limite de ce que Richir appelle parfois l'« un » comme « trou noir » où imploserait le phénoménologique. Cependant, la formulation négative qu'en donne Husserl, « un tout ne peut exister sans parties », peut bien évidemment aussi être comprise comme contenant un corollaire, premièrement, sur l'inexistence de l'ensemble vide (si l'on prend « ensemble » au sens méréologique de « tout ») et, deuxièmement, sur l'inexistence d'un supposé tout fait « d'une seule » partie. Il y a donc, implicitement, et quant aux (concrétudes comme) rien que parties, une exigence de pluralité déjà inscrite au registre même de la formalisation méréologique. En d'autres mots : *seule la pluralité permet la fondation*. C'est dire à quel point le concept phénoménologique de *Fundierung* introduit une vraie révolution conceptuelle par rapport à toute fondation métaphysique unitaire.

En effet, ce n'est qu'à la faveur d'une coalescence entre (deux ou) plusieurs parties (au sens strict) qu'un tout peut être *fondé*. Ce n'est donc qu'à la faveur d'une concrescence entre (deux ou) plusieurs parties qu'il y a lieu de parler d'un *écart concret* (mais *non concrescent*[37]) entre le « tout » de la concrescence (formalisant tant bien que mal les corrélations de concrescence transcendantale en phénoménologie) et ses « rien que parties » (elles-mêmes en *écart de concrescence* entre elles). Tout autre écart *non concrescent* avec les parties en concrescence ne serait pas un vrai écart (non concrescent) dans l'écart (de concrescence) mais un écart (certes et *a fortiori* non concrescent) *abstrait*, un écart (certes non schématique[38]) qui sort *des gonds de tout schématisme* et, partant, de toute vraie vivacité phénoménologique : écart non fécond ou faussement fécond, voire faussement concluant (cf. *supra*).

---

[36] Hua XIX/1, p. 257.

[37] Sans quoi le phénoménologiser viendrait s'écraser, s'abîmer dans la phénoménalisation. La *Spaltung* phénoménologisante, avions-nous dit dans une note précédente, se trouverait « transcendentalement noyautée ».

[38] Non schématique et « an-harmonique », pour reprendre les termes de Richir. Cf. *Variations sur le sublime et le soi*, J. Millon, Grenoble, 2010.

Ce sont là, *mutatis mutandis*, et pour revenir au terrain formel, le genre d'*écarts abstraits* entre touts et parties qui sont bel et bien en jeu dans les rapports d'inclusion de sous-ensembles dans d'autres ensembles et d'appartenance d'éléments à un ensemble ; et c'est à cette déhiscence abstraite que l'on donne libre cours dès lors que l'on admet[39] qu'un ensemble peut être « identifié » comme ensemble même à ne contenir qu'un seul élément (voire aucun, cas de l'ensemble vide). Ce sont là les cas de figure que Lesniewski, dans le génie logique qui fut le sien, dénoncera toute sa vie durant, essayant de démasquer les intuitions de fond à la base de la théorie des ensembles. Ces intuitions se révèlent être à la source des paradoxes ensemblistes que l'on connaît.

Avant de faire des pas ultérieurs en direction du concept de « spectre phénoménologisant », récapitulons l'apport de Lesniewski et de la méréologie. Introduire une théorie des types (Russell) ou bien l'axiome de choix (dans l'axiomatisation de Zermelo-Fraenkel) ne fait que négliger le fond du problème, le génie de Lesniewski ayant été de ne pas penser touts et parties comme éléments indépendants[40] et identifiables par eux-mêmes (comme c'est le cas pour l'« ensemble (d'éléments et/ou de sous-ensembles) », ou pour les « éléments (d'un ensemble) »), mais justement comme « éléments » ontologiquement inter-dépendants, comme rien que parties et touts – ou « tas » – fondés *rien que* sur leurs (rien que) parties, ne se tenant *que de* la concrescence de leurs rien que parties.

Autrement dit, le génie de Lesniewski fut de placer l'*identification* et l'*entité* des classes dites « méréologiques » *sous réserve de concrescence*. C'est justement cette réserve qui coupait court, d'emblée, à toute méta-méréologie et, partant, à toute supposée version méréologique – en fait radiée d'avance – des paradoxes ensemblistes.

MULTIPLICITÉS ONTOLOGIQUES, PLURALITÉS PHÉNOMÉNOLOGIQUES ET SPECTRE PHÉNOMÉNOLOGISANT

Au fond, l'un des tours de force les plus remarquables réussis par Husserl par rapport à ce que nous pourrions nommer l'« ontologie » au sens classique du terme, aura été de montrer, au fil de ses analyses, mais de façon tout implicite et opératoire, que ce qui se donne avec l'apparence de

[39] Avec les résultats catastrophiques que l'on connaît ; le réductionnisme physicaliste n'en étant qu'un parmi d'autres.

[40] Si ce n'est, justement, dans des cas de figure dérivés, comme celui des « touts catégoriels ».

l'élémentaire ou de l'élément, voire avec la simplicité de l'unité ou de ce qui peut être *compté pour un* demeure, la plupart des fois, *phénoménologiquement* bien plus *dérivé*, bien moins originaire que la pluralité elle-même dont il est issu.

Autrement dit, du point de vue phénoménologique, l'apparente simplicité ontologique cache une complexité phénoménologique constituante (cachée sous l'anonymat transcendantal) à laquelle s'ajoute une autre complexité, moins connue, qui est précisément celle que nous tentons de mettre en lumière dans cet écrit, à savoir, une complexité phénoménologisante (cachée sous l'anonymat phénoménologisant).

Gageons tout de suite que la simplicité (en théorie transcendantale des éléments) se fait (se phénoménalise) au prix d'une complexité phénoménologisante inapparente et à la faveur de trajets phénoménologisants accomplis, pour la plupart, dans l'anonymat. Or c'est cet anonymat phénoménologisant qu'il s'agit de réveiller pour manifester le « spectre phénoménologisant » afférant, dans le cas qui nous occupe, à la simplicité ontologique de l'élémentaire, de l'unité. Pour tout élément de la théorie transcendantale des éléments, il est possible de déceler le halo phénoménologisant qui en assure la phénoménalisation. Il en va de même pour la manifestation de l'élémentaire ou du simple en tant que tel.

Avançons, pour les besoins de l'exposé, et quitte à devoir nous en expliquer par la suite, qu'on appellera « spectre phénoménologisant » d'un « élément » (« élément » utilisé ici de façon parfaitement neutre) *l'ensemble des trajectoires phénoménologisantes (avec leur anatomie méréologique) par où ou en vertu desquelles ledit « élément » se phénoménalise*[41].

[41] Le spectre phénoménologisant d'un élément n'est pas à confondre avec ce que l'on pourrait appeler « la spectralité ou le halo architectonique » d'un élément. Tous deux se situent sur des vecteurs différents. Le spectre phénoménologisant d'un élément se situe sur le vecteur de la théorie transcendantale de la méthode (et fait partie de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) alors que le « spectre architectonique » d'un élément se situe sur le vecteur de la théorie transcendantale des éléments (il est donc de l'ordre du conséquent de la kinesthèse phénoménologisante). Le halo architectonique d'un élément embrasse plusieurs registres, notamment sa « base phénoménologique » et conteste donc qu'un sens soit isolé (par une transposition architectonique doublée d'une effraction de la base phénoménologique dont l'élément en question serait issu). C'est ce spectre architectonique qui est révélé par la « réduction architectonique » mise en place Marc Richir. Il s'agit, par là, de resituer architectoniquement un sens (affichant une fausse autonomie). Sa mise en perspective architectonique révèle les divers registres (y compris sa base phénoménologique) sur lesquels il « mord ». Marc Richir s'exprime ainsi dans les lignes finales de *L'expérience du penser* au sujet de la philosophie et des sens qu'elle véhicule : « Si la réduction architectonique arrive à mieux situer la philosophie dans ce qui fut son 'lieu propre', ce n'est pas pour dire qu'il faut désormais la laisser là où elle aurait été censée s'achever, mais c'est, depuis 'l'analyse spectrale' de sa langue que rend

Depuis la théorie transcendantale de la méthode, le problème analytique qui se pose est celui de l'anatomie méréologique des trajectoires phénoménologisantes par où se phénoménalise un « élément ». Cet « élément » (au sens large) peut être « un » élément (au sens strict d'élément unitaire, que l'on peut compter pour un, susceptible d'appartenir, à lui seul, à un ensemble) ou bien une rien que partie (« élément » sans aucune consistance ontologique, incapable de saturer à lui seul un tout). Or – et c'est là notre pari – cette différence est non seulement traitable (quand elle l'est) au niveau de la théorie transcendantale des éléments, mais aussi traitable et décelable du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode, et ce, justement, à l'aune du « spectre phénoménologisant » auquel on a, à chaque fois, affaire. En outre, les oppositions et lignes de partage que la prise en compte du spectre phénoménologisant d'un « élément » permet de mettre au jour sont *tout autres* que les oppositions striant le champ philosophique (depuis l'institution symbolique de la philosophie) ; et c'est en cela que l'introduction du concept de spectre phénoménologisant cherche à faire droit à la spécificité de la phénoménologie.

En effet, les lignes de partage ne sont pas celles que l'on attendait. Elles ne correspondent tout simplement pas à celles qui sont visibles à la lumière de la théorie transcendantale des éléments. C'est ainsi que, eu égard à la spécificité des concrétudes phénoménologiques, il ne s'agit pas d'opposer – ce sont là des choses bien connues – la pluralité phénoménologique à l'unité des significations constituées (et apparaissant comme *unes* dans l'attitude naturelle) comme il a été dit tant et plus, et à juste titre. Cela supposerait de reprendre une chose bien connue de façon inutilement alambiquée, et qui ne dirait rien d'essentiellement nouveau. Ce n'est pas l'opposition entre la pluralité du registre fondateur[42] et l'unité du fondé que l'on vise, mais *une autre opposition*, dont la ligne de partage est ailleurs, bien qu'elle ne soit certes pas sans rapport avec cette opposition, bien connue, que nous venons d'évoquer (mais c'est là une autre question dont on ne peut pas traiter ici).

L'opposition, en un sens plus profonde, opératoire chez Husserl, et vers laquelle nous essayons de pointer, relève, quant à elle, et ce au premier chef, du *phénoménologiser* (anonyme ou pas), et se rapporte à l'anatomie méréologique des trajets phénoménologisants, à l'anatomie des trajets du

précisément possible la réduction architectonique, pour en démultiplier l'exercice selon chacune de ses couleurs », *L'expérience du penser*, Millon, Grenoble, 1998, p. 470.

[42] Ni même de sa base phénoménologique, avant ou après transposition architectonique. La problématique richirienne se tient, sur ce point, sur la théorie transcendantale des éléments alors que, comme on le verra, on essaye de se situer sur le terrain de la théorie transcendantale de la méthode.

Dabeisein phénoménologisant comme tel, à la façon dont l'opérativité phénoménologisante se tient *auprès de* ses objets : c'est précisément la morphologie de cette « façon » d'être auprès d'eux qui en constitue le halo ou le spectre phénoménologisant.

C'est justement sur des différences de spectralité phénoménologisante que l'on situera la ligne de partage entre simplicité ontologique et pluralité phénoménologique ; mais aussi, comme on le verra, la ligne de partage entre multiplicité ontologique et pluralité phénoménologique ; ligne de partage invisible de façon directe et à la lumière de la théorie transcendantale des éléments, mais qui apparaît au grand jour depuis la théorie transcendantale de la méthode, et dès lors que l'on prend en considération ce crible ou révélateur qu'est le « spectre phénoménologisant » des « éléments » en question. En l'occurrence : les spectres phénoménologisants *requis* par la phénoménalisation d'une pluralité phénoménologique d'un côté, et par une multiplicité ou pluralité ontologique de l'autre.

Osons avancer un résultat pour le moins surprenant : au regard de la théorie transcendantale de la méthode (et de la spectralité phénoménologisante), pluralité ontologique et simplicité ontologique sont parfaitement équivalentes.

En effet, ce que nous venons d'énoncer (et d'avancer) ne détient sa vraie force que d'une nuance supplémentaire, à savoir, que les *pluralités* phénoménologiques que Husserl suivait à la trace avec son génie ne sont pas faites d'éléments (au sens strict) mais de ce genre d'« éléments » tout à fait particuliers que sont les *concrétudes*, par ailleurs méréologiquement approchables précisément comme « rien que parties » (avec les précautions méthodologiques que l'on sait). Or, si l'on ne se saisit pas du sens profond (i.e. de la nécessité profonde, méréologiquement ancrée) du pluralisme phénoménologique (qui n'est donc justement pas fait *d'éléments-uns* posables mais de rien que parties *moins qu'unes ou même pas unes*), rien ne nous empêcherait d'interpréter Husserl comme un simple détenteur d'une *ontologie* pluraliste. La nouveauté radicale de la phénoménologie ainsi que l'aspect que nous essayons, ici, de déceler, passeraient désormais à la trappe.

Effectivement, la phénoménologie – disait-on – n'est pas un simple pluralisme ontologique. Cependant, la négation serait ici, comme disent les linguistes, un cas de « négation métalinguistique ». Autrement dit, nier que la phénoménologie soit un simple pluralisme ontologique n'enjoint pas à la considérer *ipso facto* comme un monisme ontologique. Nous opposons, ici, une négation métalinguistique à l'alternative comme telle, ce qui, de surcroît, désactive le tiers exclu ou, plutôt, l'exclusion du tiers.

C'est à penser le rapport entre une pluralité et l'*anatomie méréologique des trajets phénoménologisants* qui s'y rapportent (et en permettent la phénoménalisation) qu'il nous sera donné de comprendre le propre de l'une ou l'autre pluralité (ontologique ou – ici la disjonction est exclusive – phénoménologique), et de comprendre la *subtilité* de l'écart phénoménologisant (depuis lequel il nous est donné de « méréologiser ») et, dès lors, de situer la phénoménologie comme il se doit : non pas simplement à l'opposé d'une ontologie moniste mais, bien avant (et bien plus profondément), *en deçà* de toute ontologie et de toute position (qu'elle soit moniste ou pluraliste). À vrai dire, cette différence est due à la *spécificité de l'anatomie méréologique des trajectoires phénoménologisantes propres à cette nouveauté radicale dans l'histoire de la pensée (et de la culture en général) nommée « phénoménologie » et apportée par l'individu Edmund Husserl.* La phénoménologie – c'est là notre profonde conviction – n'est pas un *chapitre de plus* dans l'histoire de la philosophie (ce qui, par ailleurs, n'est pas en contradiction avec le fait que l'on puisse déceler des amorces de phénoménologie chez des penseurs antérieurs).

Que cet *en deçà* de toute ontologie ne puisse se présenter que comme pluralisme (des rien que parties) fait de ce pluralisme quelque chose qui doit être soigneusement distingué de toute option ontologique simple. En effet, on a vu clairement, à la lumière de notre détour par Lesniewski, qu'il ne peut pas y avoir de « monisme » des rien que parties : une classe méréologique contenant une seule partie (au sens strict d'une rien que partie) *n'est pas* une classe méréologique ; tout comme, d'ailleurs, il ne saurait y avoir de « nihilisme » méréologique : la classe méréologique vide est, *a fortiori*, tout aussi impossible. Ainsi, le pluralisme phénoménologique des concrétudes comme rien que parties s'oppose *tout aussi bien* au pluralisme ontologique (ayant désormais recours à la position) qu'au monisme ontologique. Autrement dit : la *spécificité* du pluralisme phénoménologique renvoie dos à dos monisme et pluralisme ontologiques.

Si la phénoménologie n'est possible que comme pluralisme, le pluralisme dont elle est l'emblème s'oppose à l'*ontologie en tant que telle* (fût-elle moniste ou pluraliste). Reste à resituer et cerner la ligne de partage ici en jeu en ayant recours – on y vient – au concept de spectre phénoménologisant. Essayons une formulation supplémentaire car ce point est tout aussi essentiel que difficile : ne sait vraiment s'opposer à l'*ontologie comme telle* qu'un type de pluralisme bien particulier, à savoir, le pluralisme phénoménologique des *concrétudes* entendues comme rien que

parties[43]. Partant, la phénoménologie n'est pas à ranger *parmi* d'autres pluralismes tels les diverses formes d'atomisme, réaliste ou empiriste-idéaliste, ou même (si l'on met entre parenthèse la question de l'eidétique) aux côtés de cet hybride étrange qu'est la monadologie leibnizienne. Encore moins aux côtés d'autres pluralismes ontologiques contemporains comme ceux, tout opposés qu'ils soient, de Deleuze ou de Badiou.

Or – et c'est cet aspect que nous voudrions pointer – ce *pluralisme* des rien que parties se doit d'être nécessairement *doublé* de l'anatomie méréologisante *la plus simple*. Cette *simplicité* dans l'anatomie méréologique des trajets phénoménologisants représente la veille et la surveille du pluralisme phénoménologique des rien que parties, des concrétudes phénoménologiques au sens strict, leur plus intime garde-fou.

Autrement dit : on ne peut faire droit (phénoménologisant) à la pluralité des rien que parties en concrescence qu'à la traverser, en contre-mouvement, *d'une seule rasée phénoménologisante*. Cette *simplicité*[44] en théorie transcendantale de la méthode est strictement corrélée à la *pluralité* phénoménologique en termes de rien que parties (en théorie transcendantale des éléments).

Par ailleurs, cette pluralité est plus profonde et fragile dans les registres architectoniques les plus infimes de la théorie transcendantale des éléments, ce qui rend l'analyse encore plus difficile, car il devient presque impossible de s'y tenir à/dans un phénoménologiser simple. À mesure que le dénivellement architectonique entre le phénoménologiser (antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) et les concrétudes en concrescence (conséquent de la kinesthèse phénoménologisante) se creuse, il est de plus en plus difficile de se tenir à la simplicité et à l'unicité d'une seule rasée phénoménologisante[45]. Voilà, en tout cas, le tour de force formidable (par rapport à toute ontologie), souvent inaperçu, qu'incarne, dans le *Fungieren* de son analyse, la phénoménologie.

« Souvent inaperçu » avons-nous dit. En fait, il y va là d'un aspect tellement récurrent en phénoménologie, qu'il est presque impossible à énoncer tellement il colle aux semelles de tout faire phénoménologisant conséquent. À force d'être tour à tour remis en jeu, il devient inaperçu, mais

[43] Un monisme phénoménologique de la concrétude est un impossible : c'est une case parfaitement vide, et ne peut donc pas faire figure d'opposition à l'ontologie (depuis une supposée option phénoménologique).

[44] Les mots nous manquent, bien évidemment. Un trajet phénoménologisant peut se reprendre, mais ne doit pas se dupliquer. C'est à la tentation d'ubiquité de la déhiscence phénoménologisante qu'il s'agit de ne pas céder.

[45] En quoi, avait-on dit par ailleurs, le phénoménologiser auprès des registres architectoniques les plus archaïques perd la maîtrise de la kinesthèse phénoménologisante (cf. *supra*).

est tout de même ressenti de façon claire (quoique non distincte) : il est indéniable qu'on *se sent* faire de la phénoménologie. Tout comme, une fois franchies quelques limites imperceptibles, on ne se sent plus en faire, bien que l'on puisse bel et bien continuer à faire de la philosophie, et même d'une façon tout à fait exigeante et rigoureuse (par exemple, mettons, en lisant Spinoza ou même Bergson). Nous sentons que nous avons abandonné un style de pensée, une opérativité et, partant, un champ de concrétudes (et de problèmes).

Un cas illustrant la spécificité de ce que l'on tente de pointer se trouverait être celui de la différence, capitale, entre la concrescence des rien que parties et toute forme métaphysique de co-*position* et détermination ou même déterminabilité réciproque. C'est ainsi que la co-position fichtéenne du Moi et du Non-Moi ne saurait aucunement correspondre, *déjà dans l'anatomie méréologique du spectre phénoménologisant qu'elle requiert,* à un cas de concrescence entre rien que parties. Chaque élément de la corrélation fichtéenne (qui n'est justement pas une concrescence) est posé pour lui-même, bien que la position de l'un implique la co-position de l'autre. Or, cette implication *n'est pas intrinsèquement phénoménologique* (ni eidétique, ni schématique)[46]. Autrement dit : cette interdépendance ne fait pas, à strictement parler, concrescence. Ou encore : chacun de ces termes est *être* par lui-même. Leur interdépendance est le fait d'une co-position ; or cette co-position (et compossibilité) sup-pose toujours un tiers englobant, en l'occurrence l'Être ou la Réalité, qu'ils soient explicitement nommés ou pas. Cette co-position suppose que chacun de ses termes soient d'eux-mêmes et d'emblée arrimés à l'Être ou le Réel comme à leur socle ultime. Ni les concrescences ni, *a fortiori*, les concrétudes, ne sont, quant à elles, dé-posées où que ce soit (rien n'englobe la concrescence, et la concrescence n'englobe rien : la donne ensembliste est changée de bout en bout).

La finesse et subtilité extrêmes de cette nouvelle façon d'aborder les questions qu'est la phénoménologie de Husserl tient à ceci que la concrescence se fait à rebours de l'être, sans que les « termes » de la concrescence doivent (ni puissent) se poser, si ce n'est au prix du perçage de la matrice, invisible mais opératoirement ressentie, de la concrescence. Qui plus est : le voudraient-ils qu'ils ne le pourraient pas, sauf à s'auto-extirper leur *virtus* concrescente. *Poser* les termes de la concrescence est, quoi qu'il en paraisse au regard de tout empirisme ou atomisme, avoir toujours déjà mis – si l'on me passe l'expression – « la charrue avant les

[46] Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas, chez Fichte, des intuitions phénoménologiques tout à fait profondes. *Cf.* en ce sens, les remarquables travaux de A. Schnell, de M. Richir lui-même, et de S. Carlson.

bœufs »[47]. Quoi qu'il en paraisse, certes, car tout porterait à penser qu'il faut s'assurer des éléments pour déceler ensuite les touts dans leurs rapports d'essence (ou, à des niveaux architectoniques plus infimes, dans leurs rapports schématiques). Or il n'en est rien, sans qu'il y aille, non plus, d'un quelconque holisme opposé à un atomiste empirique. L'opposition se joue, justement, entre l'atome et la concrétude. Les concrétudes sont ce qu'elles sont d'être nécessairement en concrescence(s), telles des limailles aimantées sur l'*Abgrund des Sinnes* que le tout du monde ne peut plus arrimer et encadrer par la force de l'appartenance ou de l'inclusion. La donne est – disait-on – modifiée de fond en comble dès lors que les opérateurs ensemblistes ont été mis entre parenthèses par réduction méréologique.

C'est justement sur ce point, celui du spectre phénoménologisant requis pour la phénoménalisation de l'élément ou de l'unité que – on l'aura deviné – le détour par Lesniewski est le plus porteur. Il l'est, bien entendu, pour autant que l'on n'interprète pas de façon réelle ce qui n'a qu'une portée formelle. Autrement dit, et moyennant la réserve architectonique où se doit de se tenir la méréologie, la formalisation méréologique – rappelons-le encore une fois si besoin en est – n'est pas le squelette caché du réel. En effet, dans la démarche qui est la nôtre, la méréologie ne correspond pas *en tant que telle* (i.e. au premier degré) aux bonnes articulations (dont parlait Platon) « par où » le dialecticien avisé réussirait à trancher ; et la méréologie n'en est pas le calque. Le voudrait-elle qu'elle perdrait de sitôt sa vertu *apo-*

[47] Le contenant avant le contenu, le tout avant les parties (ce qui est strictement interdit depuis le concept phénoménologique de *Fundierung*, qui sonne le glas pour toute fondation ontologique). Et ce malgré les apparences. En fait, le détour par la prise en compte du spectre phénoménologisant montre que rien ne fait un sort plus assuré et exclusif au monde dans son concept mondain (et pas phénoménologique) que l'atomisme ontologique (même à vouloir sa dissolution en éléments simples). Or il s'agit ici, encore une fois, de différences qui n'ont de sens que depuis la théorie transcendantale de la méthode, c'est-à-dire, du dedans de la morphologie des trajets phénoménologisants impliqués. L'attitude naturelle comporte, certes, des trajets phénoménologisants, mais dans l'anonymat (phénoménologisant) : comme nous le signale Fink dans sa *VIème Méditation Cartésienne*, la réduction phénoménologique est aussi à l'origine de la réflexion naturelle. Elle en est aussi *l'incipit*. Autrement dit, la réflexion naturelle puise aux ressources de la réduction phénoménologique sans être, par après, conséquente. Elle se dévoie, elle déraille. *Mutatis mutandis*, et dans les termes de Richir, les réflexions propres à l'attitude naturelle supposent, bien entendu, le sublime en fonction et les ressources en distancement que le sublime en fonction fournit. Même les *Spaltungen* psychopathologiquement figées y ont recours, et bien que le moment du sublime comme tel reste recouvert à jamais. En tout cas, et pour reprendre ici une problématique proprement richirienne, il n'y a de pseudo-sublime que parce qu'il y a du sublime, bien qu'il y aille d'un sublime perverti, dévoyé et figé. *Cf.* Marc Richir, « Sublime et pseudo-sublime », *Annales de phénoménologie*, nº 9/2010.

phantique (toujours au deuxième degré) et oublierait son lieu d'inscription dans le champ phénoménologique, qui n'est autre que celui de la finitude phénoménologisante (au sein de la partie concrescente « subjectivité transcendantale », mais en écart par rapport à elle, moyennant l'écart de la *Spaltung* phénoménologisante).

Pour la même raison, la méréologie ne correspond pas non plus, ne fût-ce qu'en esquisses, au « dessin » profond de ce que Richir nomme « *Wesen* formels de langage » (équivalent architectonique de l'ontologie formelle) et par où le « tout » du langage entre en résonance, dans *chaque* phase de présence, avec le sens qui s'y temporalise-spatialise. La méréologie, bien au contraire, apporte au deuxième degré les découpages qui servent à révéler les articulations des choses elles-mêmes : les articulations *de* la concrescence, réveillée et remise à elle-même par le phénoménologiser. Il faut justement – c'est là la seule façon de ménager la finitude phénoménologisante (à un niveau architectonique plus dérivé que les concrescences phénoménologiques) – que lesdits découpages méréologiques *ne coïncident pas* avec ceux des choses elles-mêmes (articulations entre concrétudes et, à la limite, articulations entre concrescences, donc articulations de phénomène à phénomène par synthèses de troisième degré). Il est même souhaitable qu'il y ait une certaine non coïncidence permettant, justement, d'amener la prise de parole par les choses elles-mêmes, d'en brusquer la concrescence là où, de toute façon, le phénoménologiser lui-même arrive toujours trop tard et de trop près (le phénoménologiser s'entame, nécessairement, au registre architectonique du présent) pour retracer à neuf des concrescences irréductiblement lointaines : concrescences en présence et même hors présence, car quand bien même la présence vient à manquer, l'aimantation entre concrétudes persiste.

Ces rappels méthodologiques ayant été faits, reprenons notre développement là où on l'avait laissé. À l'aune du concept de spectre phénoménologisant, il nous est donné de jauger de façon claire et distincte comment à une ontologie des éléments *simples* posés et posables, qu'ils soient uns ou multiples, s'oppose une pluralité phénoménologie de concrétudes non posées. Cette non position *ne peut que* prendre la « forme » d'une pluralité d'éléments irréductiblement en concrescence(s)[48], donc d'une pluralité de rien que parties. Autrement dit, à une pluralité disparate, disséminée, et non tissée en termes de concrescences s'oppose, avions-nous dit, une pluralité de rien que parties en concrescences, mais à ceci près que

[48] Le pluriel est dû à la pluralité des synthèses passives de troisième degré (*cf.* Marc Richir, *Méditations Phénoménologiques*, J. Millon, Grenoble, 1992). On abordera ce point dans des travaux ultérieurs.

la différence – avions-nous avancé – se mesure *aussi* et *avant* de façon *intrinsèquement phénoménologisante*. Qu'est-ce à dire ?

VERS UNE MÉRÉOLOGIE DU SPECTRE PHÉNOMÉNOLOGISANT

Si nous revenons brièvement à la formalisation de la méréologie entreprise par Stanislaw Lesniewski pour illustrer ce qu'est, au fond, ce tour de force, opératoire et rarement remarqué (tant il colle aux flancs de tout phénoménologue) chez Husserl, on dira que ce qui *semble* d'une imparable simplicité ontologique – ensemble vide ou ensemble avec un seul élément – revêt, en revanche, et du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode (i.e. du point de vue des conditions phénoménologisantes de sa phénoménalisation), un spectre phénoménologisant bien plus complexe. Plus complexe, en tout cas, que le spectre phénoménologisant d'une pluralité de concrétudes en concrescence. Cette pluralité (qui est certes telle depuis la théorie transcendantale des éléments) est, quant à elle, traversée, tout du long de sa complexité, *d'une seule rasée phénoménologisante* (seule et simple depuis la théorie transcendantale de la méthode).

Cette rasée phénoménologisante est certes, à vouloir être *une*, aux limites de la perte et de la disparition. Ce « devoir » d'être une appartient au flair phénoménologisant. C'est un précepte qui se trouve être instinctivement observé. Fléchir sur sa stricte observance équivaut à abandonner le terrain de la phénoménologie pour, éventuellement, continuer à faire de l'analyse philosophique. Nous ne faisons, ici, qu'expliciter ce que tout phénoménologue sait et sent : le phénoménologiser, pour phénoménaliser de la façon la plus intense et profonde, doit s'interdire de faire escale et, pour le dire ainsi, de recoudre de l'extérieur (et souvent à son insu) ses propres trajets phénoménologisants.

> *Ce n'est qu'à se tenir sur une même rasée phénoménologisante que les concrétudes peuvent être senties, parfois effleurées et, en même temps, tenues dans leur non positionnalité, garante du maintien de leur vertu concrescente*.

Or cela n'est possible, *réciproquement*, qu'auprès (« *dabei* » dirait Fink) d'une pluralité de concrétudes en concrescences (chez Lesniewski auprès d'un « tas » comptant, au moins, deux parties au sens strict, donc deux rien que parties), car ce contre-mouvement, pour être « concret », doit se reprendre depuis la déhiscence concrète propre d'une *Fundierung* (requérant, au moins, deux rien que parties pour faire concrescence).

En revanche, un tout contenant des parties-éléments, donc des parties qui ne sont pas des rien que parties, requiert, pour apparaître, justement, comme

ensemble contenant des éléments (et même s'il s'agit, du point de vue de la théorie transcendantale des éléments, du cas ontologiquement le plus simple, consistant en un ensemble avec un seul élément) un spectre phénoménologisant *composite*, ou, si l'on veut, fait d'une composition extrinsèque de trajets phénoménologisants. Ces trajets, extrinsèquement retissés, doivent marquer, tour à tour, les écarts (de déhiscence non concrète) que quémandent les positions impliquées : et de l'ensemble comme tel, et de l'élément (dans le cas d'un ensemble unitaire).

Ainsi, même si ce tout dernier cas de figure – i.e. celui un ensemble incluant un seul élément – semble *ontologiquement* plus simple, cette simplicité n'est atteinte et statuée qu'au prix d'un phénoménologiser scandé, tissé au gré de trajets phénoménologisants extérieurs les uns aux autres. Ontologiquement, la position d'un seul élément implique, du côté de l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante, un système d'escales phénoménologisantes *plus complexe* que la traversée phénoménologisante nécessaire à la phénoménalisation d'une pluralité non-positionnelle de concrétudes (comme rien que parties) en concrescence.

Cette complexité auto-extrinsèque, cette sorte de duplication retissée du dehors est remarquée du dedans de l'opérativité phénoménologisante pour autant qu'elle ne peut se faire que sous condition de *mondanéisation impropre* comme mondanéisation du phénoménologiser, apparaître « mondain » (sous l'aspect d'un *Schein*) des trajets phénoménologisants[49]. Il s'agit, au fond, de la piste principale qu'il faudra suivre à la trace (éventuellement dans d'ultérieurs travaux) pour montrer en quoi ce détour par le spectre phénoménologisant peut s'avérer révélateur dans certains cas. En effet, il est des cas où certaines différences dans la phénoménalisation (et *de* phénoménalisation), donc, du côté de la théorie transcendantale des éléments, ne sont « visibles » que du dedans du phénoménologiser, et ce pour autant qu'ils sont remarqués du dedans de la face « sensible » de

[49] C'est là un point que l'on avait déjà avancé, en guise d'hypothèse, dans des travaux antérieurs où il fut question de la façon dont le Malin Génie peut prendre en main la kinesthèse phénoménologisante. C'est là un cas extrême que l'on ne considère pas ici si ce n'est, justement, dans sa matrice. Cette matrice n'est autre que l'entremise, au sein des trajets phénoménologisants, de la mondanéisation impropre. Cette entremise n'entraîne pas, *ipso facto*, la perte de maîtrise de la kinesthèse phénoménologisante. En revanche, elle contient, de façon matricielle, la possibilité de cette perte, relevant, concrètement, d'un certain passage à la limite. Passage à la limite inscrit dans la structure de la mondanéisation impropre elle-même. Cette structure, extrêmement complexe, est, entre autres, réflexive (mais non coïncidente avec elle-même), ce qui ouvre, par là même, une possibilité d'hyperbolisation coextensive de l'entrée en scène du Malin Génie. L'extension hyperbolique et incontrôlée de la modification de neutralité que l'on avait examinée dans les §§ 6 et 7 de l'article « La idea de concrescencia hiperbólica. Una aproximación intuitiva », *art. cit.*, allant, d'ailleurs, jusqu'à tuer dans l'œuf l'affectivité dans son inchoativité même, n'en est qu'une simple conséquence.

l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante. Car à l'instar des kinesthèses directement constituantes, la kinesthèse phénoménologisante a *aussi* une manière de ressentir son mouvement antécédent. La vie phénoménologisante, du dedans de sa *Spaltung* avec le transcendantal-constituant, ressent, phénoménologiquement, son contre-mouvement, tout comme à l'antécédent des kinesthèses qui sont *geradehin*, c'est-à-dire, directement constituantes, correspondent des sensations de mouvement. Les scansions introduites par la mondanéisation impropre, et à la faveur desquelles « se phénoménalisent » tels ou tels « éléments », apparaissent dans leur spectre phénoménologisant. La mondanéisation impropre est remarquée du dedans du phénoménologiser, et ce dans la mesure où le phénoménologiser n'est plus repris comme même.

En effet, une fois une mondanéisation impropre accomplie, c'est le trajet phénoménologisant comme tel qui est posé dans le tout englobant du monde. L'effectivité de la mondanéisation impropre suppose de ré-installer l'ontologie ensembliste propre de l'attitude naturelle. C'est alors qu'un *autre* trajet phénoménologisant peut initier son contre-mouvement auprès d'un *autre* élément. Or ce n'est que l'unité du monde lui-même, réceptacle rassemblant les positions phénoménologisantes par mondanéisation impropre, qui, de l'extérieur, fournit l'illusion d'un phénoménologiser *un*, fait d'une seule traite (alors qu'il n'en est rien) et que les escales se sont multipliées. Nous avons alors affaire à un tissage extrinsèque de trajets phénoménologisants disparates, sans unité immanente. Leur unité n'est garantie que par l'unité du monde comme contenant universel accueillant leur « apparence ». Ce tissage extrinsèque peut donner au philosophe une impression de maîtrise, de *fausse ubiquité* (typique, par exemple, de l'opérativité philosophante deleuzienne), sautant de façon illégitime par delà la finitude phénoménologisante.

Il convient de distinguer avec soin ce cas de celui d'un phénoménologiser dé-pris et défaillant en raison de sa propre détresse phénoménologisante, puis éventuellement re-pris. L'unité de la lancée est gardée, et la « prise » sur l'indéterminité des concrescences n'a pas recours à des scansions introduites par mondanéisation impropre. En revanche, dans le cas de spectres phénoménologisants complexes, la non-unité et non-simplicité se ressentent du dedans de l'opérativité phénoménologisante même, et ce justement par la rupture qu'introduit la mondanéisation impropre. La reprise de l'analyse n'est en aucun cas une reprise d'un même trajet phénoménologisant, mais bien plus une sorte de composition vectorielle tout extrinsèque. Voilà, de façon abrupte et intuitive, l'un des principaux problèmes de méthode auquel doit se confronter le phénoménologiser dans son versant « constructif ». En attente de développer ces idées dans d'ultérieurs travaux, posons une question plus

fondamentale, à savoir, celle de la méréologisation de ces étranges « parties » que sont (ou dont son faits) les « trajets phénoménologisants ». Y a-t-il une méréologie du spectre phénoménologisant ? Une méréologie se tenant sur le versant du moi phénoménologisant ?

La difficulté de l'analyse est ici extrême, car l'outil méréologique a été déplacé sur un terrain inhabituel, à savoir, le vecteur de la théorie transcendantale de la méthode. Si l'on s'essaye à une reprise de cette problématique depuis les termes de la phénoménologie richirienne, on dira que l'outil méréologique se porte maintenant sur le « vecteur » – qui n'en est justement pas un (il disparaît aussitôt paru) – *de l'écart non schématique*, c'est-à-dire, de cet « espace » de la réflexivité ouvert à tout jamais par la fuite infinie de la transcendance absolue pure.

Il est important de signaler que les rapports entre ces « parties » que sont les trajets phénoménologisants, situés à divers registres architectoniques, sont d'un ordre *tout à fait différent* que les rapports entre parties situées de part et d'autre de la corrélation transcendantale, donc, de part et d'autre de l'*Abgrund des Sinnes* (« objets » de la théorie transcendantale des éléments, et terrain habituel d'application de la méréologie). Faire une méréologie des trajets phénoménologisants équivaut à fouler une *terra incognita*. Nous aurons affaire à des rapports méréologiques absolument *sui generis*. Qu'est-ce à dire ?

Comme nous venons de l'évoquer, il nous faudra, notamment, distinguer méréologiquement un (même) trajet phénoménologisant *repris* d'un faire phénoménologisant amalgamé de l'extérieur, composite, et qui joue de sa déhiscence au gré d'une fausse ubiquité (qui peut se jouer de lui), et ce par un recours fallacieux à la mondanéisation impropre. Une reprise phénoménologisante vise à maintenir la simplicité du trajet. Elle se tient dans l'immanence du phénoménologiser lui-même. À l'opposé, une réduplication ou réplication phénoménologisante requiert, *a posteriori*, une unification extrinsèque recousue à l'aune du tout du monde. Ce n'est là qu'une façon trompeuse de vouloir maîtriser l'indétermination et le caractère abscons des concrescences, ce qui se paye d'un raidissement des concrétudes (en concrescences) sous la forme d'éléments (arrêtés et à identité stable). Cette distinction est absolument essentielle aux fins de démasquer les façons fallacieuses de pratiquer des phénoménologies à vocation métaphysique.

Il est fort possible que nous ne disposions pas des outils méréologiques nécessaires pour aborder l'anatomie de ces trajectoires phénoménologisantes, autant de glissements vertigineux, de prises à partie subites dans et par l'ordre de la déhiscence. Sur le « vecteur » phénoménologisant, ouvert par la fuite infinie de la transcendance absolue

pure (l'écart non schématique), aucune concrescence ne peut se faire : voilà tout le problème. C'est plutôt l'écart *à l'aune duquel* (et non pas *sur lequel*) se font les concrescences propres de la théorie transcendantale des éléments, les concrescences *résultant* de cet écart phénoménologisant et qui, au fond, sont les seules concrescences (à proprement parler) qui soient. Ainsi, les rapports méréologiques qui ont lieu sur le « vecteur phénoménologisant » (vecteur du contre-mouvement, vecteur para-concrescent amenant au second degré des concrescences) requièrent, bien évidemment, *de tout autres rapports méréologiques*.

Nous pensons que la piste méréologique qui permettrait de capter la spécificité de la morphologie phénoménologisante serait peut-être à chercher dans la distinction que fait Husserl, au tout début de la 3ème *Recherche*, entre parties disjointes et non disjointes[50]. Et ce, bien que la 3ème *Recherche* – comme c'est effectivement le cas – ne s'occupe, désormais, exclusivement, que des rapports entre parties disjointes. Les « parties phénoménologisantes » qui composent le spectre phénoménologisant d'un « élément » (singulier ou pluriel) seraient des rapports entre parties « jointes » (ou plutôt « non disjointes »), alors que les rapports de concrescence propres de la théorie transcendantale des éléments seraient justement les rapports connus et passés en revue ici et dans d'autres travaux, à savoir, des rapports entre parties disjointes.

Ajoutons une précision supplémentaire, qui est plutôt une mise en garde : il ne faut pas confondre des cas de rapport entre parties « non-disjointes » (par exemple les « parties logiques » situées sur une même branche d'un arbre de Porphyre) avec certains cas de rapports entre parties « disjointes » comme les phénomènes de fusion (de *Verschmelzung*) entre parties concrètes, ou bien les rapports entre parties (toujours disjointes) propres des touts que Husserl nommait « extensifs ». C'est, par exemple, le cas de l'analyse méréologique du moment abstrait extension. Quoi qu'il en paraisse, il s'agit, là encore, de rapports entre parties disjointes. C'est dire à quel point le caractère disjoint ou non-disjoint des parties n'est pas une affaire « physique », mais une affaire méréo-logique qui va bien au-delà de l'apparence *verschmolzen*, fusionnée, des parties de certains touts extensifs.

Notons que les concrescences n'ont lieu, par définition, qu'entre parties disjointes. Or cela ne veut nullement dire qu'il ne puisse y avoir une analyse méréologique là où il n'y a pas de concrescence. Ainsi, les rapports entre les parties « non-disjointes » (qui, éventuellement, scanderaient l'antécédent de la kinesthèse phénoménologisante) admettent bel et bien

[50] Nous avions déjà essayé de suivre cette piste dans notre travail « Phénoménalité pure et démultiplication de la concrescence. Le dessein de la réduction méréologique », *Annales de Phénoménologie*, nº 14/2015, p. 57-96.

une analyse méréologique, bien que leurs rapports ne soient pas de concrescence, et ne produisent, au premier degré, aucune espèce de phénoménalisation. Il est vrai que c'est le rapport (de concrescence ou *Fundierung*, selon les registres architectoniques) entre parties disjointes qui intéresse l'eidétique (et la « schématique ») phénoménologique. C'est bien cela qui fait la « matière » des *a priori* matériels de la théorie transcendantale de la méthode (la version proprement phénoménologique du synthétique *a priori*).

Ajoutons cette nuance supplémentaire, qui est que la concrescence dont s'occupe la théorie transcendantale des éléments (encore une fois : la seule concrescence qui soit) et qui a lieu entre parties méréo-*logiquement* disjointes, consiste en une pluralité de concrescences *architectoniquement stratifiées*, se jouant sur plusieurs portées à la fois. C'est ainsi que la concrescence prend tour à tour de nouveaux visages au gré des divers registres architectoniques où elle se fait. Celles qui correspondent aux registres architectoniques (registres de concrescences) les plus archaïques et abscons, correspondent aux concrescences entre, d'un côté, l'affectivité proto-ontologique (le côté concrescent de la « vie », en deçà de l'*Abgrund des Sinnes*) et, de l'autre, la transcendance absolue (*non pas pure mais*) *physico-cosmique*, faite de *Wesen* sauvages et *phantasíai* pures.

Il va sans dire que chacune de ces parties concrescentes est faite d'autres parties en concrescence. Or, parfois, elles sont extrêmement difficiles à cerner et à situer : où placer, par exemple, les *aistheseis* correspondant à ce que Richir appelle l'« autre source » de la *phantasía* ? Question qui se répercute dans l'équivalent architectonique de cette même question posée à d'autres niveaux : ainsi, qu'en est-il des *phantasmata* ? Sont-ils du côté des *Phantasieerscheinungen* ou bien plutôt ou aussi du côté de la part d'affectivité des *phantasíai*-affections ? Et qu'en est-il, par rapport au niveau de questionnement délimité par ce type de concrescence nommé « intentionnalité » (concrescence noèse-noème), des *Empfindungen* ? On serait enclin à les interpréter comme une partie concrescente de la partie concrescente « noèse », mais *quid* de ces *Empfindungen* quand elles sont en imminence de devenir *Abschattungen* ? Elles paraissent alors plutôt tirées du côté d'une concrescence avec ou à même la partie dépendante « noème ». Voilà tout un pan de questions ouvert à des analyses méréologiques concrètes que l'on n'entreprendra pas ici. Retenons, en tout cas, que la concrescence noèse-noème est la version architectoniquement moins profonde de la concrescence transcendantale. C'est la concrescence dont s'occupe la phénoménologie statique. Concrescence qui, à ce registre architectonique, est proprement corrélationnelle. La kinesthèse phénoménologisante qui y sied, c'est-à-dire la modalité de la kinesthèse phénoménologisante qui est mise en jeu dans l'analyse statique, ne connaît

pas encore de dénivellement architectonique entre l'antécédent (phénoménologisant) et le conséquent (ce qui se phénoménalise). C'est une kinesthèse phénoménologisante qui n'est pas encore kinesthèse architectonique.

Retenons pour le moins qu'il y a un mystérieux couplage entre pluralité non positionnelle de concrétudes et non duplicité ni réduplicabilité (plutôt que simplicité) de l'écart non schématique assistant à ladite pluralité (foncièrement non positionnelle) de concrétudes. Autrement dit, ce n'est que dans la « simplicité » d'une *seule lancée*, d'une seule rasée phénoménologisante en stricte immanence à elle-même que l'écart non schématique peut *assister* l'écart schématique, de façon à garder la richesse des concrétudes en concrescences qui y sont à l'œuvre.

Et, en retour, cette « simplicité » de l'écart non schématique n'est gardée que de se tenir elle-même en écart concret par rapport au mouvement de concrescence, sans quoi l'écart non schématique s'autonomiserait par rapport au schématisme lui-même. Il ne serait plus écart (non schématique) *dans* l'écart (schématique). Cela aurait pour conséquence que le soi phénoménologisant n'assisterait plus le schématisme. Il le verrait de l'extérieur. L'« assister à » tournerait, pour le dire ainsi, à vide, et les concrescences se feraient ailleurs ; la vie serait ou se déroulerait irréductiblement ailleurs. En effet, les cas de *Spaltung* réifiée correspondent à ces cas où il n'est plus possible de réinsérer l'écart non schématique *dans* l'écart schématique (de sorte que l'*assister à* soit *aussi* et *de ce fait même* un *assister* au sens transitif). C'est alors que les concrescences se font à une distance infranchissable, sur l'« autre rive », se présentant au sujet comme désormais *toutes faites*. Sans doute, un recours incontrôlé à la mondanéisation impropre a une part importante dans ce « précipité » méréologique, dans cette sorte de cryogénisation de la concrescence.

CONCLUSION ET OUVERTURES

Il n'est certes pas facile de se tenir à un phénoménologiser « simple », c'est-à-dire à un trajet phénoménologisant fait d'une seule traite (et au risque de sa perte) et renonçant à la *tentation de fausse ubiquité* que peut prêter un recours à la mondanéisation impropre (bien qu'il puisse y avoir des recours justifiés, requis par la « scientifisation »). Il faut, comme nous le dit Fink, résister à l'indétermination tout en comprenant qu'il y va d'une « indétermination d'un genre spécifique », car, loin d'un pur et simple chaos, le champ phénoménologique est celui d'une indétermination où peuvent bel et bien s'annoncer des unités de fondation ou des concrescences

schématiques, à savoir, du concret qui n'est pas de l'ordre de l'unité identifiable, ni même de l'identité stable :

> La subjectivité cachée, à laquelle la réflexion transcendantale doit reconduire, se manifeste du point de vue de l'essence dans une indétermination d'un genre spécifique. Supporter cette « indétermination », ne pas l'abandonner précipitamment pour une « concrétion » seulement saisie au vol qui nous ferait perdre toute la portée de la problématique philosophique, la tirer bien plutôt au clair avec la patience obstinée de l'explication conceptuelle, du point de vue de l'horizon infini du travail analytique, voici l'exigence, nullement simple, qui accompagne le début de la réduction phénoménologique. Aucun éclair d'intuition spéculative ne parvient à éclairer la nuit de cette indétermination[51].

Le désir de maîtrise des concrétudes mène à une réduplication inaperçue du *Dabeisein* (encore une fois, un anonymat qu'il s'agit de tirer au clair) et à un usage inflationniste de l'écart non schématique ; inflationniste en degré (d'écart) mais surtout en quantitabilité (par répétabilité) de l'écart. L'écart non schématique, pour rester concret, doit s'interdire d'intervenir à plusieurs reprises – ce qui ne veut pas dire « se reprendre » (cela, il le peut, et il le doit) – multipliant les phases de présence phénoménologisante.

Face aux concrétudes en concrescence, le phénoménlogiser doit s'interdire de vouloir scander le champ. Procédant ainsi, les concrétudes « cristallisent » en éléments épars et posés, de sorte que le mouvement de concrescence s'en trouve coupé et remplacé par des genres de totalisations ensemblistes (regroupant lesdits éléments) extrinsèques aux concrétudes (dont, par exemple, les touts catégoriels dont nous parle Husserl dans la *3ème Recherche logique*).

Au fond, et pour reprendre les choses autrement, toute la difficulté de l'analyse phénoménologique (dans laquelle Husserl est resté maître) tient à observer l'écart entre 1.) les concrétudes (en concrescence) et 2.) la concrescence (de/en concrétudes) sans compter pour une (ni même « viser ») les termes de cet écart, donc sans une ou plusieurs escales phénoménologisantes. Or c'est justement cette démultiplication extrinsèque de l'écart non schématique qui a lieu – qui doit avoir lieu – *aux fins d'*amener à la manifestation l'apparente simplicité ontologique consistant en un ensemble contenant un élément (ou plusieurs), et où ensemble et éléments sont pensés (et posés) de façon indépendante, à l'encontre de ce

[51] Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband* (Husserliana Dokumente, II), texte établi et édité par G. van Kerchoven, Kluver Academic Publishers, 1988 p. 72-73; *Autres rédactions des Méditations Cartésiennes* (tr. fr. par Françoise Dastur et Anne Montavont), J. Millon, Grenoble, 1998, p. 99.

que les axiomatisations de la méréologie par Lesniewski cherchèrent à combattre de toutes leurs forces. Pour résumer : la position d'un seul élément (et la mise en place des opérateurs ensemblistes d'inclusion et d'appartenance) engage un spectre phénoménologisant plus complexe que ne le fait la non-position (i.e. la simple phénoménalisation) d'une pluralité de concrétudes (de rien que parties) en concrescence (fondant un tout qui, en retour, n'est pas indépendant de ses rien que parties).

* * *

Nous avons essayé de prendre au sérieux l'idée d'une théorie transcendantale de la méthode (comme théorie du phénoménologiser et levée de l'anonymat phénoménologisant), et ce bien au-delà de la tâche, restreinte, d'une mise en architectonique des résultats de la théorie transcendantale des éléments. Cette dernière n'est que l'une des dernières tâches du moi phénoménologisant. Bien avant toute mise en architectonique des résultats recueillis au sein de la théorie transcendantale des éléments, il y a toute une dramatique du phénoménologiser concret concernant le mode de *Dabeisein* plus ou moins ajusté pouvant ouvrir et relancer les concrescences, ou bien les refermer, voire les dessécher ou les étioler à tout jamais. Il faut prendre la mesure de ce que peut être une erreur phénoménologisante, les conséquences en non phénoménalisation d'un mauvais usage de la déhiscence phénoménologisante. C'est, entre autres, à cette fin que le concept de spectre phénoménologisant, esquissé tout au long de ces quelques pages, devra prouver sa fécondité.

Multifonctionnalité des systèmes duals

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Les systèmes duals, avec deux visages, sont, en principe, des systèmes avec une fonction plus large que celle des systèmes simples. Dans la mythologie, l'ancien dieu Janus incarnait cette multifonctionnalité du dual. Aujourd'hui, les scientifiques parlent de particules *bicéphales*, particules de Janus, qui se composent de deux parties fabriquées avec des matériaux différents. Mais la mythologie tout comme la technologie renvoient à la phénoménologie où l'on trouve une profusion variée de structures duales multifonctionnelles.

DUALITÉ MYTHOLOGIQUE

Janus est l'un des dieux les plus anciens du panthéon romain. Il est représenté avec un double visage : un visage qui regarde en face et un autre qui regarde en arrière.

Quoique toutes ses actions fussent liées à Rome, Janus était un étranger ; il venait de Thessalie et, bien qu'exilé, il partageait le pouvoir et bâtit une partie de la ville sur une colline, le Janicule. Saturne, quant à lui, régnait sur le Capitole. Tibre, le fleuve romain était l'un de ses fils.

Janus représentait ainsi l'abondance et la mobilité ; c'est-à-dire l'honnêteté pacifique et la capacité de transport, la monnaie et les bateaux. Sur le *recto* des anciennes monnaies romaines figurait son double visage, et sur le *verso* se trouvait un bateau. Janus fut par conséquent un civilisateur par ses capacités de connaissance et de mouvement : lois et vaisseaux. Son geste le plus remarquable reste le secours qu'il apporta à Rome lors de l'attaque des Sabins. Après l'enlèvement des femmes sabines par Romulus, le Capitole faillit tomber aux mains de l'ennemi. Janus fit jaillir des sources d'eau chaude qui dissuadèrent les attaquants. Depuis lors, en temps de guerre, les portes du temple de Janus resteraient ouvertes et elles ne se fermeraient qu'avec l'abondance de la paix. Après Tibre, il a eu un autre fils, Fons, le dieu des fontaines.

La mobilité de Janus accroissait sa versatilité, sa capacité d'analyser toute question sous des angles différents, aussi opposés qu'ils fussent.

Telle est la dualité mythologique. Il faut maintenant transférer la structure de ce qui advient sur le plan mythologique au plan du réel. On doit alors envisager la mythologie d'un point de vue critique.

La mythologie se reporte à un récit de fantaisies perceptives flottantes qui ne supporte aucun *sens*. Le récit mythologique est fermé sur lui-même. Ses composants ne sont pas réels. On ne peut même pas dire qu'ils sont imaginaires. Les récits mythologiques sont plats, sans contradictions ; ils ont l'homogénéité plastique des « étants » pareils, capables de se transformer les uns en les autres, par métamorphose, parce qu'ils n'ont pas d'être.

À la rigueur, un récit mythologique est toujours *actuel* parce qu'il décrit une situation qui n'a jamais eu lieu. Il ne prétend pas avoir de sens. Et pourtant, il est doué d'une forte cohésion. Il s'agit d'une cohésion qui dérive de son caractère circulaire ; elle n'a ni début, ni fin. Un récit mythologique commence parce que sa fin est déjà donnée dès le début (Richir).

Un tel récit n'a donc aucun sens parce que les questions qu'il pose sont déjà résolues de manière prématurée. Tout se précipite pour que, lorsqu'il termine, sa fin soit déjà supposée. Le récit reste ainsi fixé pour pouvoir être indéfiniment répété. Ses réponses devancent les questions et se révèlent être des « songes » de réponses indubitables, indiscutables.

C'est ainsi qu'un mythe s'impose, de façon écrasante, au groupe social qui l'accepte. Puisque son sens n'est pas remis en question, qu'il n'a pas d'auteur et que sa cohésion est de fer, ce groupe social assume alors en soi ces caractéristiques. La cohésion du récit mythique est ainsi transférée à la cohésion sociale, qui impose généralement, par la suite, les rituels qui en dérivent.

Cette société croit irrationnellement que tout son être a été forgé dans un passé immémorial, qui ne peut pas être remis en question parce que toutes les réponses sont acceptées sans être questionnées. Le mythe devient ainsi un facteur primaire de socialisation parce qu'il fait la cohésion d'un groupe sociale sans qu'il n'y ait aucune élaboration intersubjective de ses produits.

L'efficacité du mythe est due à sa caractéristique d'« action » préalable et indiscutable. Les membres du groupe social ne sont pas ceux qui inventent les récits mythiques, mais c'est le groupe qui devient lui-même cohérent par le récit.

Techniquement, on peut dire que l'*invariant* qui s'impose par le récit mythique n'est pas un invariant eidétique, mais un produit de fantaisies perceptives flottantes et ouvertes. Le mythe est une apparence de pensée qui dissimule, avec son anonymat, une profondeur qu'il n'a pas. Mais sa force réside dans sa puissance inconsciente, par laquelle il devient exempt de contradiction. Puisqu'il n'est pas réel, il reste indestructible.

On pourrait suggérer que ce *statut* d'irréalité qui s'impose, rapproche le mythe de l'art. Mais malgré ses coïncidences apparentes, il s'agit de deux systèmes opposés. Art et mythe sont des constructions autonomes de

fantaisies perceptives, fermées dans le cas de l'art, et ouvertes dans le cas du mythe. Mais tandis que l'art procède, au champ intentionnel, par *désobjectivation*, avec un mouvement ascendant, le mythe procède par *déschématisation*, en descendant.

Les deux processus coïncident dans leurs solutions en fantaisies perceptives, mais leurs origines distinctes (dés-objectivation *versus* dé-schématisation) font que leurs fonctions divergent. Les *constructa* fermés de fantaisies perceptives dans l'art stimulent les processus de *sens* ; les récits ouverts de fantaisies perceptives dans le mythe bloquent ces processus de formation de sens.

Cependant, la dualité du dieu Janus, qui apparaît dans la mythologie romaine, survit grâce à sa puissance, avec ses caractéristiques de mobilité, d'abondance et de versatilité, dans les systèmes duals technologiques du monde réel démythifié.

DUALITÉ TECHNOLOGIQUE

Ce que dans la technologie d'aujourd'hui, on appelle des *particules bicéfaliques*, hérite, sans le revêtement mythologique questionné, des propriétés fondamentales d'un système dual « janusien » : la mobilité, l'abondance et la versatilité.

À la place d'un dieu Janus arrivé à Rome en bateau, qui partage tout de suite le pouvoir au Latium, qui maintient ouvertes les portes du temple et qui a, en tant que fils, des fleuves et des fontaines…, les particules techniques de Janus sont des nanostructures avec deux visages, avec deux parties de matériaux différents, avec une forme asymétrique, mais qui ont une unité structurelle.

C'est ainsi que les particules bicéfaliques favorisent leur fonctionnalité parce qu'elles sont capables de mélanger des propriétés physiques et chimiques diverses dans des régions opposées, mais qui appartiennent à une même structure. Il s'agit de la dualité fonctionnelle technologique.

La diminution de l'échelle fait que la relation habituelle entre la surface et le volume change, la puissance catalytique de ces particules augmente et leurs applications s'accroissent d'une façon exponentielle. Les particules bicéfaliques peuvent aussi s'autopropulser, tout comme le bateau de Janus dans son passage de Thessalie à Rome.

Avec leurs deux visages et leurs propriétés différentes, les particules bicéfaliques stabilisent et catalysent des réactions difficiles lorsqu'un système fait face à deux phases opposées. Avec leurs deux visages, elles concilient ces phases et elles accélèrent le processus.

Pourtant, l'unité structurelle qui coordonne la conduite double et

asymétrique de ces particules se conserve. Elles ont une mobilité bien supérieure à celle des particules simples. Elles sont capables de détecter des biomolécules et d'administrer, ainsi, des médicaments avec une grande précision. Elles sont de véritables « moteurs de Janus », minimaux, autopropulsés et précis, qui libèrent sa cargaison dans l'espace et le temps requis. Sa dualité structurelle permet la simultanéité de détections différentes ; il s'agit de la multifonctionnalité due à sa dualité.

Les portes ouvertes du temple de Janus, qui étaient des fantaisies perceptives flottantes, ont à présent perdu, dans leur version technique, leur condition de cohésion aveugle, mais elles conservent la richesse qui est associée à leur dualité : la versatilité, l'efficience, la précision.

DUALITÉ PHÉNOMÉNOLOGIQUE

C'est dans la philosophie phénoménologique, qui se substitue à la philosophie classique, que l'on trouve les racines de la dualité multifonctionnelle, la capacité d'explorer simultanément des questions diverses à partir de points de vue différents.

En phénoménologie, abondent les médiateurs janusiens qui participent des propriétés de deux systèmes opposés, qui sont ainsi en intermédiation.

On trouve ici une intermédiation janusienne plus profonde que celle de la dualité mythologique et que celle de la dualité technologique. Il s'agit à présent de médiateurs de la *réalité* : à la verticale, la dimension intentionnelle qui fait office d'intermédiation entre deux dimensions latérales, l'*eidos* et la *physis* ; et à l'horizontale, on trouve *un niveau central du champ intentionnel*, qui fait office d'intermédiation entre les deux niveaux extrêmes : le *sens* et l'*objet*.

D'après cette vision phénoménologique, la réalité a la structure d'une *matrice* non eidétique dont les colonnes sont les *dimensions* du réel (naturelle, intentionnelle et eidétique), et dont les lignes sont les *niveaux* de l'intentionnel (schématique, intermédiaire et objectif).

Il y a donc deux types fondamentaux de dualité phénoménologique, celui de la dimension intentionnelle, et celui du niveau intermédiaire des fantaisies perceptives.

Comme nous le savons, c'est dans l'*épokhè*, dans la suspension du naturalisme, où le *progressus* ontique, jusqu'alors aveugle, s'inverse et se change en *anábasis* intentionnelle, en *hypérbasis* qui conduit tout d'un coup au niveau originaire de l'humanité. Et c'est dans le *regressus* que les niveaux intentionnels apparaissent.

La dimension intentionnelle est duale, janusienne, avec un visage qui

regarde vers une eidétique qui surgit à partir de ses propres fantaisies perceptives intentionnelles, et avec un autre visage qui regarde ce que, par *correspondance*, va être l'échelle naturelle.

Le Janus intentionnel fournit, d'une part, la sélection de fantaisies perceptives qui, par *variation eidétique*, conduisent à l'invariant *eidos* ; et il projette, d'autre part, ses niveaux sur la dimension naturelle aveugle, en la transformant en une échelle, la *scala naturæ*.

Le sujet transopératoire intentionnel accède, d'un côté, d'une façon indirecte, au champ eidétique, le champ des universalités eidétiques non intentionnelles ; et de l'autre côté, il confirme l'interruption du naturalisme aveugle, en délimitant les phases du naturel.

Ce n'est qu'ainsi, après la *correspondance* qui apparaît entre les niveaux intentionnels et les phases de l'échelle naturelle, qu'on va atteindre les conditions qui rendront possible une épistémologie phénoménologique.

La dimension intentionnelle domine, de cette façon, simultanément, avec son pouvoir *bifrons*, l'eidétique et le naturel. On trouve la même bicéphalie technologique où une unité structurelle agit simultanément avec deux pôles opposés.

Sans la dimension intentionnelle d'intermédiation, l'eidétique deviendrait inaccessible, et le naturel resterait aveugle. C'est sa double fonction.

En 1936, F. Scott Fitzgerald écrivait : « La preuve d'une intelligence supérieure est la capacité de retenir deux idées opposées en même temps, dans la pensée, et continuer à avoir la capacité de fonctionner ».

Cette simple observation psychologique se confirme en phénoménologie d'une double façon. En plus de la dualité exposée auparavant, qui est en relation avec la dimension intentionnelle, dans la colonne centrale de la matrice du réel, on découvre une autre dualité dans la ligne centrale, au niveau central.

Ce niveau central d'intermédiation est aussi *bifrons* : il regarde vers le niveau supérieur, où « le sens se fait », et aussi vers le niveau inférieur, où les objets sont aperçus.

Cette nature janusienne du niveau central des fantaisies perceptives a une vigueur spéciale ; il y a aussi, en lui, une double opposition. Dans la corrélation intentionnelle intermédiaire, le sujet transopératoire s'oppose à l'identité du transpossible. Mais en même temps, le sujet transopératoire s'oppose, vers le bas, au sujet opératoire ; et l'identité du transpossible s'oppose, vers le haut, au transpossible schématique. C'est dire que le niveau intentionnel d'intermédiation est doublement janusien, doublement *bifrons*.

De cette bicéphalie redoublée participent toutes les formations qui

apparaissent à ce niveau de fantaisies perceptives. On peut en relever ici les plus remarquables.

L'ART EN TANT QUE CONFIGURATION JANUSIENNE.

Une œuvre d'art est un *constructum* fermé de fantaisies perceptives, qui proviennent ou bien d'en bas, par desobjectivation, ou bien d'en haut, par démythologisation.

L'art classique est avant tout un produit de la démythologisation. Lorsque la cohérence du récit mythologique s'évanouit, la plasticité et la métamorphose de ses composants plats et ouverts donnent lieu à des textures artistiques fermées. Dans ce cas-là, les rituels associés disparaissent et la circularité mythologique, par laquelle, de façon prématurée, les réponses précédaient les questions, disparaît également. L'art s'ouvre ainsi au sens ; l'expérience *esthétique*, qui peut accompagner l'expérience *artistique*, ne consiste qu'à une ouverture à la formation du sens. Ce qui reste dans le mythologique et dans sa réélaboration artistique est son pouvoir de socialisation.

L'art moderne, en revanche, agit plutôt par désobjectivation. Il part des matériaux objectifs choisis tout à fait librement (des matériaux conceptuels inclus), et il les soumet à un *difficile* processus de désobjectivation dont le résultat est précisément ce *constructum* fermé de fantaisies perceptives : l'œuvre d'art. Ce *constructum* n'est plus un objet, même s'il en a l'air.

Le caractère janusien des *constructa* artistiques est évident. Ils regardent d'un visage les objets qui ont l'air de continuer à être des objets ; et de l'autre visage, ils regardent le sens esthétique qu'ils favorisent. L'œuvre d'art est un oxymore qui conjugue ce qui a l'air d'être un objet, mais qui ne l'est plus, avec ce qui habilite à rechercher dans les reschématisations originaires.

Le spectateur, dans la réception, oscille entre l'attraction d'un « hyperobjet » et la violence qui le submerge dans la mise en question du sens. Cette oscillation typique de la réception de l'œuvre d'art est un produit de son effet janusien. C'est le choix difficile que fait l'artiste de certaines fantaisies perceptives (pareil au choix fait par le mathématicien dans un autre contexte), ce qui confirme le difficile *arrêt* du processus de désobjectivation et la puissante fermeture de l'identité du transpossible dans l'œuvre d'art.

LA STRUCTURE JANUSIENNE DE LA LANGUE

Tandis que l'art agit aujourd'hui par transposition de l'objectif, la langue agit par transposition du schématique (le simple langage). Tous deux, art et langue, consistent en des fantaisies perceptives. Mais les fantaisies perceptives de la langue sont bien plus générales. La centralité de la langue, avec ses deux visages directs, sens qui se fait et objet vécu, la transforment en langue du corps interne, langue intérieure, non objectivée et non plus objectivable, qui n'a pas besoin de bouger un seul muscle du corps externe, et n'a pas besoin non plus d'ondes sonores dans l'air.

Apparaît alors un étrange paradoxe. Comme on le disait auparavant, les fantaisies perceptives de la langue ont une universalité que ne possèdent pas les fantaisies perceptives de l'art. L'humain sans art est possible, mais il n'y a pas d'humain sans langue. Or il se trouve que par la nécessaire partition culturelle, les langues divisent et isolent les hommes : elles ont besoin d'être traduites ; alors que l'art n'a pas besoin de traduction interculturelle, il traverse, dans l'expérience artistique et esthétique, toutes les frontières.

Le paradoxe se résout si l'on reconnaît l'opposition inverse de son caractère dual. La langue apparaît dans la *catábasis* intentionnelle, par transposition d'un niveau originaire où le sens se fait ; l'art agit, dans l'*anábasis* intentionnelle, par désobjectivation, par arrêt de l'*hypérbasis*, mais il continue, dans l'expérience esthétique, jusqu'au même niveau originaire où le sens se fait et d'où la langue tire son origine.

Les fantaisies perceptives transforment les langues culturelles en langues intérieures, langues du corps interne, articulées par un *ego* transopératoire qui synthétise, avec de l'identité, le transpossible, et s'ouvre doublement au sens schématique et à la langue objective du corps externe.

C'est à ce niveau intermédiaire d'animation intentionnelle que les significativités non objectives apparaissent : les *significations simples*. Ces significations simples sont identifiables mais non objectivables ; elles servent de médiateurs entre les sens se faisant et les signifiés de la linguistique. Il s'agit d'une zone intermédiaire, duale, sans possibilité d'universalité eidétique ; c'est là qu'on trouve l'intersubjectivité egoïque, qui n'est plus une communauté de singularités, mais pas encore non plus une intersubjectivité opératoire. Dans cette zone, il n'existe ni la puissante reschématisation avec une faible intentionnalité du niveau originaire, ni la puissante intentionnalité objective accueillant un revêtement eidétique.

Cette animation intentionnelle de significations simples confère par transopération une significativité au synthétisé, en assurant le sens sans besoin d'objectivation.

Il s'agit d'une significativité duale, horizontale et verticale. Elle se dédouble si elle regarde vers le pôle subjectif (significativité *phénologique*

ou *phansique*, disait Husserl), ou bien si elle regarde vers le synthétisé (significativité phénoménologique simple). Mais elle est aussi duale à la verticale, si elle regarde vers le sens ou bien vers l'objet.

Une aperception n'est pas seulement possible lorsqu'il y a des objets identifiables, mais elle l'est aussi lorsqu'on identifie ces ténues significativités duales.

L'aperception du transpossible est ce qu'on appelle *penser* : une pensée qui survole l'objectif, quelque chose de très proche de l'expérience artistique, lorsqu'on connaît un objet apparent au-delà de l'espace et du temps.

En dépassant les possibilités établies, on pense dans une temporalité sans présent (tout comme quand on écoute de la musique), dans une temporalité de la simple succession (phases de présence), et l'on pense dans une spatialité topologique, de la simple orientation.

LA STRUCTURE TEMPORELLE JANUSIENNE

L'expérience artistique et la pensée de la langue intérieure sont des systèmes duals parce que l'espace-temporalité où ils s'assoient l'est également.

C'est l'espace-temporalité, qui encadre le niveau intentionnel intermédiaire, qui empêche la dysfonctionnalité intentionnelle et qui favorise une multifonctionnalité. L'espace-temps janussien, en assurant l'exercice de l'*ego* transopératoire et l'identité du transpossible, stabilise le champ intentionnel complet.

La *temporalité espacée* de ce niveau établit la base de la pensée de la langue intérieure, où l'on « reçoit » les *constructa* artistiques ; elle s'ouvre à deux temporalités opposées : une face où la temporalité disparaît parce qu'il n'y a là aucune synthèse qui puisse être identifiée (temporalisation), et une autre face où la temporalité est objectivée (continuité de présents).

Toute la difficulté est de comprendre la puissance janusienne, multifonctionnelle, de cette temporalité espacée. C'est un espace-temps de simple successivité, où les protentions renvoient directement aux retentions et *vice versa*. On ne pourrait même pas parler, comme on le fait parfois, de temporalité *immanente*, puisque la temporalité ne consiste pas ici dans un flux de sensations. Si l'on admet cela, ou bien l'on retombe sur le temps objectif continu, ou bien l'on admet qu'au niveau originaire, les sensations constituent un flux *pré-immanent*, et dans ce cas-là, s'ouvre un inévitable *regressus in infinitum*. Étant donné que la temporalité apparaît dans les synthèses et non pas dans les contenus sensoriels, il n'y a pas de flux temporel au niveau originaire supérieur, mais uniquement une

temporalisation, le temps se faisant.

Cette temporalité espacée de la succession s'ouvre donc par sa face supérieure à la temporalisation, et par sa face inférieure au temps continu de l'horloge. D'un côté, l'irréversibilité, et de l'autre, la continuité ; au milieu, une temporalité de la succession entrelacée en une présence sans présents.

Lorsque l'on pense, ou lorsque l'on entend de la musique (et si on ne le fait pas comme un débutant), le rythme impose que l'on anticipe d'emblée, quoique vaguement, le résultat final recherché, et qu'à la fin, l'on retienne *encore* la prétention initiale.

La temporalité espacée duale se maintient dans cette pure successivité de présences, en évitant l'abîme de l'irréversibilité et de l'objectivation. Elle se maintient dans un centre d'où l'on aperçoit ce qui n'est pas du temps, et ce qui est un temps à des fins uniquement pratiques.

L'abîme supérieur est une effervescence de « chemins » qui ne sont pas des trajectoires, mais qui sont de simples corrélations intentionnelles schématiques. Cette temporalisation est une recherche de l'irréversibilité qui s'impose. Ces « chemins » se séparent, se rapprochent, divergent, vont à contretemps… jusqu'au point où un espace et une temporalité irréversible s'insinuent. L'abîme inférieur est le temps définitivement objectivé par la *praxis*.

Dans cet équilibre intermédiaire, il y a toujours le risque d'une double *metábasis* : l'attribution de présents à une temporalité que l'on suppose immanente, et l'attribution d'une temporalité à un flux de sensations qui apparaîtraient au niveau supérieur.

LA STRUCTURE JANUSSIENNE DE LA SPATIALITÉ

Après la *temporalité espacée*, on doit à présent parler de la *spatialité temporalisée*. Il s'agit également d'une double structure : ce qui était auparavant une *succession* est maintenant une *orientation*.

Cette spatialité centrale d'orientation s'ouvre d'un côté à la simple *altérité* : une simple distinction spatiale d'exclusion (Pauli) ; et elle s'ouvre de l'autre côté à la *métrique* : les distances et les points des coordonnées.

Le noyau central de cette spatialité d'orientation (conjugué à la successivité antérieure) est un noyau irréductible où la *localisation* et l'*extériorité* se manifestent : la simple situation dans un lieu. La confrontation janusienne avec l'altérité et la métrique est postérieure. Si ce n'était pas le cas, l'intentionnalité elle-même, la dimension intentionnelle complète, resterait absorbée par l'eidétique, et l'humanité resterait une communauté robotisée.

Ce complexe spatial *bifrons* d'*orientation-localisation-extériorité* est celui qui soutient, d'une façon centrée, tout le déploiement spatial entre la spatialisation (l'espace se faisant) et l'espace pratique de l'agenda (l'horloge spatial).

Il y a là des axes d'orientation qui ne sont pas des axes de coordonnées, comme les danseurs le savent bien : il s'agit d'axes spatiaux conjugués à la succession temporelle.

C'est seulement lorsque l'on restreint les mesures et les distances (comme auparavant les présents continus) que l'on stabilise le centre spatial humain, centre de la dimension intentionnelle qui s'impose à la dimension eidétique, puisque l'eidétique n'est pas originaire (elle provient de certaines fantaisies perceptives données dans le complexe conjugué succession-orientation).

L'*extériorité* de l'orientation locale produit, à son tour, l'*intériorité* de l'*ego* central transopératoire, dont l'identité n'est pas une identité eidétique, mais une identité intentionnelle.

Enfin, de même qu'auparavant, lorsqu'on considérait la composante temporelle, on ne pouvait pas admettre un *flux originaire*, on ne peut admettre, à présent, aucune *spatialité de contenus hylétiques*. Dans les deux cas, si l'on admet un flux originaire, et d'une façon conjuguée des données hylétiques spatiales, nous sommes à nouveau condamnés au paradoxe du *regressus in infinitum* qui tenaillait de manière permanente les analyses husserliennes.

C'est la centralité janusienne d'une spatialité temporalisée, une spatialité d'orientation, localisation et extériorité, qui, avec sa multifonctionnalité, évite l'écueil vertical de son absorption par l'infini et l'écueil horizontal de son absorption par l'eidétique.

LA CENTRALITÉ JANUSIENNE DE L'*EGO* TRANSOPÉRATOIRE

Le véritable dieu Janus de la phénoménologie est l'*ego* transopératoire. En face, il a le *sens* ; derrière, il a l'*objet* ; d'un côté, il a l'*eidos* ; et de l'autre, la *physis*.

Cet *ego tetrafrons* est l'*ego* qui se constitue en tant qu'*ego* dans la mesure où il a atteint une identité intentionnelle en surmontant le désajustement kinesthésique et la « liberté kinesthésique » de la subjectivité anonyme du niveau originaire.

En face, il a un *ici singulier* dans une temporalité se faisant (comme le sens) ; derrière, il a l'*ego* opératoire de la philosophie traditionnelle dans le monde vécu de la *praxis*. En face, c'est la protention transpossible qui domine ; au dos, la rétention possible.

Cet *ego* Janus transopératoire accomplit l'immense fonction de combler la coupure sans fond (court-circuit) qui s'ouvre d'une façon inéluctable entre le non-présent et le présent, entre le sens schématique et l'objet pratique. Sans cet *ego* Janus, l'humanité n'aurait pas de stabilité.

Le niveau schématique est instable. D'une part, il est énergique et affectif (sans *autoaffection*, parce qu'il n'a pas de réflexivité) ; et, d'autre part, il est rigoureux. Il est un niveau indéterminé, décentré, obscur, sans présent, sans successivité et sans réflexivité (et, par conséquent, sans champ). Mais il est aussi un niveau distinct, concret, riche et énergique. C'est le niveau du schématique et du transpossible, sans aucune identité.

L'*ego* Janus maintient son front face à ce terrible niveau, et en même temps, il maintient son autre front face au niveau établi et stable du possible, pratique, vécu, typique, objectivé, opératoire, avec de l'identité intentionnelle complète (non nécessairement eidétique).

C'est cette double capacité de cet *ego* qui suture l'abîme. C'est la fonction qui rend l'homme possible par le transpossible.

Il en va de même si l'on considère qu'une coupure sépare ce qui est instable, parce que son désajustement est dû à des puissantes *affections de faintaisie*, et ce qui est stable parce qu'il est ajusté avec un *affect émotionnel* autonome. Comme le poète Archiloque le disait en évoquant, peut-être, cette attitude frontale de l'*ego*-Janus : « Résiste à tes ennemis : oppose-leur une poitrine contraire » (fr. 118).

L'*ego* transopératoire affronte l'affection originaire et l'affect pratique. Avec cette récupération de la dimension affective, cet *ego* rapproche la phénoménologie de l'art. Le langage de la phénoménologie oscille, ainsi, entre le langage philosophique traditionnel et un langage artistique nouveau.

L'abîme se ferme parce que la double subjectivité est, d'un côté, un concentré affectif, et de l'autre, un affect isolé. La force de l'affectivité originaire est due à son désajustement schématique quasi infini. Et la force de l'affect isolé est due à l'ajustement objectif et délimité.

Le désajustement initial, sans auto-affection, mais puissant, s'oppose à l'ajustement terminal avec auto-affection et plus faible. Mais il y a quelque chose qui concilie ces deux extrêmes : la fonction de l'*ego* transopératoire. La rigueur du transpossible et l'approximation du possible se concilient janusiennement parce que l'*ego* transopératoire est capable d'élaborer des fantaisies perceptives qui constituent la profonde pensée humaine. Lorsque l'on pense avec la langue intérieure, on élabore artistiquement et sentimentalement des fantaisies perceptives qui font l'intermédiation entre des extrêmes qui déchireraient l'humanité, si elle n'avait pas cette capacité *bifronts* du dieu Janus.

***

À la fin revient le commencement ; le dieu Janus revient de façon circulaire, mythologiquement, dans une sorte de transformation identique.

L'ancien dieu latin revient, le dieu qui commence et qui finit, qui ouvre et ferme les portes (*Januæ*), le dieu du « oui » et du « non », le dieu digital, qui arrive à promettre qu'il est capable d'assurer le difficile équilibre de la computation quantique.

Le dieu qui contrôle, en ouvrant et en fermant les portes de son temple, l'environnement pacifique ou belliqueux, abondant ou nécessiteux (*wozu Dichter in dürftiger Zeit!*), revient.

Le dieu *bifrons* de la dimension intentionnelle du réel et *tetrafrons* du niveau d'intermédiation revient.

Il revient avec la renaissante vague temporelle de chaque année (*toujours recommencée*), avec le premier mois qui, par cela même, prend son nom : *Januarius*, *Enero*, *Janvier*, *Januar*, *January*…, avec ces deux consonnes *n* et *r*, qui semblent être aussi confrontées.

Janus revient-il pour suggérer *mythologiquement* que rien n'a de sens, ou bien revient-il pour déclarer *phénoménologiquement* que l'humain consiste justement en la prétention à chercher un sens à *ceci*, à *ce qu'il y a ?*…

BIBLIOGRAPHIE

Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1996[13].

Campuzano, S. – Yáñez-Sedeño, P. – Pingarrón, J.M., *Partículas bicéfalas*, "Investigación y Ciencia", nº 502 (julio-2018).

Richir, Marc, « Compléments et corrections à l'Institution de l'Idéalité », « Notes pour une analyse phénoménologique de la pensée mythique », « La question du mythe : y a-t-il pensée 'en récit' ? » dans : *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Millon, 2008.

Sánchez Ortiz de Urbina, R., *Estromatología* : *teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid/Oviedo, Brumaria – Eikasía, 2014.

Fiction et contre-fiction dans l'écriture poétique

ANTONINO MAZZÙ

LA POÉSIE EST FICTION. LA THÈSE DE PAUL RICŒUR

Dans un texte de 1976, « L'imagination dans le discours et dans l'action[1] », Paul Ricœur propose les premiers linéaments d'une « théorie générale de l'imagination ». Le vecteur de la généralisation est sa théorie de la métaphore entendue comme pouvoir d'« innovation sémantique ». Cette méthode, c'est-à-dire le passage par l'analyse littéraire de la métaphore, permet de reprendre toute la question de l'imagination dans la perspective de la production textuelle. Les outils de l'analyse doivent conduire à libérer l'examen de l'imagination des difficultés, apories ou équivoques charriées par diverses conceptions classiques de l'image. Ces difficultés tiennent, d'une part, à la référence classique de l'imagination à la psychologie, donc à l'univers mental des représentations et, d'autre part, à la référence classique de l'imagination à la perception, plus exactement à la thèse selon laquelle l'imagination est une perception modifiée.

Une brève typologie des analyses classiques de l'image peut être établie. Elle tient en quatre types graduellement placés sur un axe qui mène des représentations à contenu réel aux représentations dont le contenu illusoire tient lieu de réel. Ricœur distingue :

a) la représentation de choses existantes mais *hic et nunc* absentes ; il n'y a ici aucun conflit entre perception actuelle et évocation de la chose absente.

b) la représentation de la référence portée par une image perçue (un tableau, par exemple) à la chose dont cette image tient lieu.

c) la représentation de contenus fictifs, de choses non existantes. Dans cette catégorie entrent « les rêves […], les drames, les romans », c'est-à-dire, outre les « produit du sommeil », les inventions littéraires.

d) la représentation de contenus fictifs mais illusoires cette fois, en ce que l'esprit qui se les représente adhère à la thèse de l'existence effective de ces contenus.

[1] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », repris dans *Du texte à l'action*, Essais d'herméneutique, II, Paris, Éd. du Seuil, 1986.

Le bref rappel de cette typologie des conceptions de l'image nous permettra de préciser par la suite la place que Ricœur réserve à la poésie sur l'axe qui va du « plus réel » au « totalement illusoire ».

La généralisation qu'entend réaliser P. Ricœur doit nous faire franchir le passage, et ainsi réduire la distance, entre le théorique et le pratique, entre le texte et l'action. Ce passage demande une médiation. Celle-ci est fournie par « la conscience critique », là où une « distance » critique pleinement consciente d'elle-même » fait de l'imagination « l'instrument même de la critique du réel[2] ». Dès lors, parmi les théories classiques de l'image et de l'imagination, Ricœur privilégiera les fictions qui « évoquent » des choses inexistantes. Cette capacité d'évocation est rapprochée de l'*épochè* phénoménologique husserlienne. La pertinence du rapprochement est restreinte[3] mais il demeure productif, car il permet de comprendre que le suspens de la réalité censément positive va de pair avec la libération de représentations fictionnelles – de possibilité fictionnelles – qui, en retour, libèrent le regard que l'on porte sur la « réalité » et préparent la voie à la critique idéologique et à l'optique utopique[4]. Je me limiterai ici à examiner la place dévolue par Ricœur à l'écriture poétique à l'intérieur de sa théorie textuelle de l'imagination.

Pour ouvrir un accès nouveau au « phénomène de l'imagination », Ricœur défait le lien entre perception et imagination, et tisse le lien entre imagination et texte. Ce second lien tient à la métaphore. Les métaphores manifestent un pouvoir d'« innovation sémantique ». Ce pouvoir est celui de l'imagination ; l'innovation sémantique est la définition de la métaphore.

De cette manière, Ricœur entend baisser le rideau sur la scène du monde perceptif et déployer celle de la textualité généralisée. Ce déplacement d'une scène à l'autre est sans doute méthodologique ; il est aussi, il est surtout, constitutif puisque l'imagination, cette capacité de produire des métaphores que l'on saisira au vif des textes poétiques, est pouvoir « configurateur » et « reconfigurateur » de l'expérience, elle-même donatrice de réalité. L'enveloppement du monde perceptif par le monde du texte nous rappelle que, chez Ricœur, pour « être au monde », il faut d'abord « être au texte » ; nous sommes aux textes et, par leur médiation, au monde ;

[2] *Ibid.*, p. 240.

[3] Le rapprochement est curieux car l'*épochè* transcendantale comme, d'ailleurs, la variation imaginative de l'imagination et la réduction eidétique ne sont pas des moyens de la critique mais des instruments de la connaissance ; il est vrai, toutefois, que de manière latérale la méthodologie de Husserl lui permet de dévoiler et de dénoncer certaines illusions, l'illusion scientiste notamment.

[4] *Cf.* « Herméneutique et critique des idéologies », *Du Texte à l'action*, *op. cit.*, p. 367-417, en part. p. 407-408.

au monde par la référence engendrée par le texte et, dès lors, auprès de la « chose du texte »[5]. Nous devons en tout cas entendre que la référence perceptive au monde est suspendue et que le suspens libère une « sémantique », une référence au monde engendrée ou ré-engendrée par le texte. Le référent est alors intégré à l'univers textuel et médiatisé par lui. Plus profondément encore, le suspens textuel – ce que nous pourrions aller jusqu'à appeler « l'*épochè* textuelle », le « suspens herméneutique » – de la thèse naturelle du monde a eu lieu depuis toujours. Nous n'avons jamais commencé d'être au texte, nous le sommes nativement, et, par cette vocation au texte, voués au monde interprété. Faudrait-il aller jusqu'à dire que nous sommes voués aux textes *avant* que d'être ? Nous devrions en tout cas dire que nous sommes des *êtres*, des êtres humains en étant voués aux significations et à leur interprétation indéfinie.

Venons-en au lien entre image et signification. Le but de la méthode herméneutique ricœurienne est de dériver l'image à partir du langage : « nos images sont parlées avant que d'être vues[6] ». Au cours de cette analyse, l'image poétique est prise comme paradigme de ladite dérivation. En ce sens, même si l'œuvre de Ricœur semble ne s'être pas souvent arrêtée à l'analyse d'œuvres poétiques, la poésie y joue un rôle cardinal. La *poïesis* – la production de liaisons sémantiques inédites – est la matrice centrale de la générativité textuelle.

Selon l'analyse que nous suivons, le procédé métaphorique consiste dans le rattachement de prédicats inattendus à un nom. Ce procédé engendre un « choc sémantique » et, après celui-ci, une « nouvelle pertinence prédicative ». Celle-ci « retentit » dans la phrase entière et, par un effet en retour, la métamorphose sémantique rejaillit sur le nom qui voit son sens transformé.

Prenons un exemple auquel Ricœur se contente de faire allusion, exemple qui cependant se répète dans son œuvre. Il s'agit de la prédication « bizarre » (l'adjectif est de Ricœur) fixée par le premier vers de *Correspondances*, l'un des plus célèbres poèmes des *Fleurs du mal* :

La Nature est un temple où de vivants piliers […][7].

La phrase entière est structurée métaphoriquement ; le procédé, selon l'analyse de Ricœur, consiste à prédiquer de la nature des significations qui ont trait à la sacralité. Le sens du mot « nature » se voit transformé, si on le compare à des univers textuels ou langagiers usuels, ordinaires ou savants. Lisant le poème de Baudelaire, nous *voyons* la nature comme un temple,

[5] *Ibid.*, p. 406.
[6] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 241.
[7] Ch. Baudelaire, *Œuvres complètes*, I, Paris, Galimard, Coll. « La Pléiade », 1975, p. 13.

nous nous la figurons autrement. Le texte engendre une nouvelle « pertinence sémantique », il produit une « assimilation prédicative » inattendue mais qui, une fois énoncée, restructure un champ sémantique.

Production, engendrement, restructuration sont des termes dynamiques. Le support de ce dynamisme est l'imagination. Celle-ci n'est pas une réserve d'images, qui seraient alors comme des choses inertes que l'esprit associerait. Elle est une faculté. Ce terme peut être utilisé à dessein puisque Ricœur a recours au « schématisme » kantien. C'est une faculté productrice dont le pouvoir consiste à « apporter une image à une signification émergente[8] ». Elle réalise un travail : « elle schématise l'attribution métaphorique », ce qui consiste à donner un contenu intuitif à une signification nouvelle : la sacralité de la nature.

Ainsi, dans l'univers sans extériorité des significations, sinon l'extériorité engendrée par l'organisation du texte, de nouvelles significations émergent. Elles demeureraient abstraites et détachées (la « nature », le « sacré ») sans l'imagination qui donne une image (le « temple ») et qui la rapporte à un nom (la « nature »).

L'imagination, dans cette théorie, a deux fonctions qui la placent, d'une part, du côté d'une sorte de productivité d'entendement et, d'autre part, du côté d'une productivité de la sensibilité. D'un côté, elle vise de nouvelles significations et Ricœur écrit : « L'imagination est l'aperception, la vue soudaine d'une nouvelle pertinence prédicative […][9] ». D'un autre côté, elle schématise la liaison dans l'intuition.

La notion d'image et son contenu concret intuitif semblent signer le retour, sinon de la perception que Ricœur a écartée, du moins de la sensibilité pour la productivité métaphorique. En dépit cependant des emprunts faits à Kant, la thèse de Ricœur s'écarte sensiblement de l'analyse du philosophe allemand. Chez celui-ci, l'imagination est un pouvoir de liaison des représentations de la sensibilité, liaison reproductive *a posteriori* ou liaison productive lorsqu'elle schématise selon les concepts *a priori* de l'entendement. Il demeure que la sensibilité est, chez lui, donatrice et qu'au titre de « souche[10] » ou de « source[11] » de la connaissance, elle est donatrice originaire, nécessaire bien qu'insuffisante à la constitution de la connaissance. Ricœur, en revanche, conséquent avec cette entrée dans la méthode que j'ai qualifiée d'*épochè* herméneutique, tend à faire de la sensibilité une fonction du texte, un produit second des rapports de signification.

---

[8] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 244.
[9] *Ibid.*, p. 243.
[10] E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK, III, p. 46.
[11] *Id.*, AK, III, p. 220.

L'image et l'imagination sont dérivées du langage, tel était bien le but que Ricœur assignait à l'analyse poétologique du langage. La teneur du poème, qualifiée de « quasi sensorielle », est ramenée à la productivité métaphorique du langage ; elle est engendrée par la « diction poétique[12] » ; le poète est un « artisan en langage qui configure des images par le seul moyen du langage[13] ». C'est pourquoi les images, désormais coupées de toute provenance proprement sensorielle, ne sont vues que pour autant qu'elles soient entendues, comprises ou intelligées[14]. Le poète est un médiateur du texte vers le texte, l'imagination poétique, la fonction spirituelle du remodelage, de la reconfiguration des champs sémantiques et, à travers eux, de nos perceptions. La retenue de Ricœur parlant d'« artisan » plutôt que d'« artiste » ne masque en rien la provenance aristotélicienne de sa conception de la poésie. Chez le Stagirite, la *poïesis* est une *technè*, spécifiquement une *technè mimètikè* ; son art est un savoir qui est une « technologie » de la parole : il agence la langue en vue de la réalisation d'une fin, le plaisir du spectateur, lui-même lié à l'effet *kathartique* produit par la *mimèsis*, la représentation théâtrale et la mise en langage des passions. Aristote, dans sa *Poétique*, considère la tragédie, *l'epos* et fait allusion à la comédie. Il exclut entièrement le genre lyrique. Telle exclusion est celle de ce genre en lequel s'exprime, et du même coup se pose la question, de l'enracinement du texte poétique dans la sensibilité singulière d'un « je », à revers de tout agencement techniquement maîtrisé en vue d'une fin. L'exclusion du genre lyrique signe « la conception fictionnelle de la poésie[15] ».

La neutralisation de la sensibilité devenue une « quasi » sensibilité, le suspens textuel de l'extériorité qui ne retrouve sa place dans cette théorie qu'au titre de référence textuelle permettent de comprendre que pour Ricœur « le procès (poétique) entier » doive se placer « dans la dimension de l'irréel » et dans « l'élément de la fiction ». En termes plus directs, nous aurions alors à considérer que la poésie est une espèce appartenant au genre « fiction » et que, par cette définition générique, elle s'apparente au « récit », au « roman » et à la « rêverie flottante[16] ».

Je ne m'arrête pas ici aux nombreuses difficultés engendrées par la tentative d'une théorie strictement herméneutique, textuelle et linguistique,

[12] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 244.
[13] *Ibid.*
[14] Cf. *ibid.*, p. 245.
[15] *Cf.* Aristote, *La Poétique*, texte, traduction et notes par R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Ed. du Seuil, 1980 ; p. 21 de l'introduction des traducteurs. Toutefois, si le poète n'est pas un « artiste » (le maître d'une *technè*), la poésie n'est pas un art. Ce n'est pas un *fingere* (à la fois façonnement par la main et façonnement fictif par l'imagination).
[16] P. Ricœur, « L'imagination dans le discours et dans l'action », *op. cit.*, p. 244.

de l'imagination. Parmi celles-là, il y a que la référence de l'imagination à un cadre psychologique (sans même aller jusqu'à considérer le cadre transcendantal kantien) demeure inéliminable dès lors que l'imagination est un pouvoir de schématisation : si le texte atteste ce pouvoir par son résultat, demeure le problème de sa source. Il y a aussi toute la difficulté du retournement de la sensibilité en quasi sensibilité comme s'il fallait supposer que les champs sémantiques s'étendent jusqu'à s'assimiler les champs sensoriels et ainsi déterminer les rapports les plus immédiats du corps au monde.

Mon objet n'est pas de discuter ces difficultés, mais de m'arrêter à la seule assimilation de la poésie à la fiction (à la fois comme activité « reconfiguratrice » du sens de la réalité et comme activité d'invention imaginaire).

Que la littérature puisse produire des fictions, que celles-ci désignent une puissance d'irréalisation du monde référentiel de telle ou telle langue, que cette irréalisation entraîne en elle « la mise en suspens de la subjectivité du lecteur[17] », que le primat accordé aux seules structures du texte (son sens[18]) permette de marginaliser la subjectivité de l'auteur, qu'un monde reconfiguré soit la référence du texte de fiction, admettons-le par provision[19]. Il y a seulement que *ces thèses ne conviennent pas à la poésie ; en ce sens celle-ci n'est pas de la littérature*[20]. Une version plus faible de cette thèse qui, toutefois, peut suffire aux besoins de cette étude serait : *toute poésie n'est pas de la littérature*.

J'illustrerai l'idée de la surrection de la poésie contre la fiction par l'ébauche de l'analyse de trois poèmes.

---

[17] P. Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », *op. cit.* p. 408.

[18] *Ibid.*, p. 407.

[19] Par provision, car chacune de ces thèses particulières appellerait un examen phénoménologique serré. N'évoquons ici qu'un aspect : qu'un auteur puisse inventer une fiction romanesque, par exemple, n'implique en aucune manière qu'elle soit le fait d'un sujet-auteur artificieusement détaché de la subjectivité incarnée qu'il est ; il en va de même du lecteur qui, s'il peut se transporter dans la fiction, n'en éprouvera cependant la matière qu'avec toute la masse de sa vie affective incarnée et « réelle ».

[20] Pour cette dernière affirmation, voir notamment Y. Bonnefoy, « Pour une critique en poésie : métaphore et métonymie sur l'exemple de Baudelaire », *Sous le signe de Baudelaire*, Paris, Gallimard, 2011, p. 349-385, en part. p. 351-354, et « Baudelaire au soleil du soir », *Le Siècle de Baudelaire*, Paris, Ed. du Seuil, « La librairie du XXème Siècle », 2014, p. 57 : « la poésie n'est pas la littérature ».

LA POÉSIE CONTRE LA FICTION. *LA SOURCE*

La thèse de Ricœur a un caractère générique. Elle fixe le sens et la situation de la poésie à l'intérieur d'une théorie générale de l'imagination. Il suffirait d'un contre-exemple – celui d'un texte communément et manifestement reconnu pour être poétique – qui ne contienne rien que l'on puisse rattacher à la fiction pour remettre en question la subsomption de la poésie sous le concept de fiction. Il en existe des milliers.

J'en cite un premier, poème d'un anonyme espagnol, intitulé *La Fuente*, *La Source*[21], dont je m'attacherai à donner l'esquisse d'une lecture phénoménologique.

La Source

Celle-ci, entre deux chemins,
Était la vieille source.

Silencieux, je m'approche
Et dans le roc contemple
Le ruisselet qui sourd
Des ténèbres si fraîches.

Dans l'herbe tiède, cinq
Coquelicots nouveaux
Dressent, joyeusement,
Leur frêle solitude.

Non, je ne veux rien dire :
La terre est silencieuse.

Un soir, on a tranché
Près de cette eau sereine
Cinq vies : cinq jeunes vies.

Vers la plaine couraient
Quelques filets de sang :
Baptême de la terre.

[21] Poème publié dans *Anthologie bilingue de la poésie espagnole*, sous la direction de N. Ly, Paris, Gallimard, Coll. « La Pléiade », 1995, p. 829-831. J'en modifie légèrement la traduction.

Dix années ont passé
Et maintenant l'été
Étrenne ses fleurs rouges.

Rien d'autre. Ce qui fut
La vieille source a pris
Un nom plein de légende :
La fontaine des morts.

Ainsi la terre accroît
Son oubli, douce et verte,
Dans un silence d'herbe.

Ce poème fait parler un lieu. Faut-il dire cependant qu'il fait parler un lieu ? Ne serait-ce pas que le lieu nous parle par le poème et que celui-ci n'est que l'expression toujours insuffisante d'une réclamation urgente adressée à l'auteur ? Celui-ci, son pouvoir d'articuler en mots, ne sont-ils pas soumis à une réquisition ? Et ce « pouvoir » poétique n'est-il pas amené au meilleur de lui-même dès lors qu'il est au service de l'émotion qui émane du lieu ?

Ce lieu est d'autant plus lieu – marqué par une signification qui monte dans le poème – qu'il n'est pas cartographié. Il n'est pas précédé par un savoir, il n'est pas sous sa condition, ni géographique ni historique. Le lieu comme lieu, l'absolu de la localité, désarme le savoir. Il n'adresse pas sa demande à un maître de la langue ni à un technicien de la feinte : il l'adresse à cette sensibilité « comprenante » ramenée à elle-même dans l'état de suspens poétique des savoirs et des techniques. Le suspens est ici commandé par le lieu ; il précède et requiert la parole.

La double relation ordinaire que nous avons aux positions spatiales (aussi bien les positions que détermine la géographie que celles qui jalonnent l'espace vécu orienté) est neutralisée. Ne demeure que le lieu et, en quelque sorte, sa parole muette, son silence bruissant de sens. Elle dit la douleur d'un lieu. Cependant, comme il n'est pas localisable sur une carte, que nous ne pourrions pas nous y rendre et que le poème, en tant que tel, ne nous dit rien des circonstances du drame qui s'y est déroulé, ce lieu parle de tous les lieux de la douleur. Son illocalité (au regard des cartes) ouvre à l'universel. Il conduit à la présence du lieu comme lieu.

La parole muette qui s'y éprouve sollicite un « je ». Celui-ci n'est pas « inventé » ; il est tout au contraire éprouvé, ramené au contact de son intimité, libéré, le temps d'un suspens, du savoir codé qu'il a de soi, libéré de son identité socialement instituée, libéré surtout de son identité sociale

d'« écrivain ». Libéré par l'événement de la rencontre avec ce qui désarçonne la prise de la langue sur les choses. La singularité ainsi éprouvée du « je » qui écrit « je » et celle du lieu entrent en résonance. À l'universel singulier du second répond l'universel singulier du premier. Le « je » qui écrit « je » ramène à son tour le lecteur aux sources de sa propre sensibilité. Mis au contact du lieu hors tout lieu du monde connu, il est mis au contact de ce qui, par la parole poétique, peut résonner entre tous les hommes.

Comprendre un poème en immanence, depuis lui-même, c'est le comprendre comme réquisition, à chaque fois singulière, par ce dont le poète ne décide pas ; c'est aussi le comprendre comme mobilisation d'un renouveau de la langue qui se retrouve comme langage. J'appelle « langage » l'expression, toujours tentée par la poésie, jamais accomplie, de l'équivalence entre la parole humaine et l'être de la chose qui requiert d'être dite[22].

CORRESPONDANCES DE CH. BAUDELAIRE

Arrêtons-nous à *Correspondances*, ce poème fameux dont Ricœur cite volontiers le premier hémistiche. Il y voit, nous l'avons constaté, l'exemple même du poème fondé sur le procédé de la métaphore.

S'y arrêter n'est pas se faciliter la tâche. Yves Bonnefoy à qui l'on doit l'idée selon laquelle la poésie est une « contre-fiction[23] » analyse pourtant le poème de Baudelaire dans un sens qui pourrait confirmer la conception ricœurienne. Il y voit, pour une grande part du moins, un poème issu des rêves de la littérature et non une manifestation de la poésie véritable telle qu'il cherche à la définir. Il oppose *Correspondances*, expression d'un rêve, recherche des traces terrestres d'un idéal, à d'autres poèmes des *Fleurs du mal* : *Le Balcon* (XXXVI), *Harmonie du soir* (XLVII), *Je n'ai pas oublié* (XCIX), *La servante au grand cœur* (C), poèmes en lesquels agit la conversion qui libère de la littérature et conduit à la vocation du poème : dire la présence des choses les plus transitoires, les plus mortelles, les plus humbles mais les plus vraies[24].

---

[22] Pour cette notion d'équivalence entre la langue du poème et l'être de la chose même, le langage étant, selon moi, cette équivalence, je renvoie à la lettre fondamentale, malheureusement trop brève, de Saint-John Perse à Luc-André Marcel : Saint-John Perse, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Coll. « La Pléiade », 1982 (1972), p. 573-574. Saint-John Perse voit dans « cette loi d'équivalence » « le fondement même de toute création poétique ».

[23] Y. Bonnefoy, « La présence et l'image », *Lieux et destins de l'image*. Un cours de poétique au Collège de France 1981-1993, Paris, Ed. du Seuil, 1999, p. 28.

[24] Voir pour les analyses d'Y. Bonnefoy « Baudelaire au soleil du soir », *op. cit.*, et « Pour une critique en poésie : métaphore et métonymie sur l'exemple de Baudelaire », *op. cit*.

Correspondances

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

Comme de longs échos qui de loin se confondent
Dans une ténébreuse et profonde unité,
Vaste comme la nuit et comme la clarté,
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.

II est des parfums frais comme des chairs d'enfants,
Doux comme les hautbois, verts comme les prairies,
– Et d'autres, corrompus, riches et triomphants,

Ayant l'expansion des choses infinies,
Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens,
Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.

Les *correspondances* qui donnent son titre au poème ne seraient que choses signifiées, le contenu d'une idée par lequel le poème interpréterait la nature si, en sens inverse, nous ne les entendions et ensuite nous ne les éprouvions à l'intérieur du poème comme sa trame et comme son sens. Nous entendons matériellement en effet les correspondances dans la forme du poème qui est matérielle (soutenue par des rapports sonores) et rythmée. Les entendant, à l'amont de la représentation qui n'est que reprise réflexive, nous comprenons le poème comme éclat de langage, non comme thèse sur la nature. En première instance, son sens de poème ne se sépare pas de son architecture matérielle[25].

Une interprétation différente du sens des *correspondances* peut toutefois se lire dans « Poésie et vérité », texte de 1986 repris dans *Entretiens sur la poésie* (1972-1990), Paris, Mercure de France, 1990, en particulier p. 265 : les correspondances, à l'intérieur du poème, « métaphorise(nt) la transgression de ce monde-image que la langue reclôt sur soi. »

[25] En première instance puisqu'il y aurait lieu d'analyser les correspondances entre la trame des sons et la trame des sens, signifiants et signifiés, qui font toute la subtile complexité d'un poème.

Comment alors penser le rapport entre la langue du poème et l'extérieur, la nature dans l'exemple qui nous concerne ici ? Si nous nous refusons à y voir un rapport de représentation, si son « sujet » n'est pas l'objet d'une référence, quelles voies peut-on emprunter pour parler de ce rapport ?

Nous dirons, à un premier niveau d'analyse, que la trame sonore du poème évoque les correspondances sensibles à la façon dont un écho sonore se rattache au son d'origine. Entre l'écho et le son, le rapport est continu ; l'écho retient quelque chose du premier son ; il est lui-même sonorité. En poursuivant l'analogie : écho/son = son de mot/son naturel, nous dirons que les sons naturels pressent la langue de les recevoir, qu'ils investissent la langue par l'intermédiaire du poète, être capable à la fois de sensorialité et de langage, et que, par cet investissement, l'extériorité, hors la langue, vient habiter l'intérieur de celle-ci. Dans ce cas, la sensibilité est constitutive. Elle cherche dans la parole poétique une forme qui ne l'aliène pas. Elle résiste à l'opération qui la soumettrait aux seules significations, au champ des significations qui sauraient mieux qu'elle ce qu'elle est. Nous voyons que le poème est tenu par une forme sensible immanente, une sorte de synthèse sensible sans concept qui est une part inaliénable de son sens immanent. Le poème n'est pas précédé par un thème (l'idée qui en possèderait le contenu) dont il serait l'expression verbale. Son thème est son propos, aurait dit Saint-John Perse. Le poème n'émane pas d'une textualité généralisée mais il est un texte par où entre dans la textualité le bruit de la nature. Lisant le poème, nous entendons, et plus largement, nous sentons les correspondances qui habitent la nature. Elles font naître le bruissement du texte dont les sonorités sont celles, rendues à l'intérieur, de l'extérieur.

Un poème est une synthèse inachevée et en principe inachevable, sans un concept qui en contiendrait toute l'idée. Son idée est immanente au temps de son développement, elle se révèle à mesure sans que rien ne vienne donner une mesure objective à sa temporalité interne. Son sens est identique à son déploiement antérograde et rétrograde. Son être ne se sépare pas de cette temporalité complexe.

Dans *Correspondances*, les effets de l'écho sont puissants. Ils remontent du milieu et de la fin de la lecture vers son début. En ce début, nous lisons que « La Nature est un temple … ». Nous serions tentés et mal avisés, si nous nous arrêtions à ce premier hémistiche ou si nous lui donnions le statut d'une *archè*, de projeter, depuis la langue hors du poème singulier, des significations étrangères à sa réalité immanente. Chacun des vers a en effet une importance égale ou, du moins, une importance assez grande pour que ses effets remontent le cours du temps chronologique, reviennent à ce qui précède et éveillent de nouvelles harmoniques de sens.

La suite du poème remonte jusqu'au « temple ». Elle lui donne un intérieur. La nature est un temple : cette première moitié de vers colore de

connotations sacrales la rencontre avec la nature. Mais dans le temple, rien de défini, ni dieu, ni dieux, seulement des senteurs, des couleurs et des rumeurs : une simple présence sensible qui fait comme « un langage confus », évocation peut-être de ce « Langage des fleurs et des choses muettes », que nous lisons au dernier vers du poème précédent, *Élévation*. Il s'agit d'un temple sans culte, sans une idole qui le surmonterait, où se rencontre, non sans doutes et incertitudes, une unité se faisant par correspondances sensibles, comme une totalité tenue par la vibration sensorielle.

Ce n'est pas tant la métaphore initiale qui commande le sens du poème que le sens de celui-ci, tel qu'il se distribue tout au long, qui travaille la métaphore et qui lui donne sa motivation effective. Ce n'est pas tant alors le « sacré » (hors poème) qui définit la nature que la nature sensible qui donne un intérieur matériel au temple. Une telle remontée n'est pas le produit de l'imagination productrice de fiction mais celui de l'imagination entendue comme liaison sensible sans concept. À ce point de vue, le poète-artiste, artisan ou « technicien » de la langue, est au service d'une parole dont il n'est pas le maître.

Le langage n'est pas assujetti au besoin (qui est peut-être une nécessité dans les discours hors poésie) de se donner une représentation de la chose ; il est motivé par la chose qui requiert une parole fidèle. Le mouvement venu du dehors rappelle à la langue qu'il est vital pour elle, et pour les humains parlants que nous sommes, qu'il y ait de l'extériorité, aussi indéterminée soit-elle et aussi paradoxal soit-il de la dire avec les moyens d'un code, telle langue naturelle particulière. Rien ne nous interdit de penser que le poème dans ses correspondances, ses liaisons sans concepts, sans *archè* et sans *telos*, soit écrit dans une langue rouverte au langage par une effraction en elle de ce dont la langue ne décide pas, certaines choses qui nous lient aux autres et au monde, avant que tel ou tel discours n'intervienne pour en organiser la signification.

L'ouverture a l'extension d'un monde : « expansion de choses infinies » (vers 12). Dans l'an-archéologie et dans l'a-téléologie du poème, cet infini qui détrône Dieu est le monde : jeu de l'infini dans le fini, qui lève les frontières que les noms de la langue ont instituées.

EL DESDICHADO, LE PRINCE INFORTUNÉ.

Nous ignorons l'identité de l'auteur de *La Source*, poème cité plus haut. Cet anonymat n'a nullement empêché que nous éprouvions la forte présence du « moi » affecté par la scène des cinq coquelicots, que nous l'éprouvions en notre propre « moi » dans le temps où celui-ci est amené au contact de son

intimité affective. L'anonymat, qui a déposé comme un voile sur l'identité sociale de l'auteur et sur les circonstances historiques au cours desquelles le poème a été écrit, a libéré l'accès à une subjectivité d'autant plus importante qu'elle n'était pas codifiée. Si le code sépare et ne relie, ensuite, que par la médiation d'institutions sociales, son estompement, son suspens en quelques moments privilégiés, permet un contact immédiat.

Ne doit-on craindre cependant que, trop souvent, la poésie n'engendre l'image, sinon codifiée, du moins métaphorisée du « moi », qu'elle n'interpose entre lui et nous une construction littéraire ? N'est-ce pas le cas dans *El Desdichado*, le poème si beau de Gérard de Nerval, si beau et si profusément riche en procédés littéraires qu'il semble n'être qu'une chaîne de tropes ? Relisons le premier quatrain.

El Desdichado

Je suis le ténébreux, — le veuf, — l'inconsolé,
Le prince d'Aquitaine à la tour abolie :
Ma seule *étoile* est morte, — et mon luth constellé
Porte le *Soleil noir* de la *Mélancolie*.

L'*incipit* est direct : le seul procédé est celui de la révélation de l'immédiat. Le plus singulier, « je », parle à tous les cœurs touchés par la perte, le deuil, la douleur et l'irrémissible état de mélancolie. Ce « je » est taillé dans la même étoffe que le « je » de *La Source*. Cette étoffe n'est ni celle du songe, ni celle de la mise en scène d'un « moi » de fiction, d'un « je » de personnage ni d'un « je » de narrateur. Ce « je » nous touche car c'est notre propre « je » mis à la question, « je » réel du sentiment de soi ; il répond sans pouvoir répondre à la question « qui ? » – interrogation qu'il ne pourrait clore qu'au risque de la mort.

Il est vrai que le poème de Gérard de Nerval abonde en procédés littéraires ; il est plus vrai encore que le « je » du poème traverse les procédés comme un trait qui, arraché à la chair souffrante de Gérard de Nerval, atteint la nôtre. Voyons-y cette « métaphorisation de la transgression de ce monde-image que la langue reclôt sur soi[26] » et à cet effet considérons la métaphore du deuxième vers : celle du prince dont la tour est abolie. Prince sans château, sans terres sans doute, ou dont le château est en ruine et les terres dévastées : un prince sans les attributs du prince, un prince renvoyé à sa seule humanité d'homme souffrant. L'image de la tour abolie défait les images de la puissance, celles au piège desquelles nous oublions que la puissance est un artifice, elle ruine les signes de

[26] Y. Bonnefoy, « Poésie et vérité », *loc. cit.*

l'appartenance de classe et ne laisse que les gravats tombés au sol. Ainsi, l'image ne se substitue pas à la chose (l'humanité du « je » poétique), elle n'en construit pas une figuration et, tout au contraire, aide à faire sentir la présence mélancolique de Gérard de Nerval par *Einfühlung* et par *Empfindung*.

LA SIMPLICITÉ DU LIEU

Yves Bonnefoy oppose la vérité simple de gens réunis autour d'un feu modeste (dans *Le Balcon*) – lieu de l'être vrai qui ne se sépare pas de la conviction de la finitude et de la mortalité – à ce qu'il comprend comme le rêve illusoire des *Correspondances*, songe littéraire construit autour de la projection d'une nature trop superficiellement sensorielle, trop esthétisée et, en ce sens, idéalisée. Il y voit une image de la poésie, non la poésie authentique[27].

Ne peut-on penser, pourtant, que les gens simples de cette réunion autour de l'âtre et d'un feu qui brûle mal sortent, soient émus par la solennelle beauté des « vivants piliers » et éprouvent que les grandes dimensions de la nature peuvent, par moments, être leurs dimensions ? Plutôt que d'opposer le Baudelaire du *Balcon* à celui des *Correspondances*, les combiner ? Je le ferais comme ceci : le « sentiment de la finitude[28] » qui s'éprouve quand il fait froid dehors et que l'on ne se réchauffe qu'à un mauvais feu – plus vrai en ce moment que le grand soleil poétique – enseigne, avec la mortalité, le sérieux et la gravité de la vie. Mais avec elles – finitude, mortalité, gravité, ces marques indélébiles de la grande poésie du XXème siècle –, l'on peut se tourner vers de grandes beautés, dans la sobriété, sans l'illusion. Je tiens pour ma part que, dans des conditions auxquelles une existence humble dispose mieux, « les parfums, les couleurs, les sons qui se répondent » et « les choses infinies […] qui chantent les transports de l'esprit et des sens » ne sont pas moins vrais que la vérité de la chaleur que l'on se partage.

Il y a seulement qu'il faut que les pauvres gens puissent sortir des villes empestées que connaissait si bien Baudelaire et qu'ils sachent qu'ils peuvent se rassembler autour d'autres biens auxquels – cela demeure vrai – préparent ce « don » de « la réalité comme telle » qui se transmet « dans l'échange entre personnes réelles ».

[27] Y. Bonnefoy, « Baudelaire au soleil du soir », *op. cit.*
[28] *Ibid.*, p. 71.

Vers une phénoménologie constructive de la réalité historique. Introduction à deux textes inédits de José Ortega y Gasset

ANNE BARDET

Les textes intitulés « Historiologie » et « Hegel et la philosophie de l'histoire », respectivement écrits par Ortega en 1928 et 1931, se présentent comme deux textes complémentaires qui permettent de mettre en évidence certains aspects centraux de la conception ortéguienne de l'histoire. Ils interrogent notamment les conditions de possibilité d'une science historique, insistant pour le premier sur la nécessité de dépasser le strict empirisme dont ont tendance à se réclamer certains historiens – dont leur chef de file, Ranke ; précisant pour le second que la structure métahistorique qui sous-tend toute conception de l'histoire ne peut néanmoins pas être élaborée indépendamment des « faits ». Sur ce dernier point notamment, ces textes viennent repréciser le rapport d'Ortega à Hegel[1]. Ensemble, ils permettent ainsi d'apercevoir par la négative[2] la position intermédiaire que propose d'élaborer Ortega, à mi chemin entre élucubrations des philosophes et restitutions factuelles des historiens. S'ils témoignent de la volonté ortéguienne de voir l'histoire se constituer comme science, ils nous rappellent également l'enjeu essentiel de ce que serait cette science historique : celui de la possibilité d'un discours sur l'homme.

[1] Nous parlons ici d'une reprécision dans la mesure où certains des textes qu'Ortega consacre à Hegel ont fait l'objet d'une traduction récente en français : J. Ortega y Gasset, « La *Philosophie de l'histoire* de Hegel », « Pendant le centenaire de Hegel » et « Hegel et l'Amérique », in J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, trad. A. Bardet, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2017.

[2] Quoi qu'il en dise, Ortega fonctionne souvent négativement pour préciser ses propres thèses, procédant davantage par déconstruction des thèses adverses que par construction systématique de ses propres idées. Nous pensons notamment ici à ce passage où Ortega affirme ne pas être de ceux qui se contentent de prendre le contrepied des philosophies existantes, sans aller jusqu'à développer leur philosophie propre : « Dans une époque comme la nôtre, qui incite tout le monde à être anti-quelque chose, j'ai voulu être, et non anti-être » (J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit*., tome IX, p. 152). L'anti-hégélianisme patent dont Ortega fait preuve dans ses textes, au point d'affirmer par exemple que « la vie est le contraire de l'Esprit » (J. Ortega y Gasset, « Notas sobre Hegel », cité par A. Sanchez Cuervo, « Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas », *Daimon : Revista Internacional de Filosofía,* n° 67, p. 72), est un exemple flagrant de son manque de discernement à ce sujet.

Afin de préciser certaines des thèses esquissées ici, nous ferons appel à d'autres textes de la seconde navigation d'Ortega. Nous mobiliserons notamment trois courts textes qu'Ortega consacre à la philosophie hégélienne de l'histoire[3]. Nous ferons également appel au cours que le philosophe espagnol consacre à Galilée[4]. Enfin, et bien qu'ils datent légèrement d'avant cette période dite de la « seconde navigation », nous nous appuierons sur les écrits d'Ortega concernant l'ethnologie[5].

QU'EST-CE QUE L'HISTOIRE ?

Le texte intitulé « Historiologie » s'ouvre sur une question fondamentale : en quoi consiste l'histoire ? L'interrogation est classique : l'histoire correspond-t-elle à ce que nous en disent les historiens, et, plus largement, tous ceux qui mettent l'histoire en récit (*historia rerum gestarum*)? Recouvre-t-elle plutôt ce qui a – vraiment, ou effectivement – eu lieu (*res gestae*) ? Mais il ne s'agit pas seulement pour Ortega d'élucider ce qu'*est* l'histoire. Il est aussi et surtout question de ce que la science historique, ou « historiologie », *devrait être* : à quelles conditions l'histoire pourrait-elle devenir cette science qu'elle ne constitue pas encore à proprement parler ? L'interrogation se poursuit : si l'on choisit de définir l'histoire en son second sens – l'histoire « réelle » –, quels sont les critères qui permettent d'affirmer de quelque chose qu'il relève de la réalité historique ? Pourquoi la couleur des chausses de Don Quichotte bénéficie-t-elle d'un moindre coefficient de réalité historique que les « Idées historiques » ?

Ces questions, au fond, sont essentiellement d'ordre rhétorique. Elles sont notamment pour Ortega l'occasion de rappeler que les données de l'histoire « sont données à quelqu'un pour quelque chose »[6], et qu'en ce sens, les faits historiques ne sont jamais envisageables indépendamment du regard de celui qui les vise. À cet égard, la question de savoir si l'histoire doit être considérée du point de vue de son effectivité (*res gestae*) ou de sa reconstruction (*historia rerum gestarum*) se laisse entrevoir : bien

[3] Nous renvoyons ici à la première note de cette introduction.
[4] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2004-2010, tome VI, p. 367-506.
[5] Nous renvoyons notamment ici à J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome III, p. 673-677 : « La etnología y la historia. A propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid – El caracter orgánico de las culturas ». Nous pensons également au dernier moment du « Prólogo a Historia de la filosofía, de Karl Vorländer » : « Continuidad y discontinuidad » (*Ibid.*, tome III, p. 402-404). Mentionnons enfin le chapitre de *Las Atlantidas* intitulé « Los ámbitos culturales » (*ibid.*, tome III, p. 757-766).
[6] J. Ortega y Gasset, « Historiologie ». Pour toutes les citations de ce texte, nous reprenons chaque fois la traduction de F. Comella, publiée dans ce même volume des *Annales de phénoménologie*.

qu'Ortega ne se prononce jamais de manière explicite sur ce point, disons au moins qu'il n'accorde aucun statut à une histoire qui, objectivement, se serait déroulée loin de tout regard – qui existerait comme un objet constitué en soi, extérieur à notre représentation, comme un tout clos sur lui-même. Ortega nous invite ainsi à dépasser la distinction traditionnelle entre histoire réelle et histoire narrée en niant l'idée qu'une histoire plus « réelle » que celle que nous nous représentons existerait. Ces questions permettent par ailleurs à Ortega de souligner l'absence de neutralité chez celui qui pense l'histoire : classer ce qui a lieu selon différents « degrés » de réalité, distinguer deux régimes de l'avoir lieu (celui des faits « insignifiants », « minimes et pullulants »[7], parmi lesquels la couleur des chausses de Don Quichotte, et celui des « faits viscéraux qu'il convient de nommer par des termes géants », c'est-à-dire les « Idées historiques »), relève de la narration, c'est-à-dire de l'intervention d'un sujet qui arbitre et classe selon une idée qu'il se fait – consciemment ou non[8], mais de toutes manières *a priori* – de ce qu'est l'histoire.

Or bien souvent, dit Ortega, les historiens ne prennent pas en charge la dimension ontologique de leur propos. Car si l'histoire est bien « d'un côté enquête historique – archivistique, philologie, archéologie –, c'est-à-dire travail empirique, données »[9], elle est aussi, « de l'autre, […] ni plus ni moins que notion *a priori* de l'historique, pure ontologie. Peu importe quel puisse être le contenu déterminé, la doctrine particulière d'une telle ontologie : ce qui est indéniable, c'est que si l'on retire tout ce qui est donnée dans une œuvre historique, aussi humble soit-elle […], il en reste un squelette constitué par l'idée que se fait l'historien de ce qu'est dans son essence immuable le réel historique, un corps de catégories »[10]. Or – c'est là tout le problème –,

> le plus souvent, l'historien n'a pas médité un seul moment à cette ontologie, qui gît dans son esprit et qui agit sélectivement, plastiquement sur le chaos des documents – il l'a au contraire reçue de son environnement, de l'idéologie atmosphérique, ambiante. L'immense majorité des auteurs sont, en effet, des bourgeois gentilshommes qui parlent en catégories sans le savoir[11].

Ortega pointe ainsi du doigt un décalage, pour ne pas dire un gouffre, entre ces deux aspects de la science historique – l'un mis en avant, l'autre refoulé par les historiens. Sa critique, sur ce point, est sans appel :

---

[7] *Ibid.*
[8] Nous reviendrons sur l'idée selon laquelle les *a priori* qui accompagnent tout regard porté sur l'histoire sont davantage hérités qu'élaborés consciemment.
[9] J. Ortega y Gasset, « Historiologie ».
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*

> L'écart dont souffre l'historiographie à l'usage, un écart entre la précision avec laquelle elle manie les documents et l'imprécision avec laquelle elle emploie les idées structurelles, constructives, et catégorielles de l'histoire, est, à mon sens, inacceptable[12].

Dans ce texte consacré à la question d'une scientificité possible de l'histoire, Ortega en arrive à la conclusion que la réalité historique est un composé d'ingrédients variables – les données, ou faits historiques contingents qui affleurent à la surface de l'histoire – et un noyau invariable – une structure métahistorique nécessaire et cachée. Il affirme, particulièrement sévère vis-à-vis des historiens dont il déplore l'absence de réflexivité, que si l'histoire veut se constituer comme science, elle doit d'abord être capable de faire retour sur elle-même ; la découverte de la structure invariable sous les variations est la première tâche à assumer pour faire de l'histoire une science historique rigoureuse. Ortega s'exprime de manière plus nette encore sur ce point dans le cours qu'il consacre en 1933 à Galilée :

> Je ne demande rien de plus aux historiens que de prendre au sérieux cela même qu'ils font, qu'ils pratiquent de fait, et qu'au lieu de construire l'histoire sans se rendre compte de ce qu'ils font, qu'ils se préoccupent de la construire de manière délibérée, en partant d'une idée plus rigoureuse de la structure générale qu'a notre vie et qui agit de manière identique en tout lieu et de tout temps[13].

L'OPPOSITION À RANKE

L'opposition d'Ortega à Ranke, cristallisée autour de la formule bien connue selon laquelle l'histoire s'occuperait, ou aurait à s'occuper de ce qui s'est vraiment passé, participe de l'injonction qu'il adresse aux historiens – assumer la métahistoire qui sous-tend leur vision de l'histoire, cesser de se contenter de décrire empiriquement les faits – et est révélatrice à plus d'un égard. Cette opposition est largement reprise au fil des textes d'Ortega. En effet, si Ranke apparaît bien sous la plume d'Ortega comme « l'un des constructeurs de l'histoire les plus formidables[14] », le philosophe espagnol n'hésite pas à prendre le contrepied quasi systématique des théories de l'historien allemand pour élaborer sa propre pensée de l'histoire, allant jusqu'à affirmer que l'idée de Ranke selon laquelle le but de l'histoire serait de découvrir comment les choses ont effectivement eu lieu relève de ce qu'il

[12] *Ibid.*
[13] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit.*, p. 377.
[14] *Ibid.*, p. 375.

appelle « une signification relativement stupide[15] », et que son œuvre ne donne à lire qu'« un désert de généralités[16] ». Trois niveaux de cette opposition méritent d'être distingués.

D'abord, la formule de Ranke véhicule l'idée d'une passivité de l'homme à qui son histoire arrive. C'est à nouveau dans *En Torno a Galileo* que le philosophe espagnol est le plus explicite sur ce point :

> Les historiens, pour éviter de se disputer avec les philosophes, ont l'habitude de répéter la phrase écrite par l'un de leur plus grand capitaine, Leopold von Ranke, qui, l'air de quelqu'un de mauvaise humeur, coupant un nœud gordien, opposa ces mots aux disputes de son temps sur la forme de la science historique : « l'histoire se propose de découvrir *wie es eigentlich gewesen ist* – comment les choses se sont effectivement passées ». Cette phrase semble comprise à première vue, mais si l'on tient compte des polémiques qu'elle a suscitées, on voit qu'elle a une signification relativement stupide. Ce qui s'est passé ou qui a été ! Comment cela ? L'histoire s'occuperait-elle par hasard des éclipses qui ont eu lieu ? Évidemment pas. Cette phrase est elliptique. Elle suppose que l'histoire s'occupe de ce qui s'est passé, de ce qui a eu lieu, de ce qui est arrivé. Mais voilà précisément ce qui, malgré tout le respect que j'ai pour Ranke dont je pense qu'il est l'un des constructeurs de l'histoire les plus formidables, me semble un peu stupide. Car cela signifie qu'il arrive de nombreuses, d'infinies choses à l'homme, et que ces choses lui arrivent de la même manière qu'une tuile tombe sur un passant et lui casse le cou. Dans cet avoir lieu, l'homme n'aurait pas d'autre rôle à jouer que celui d'un fronton sur lequel rebondiraient les balles fortuites d'un destin extrinsèque. L'histoire n'aurait pas d'autre mission que de prendre note de ces impacts de balles, un à un. L'histoire serait pur et simple empirisme. Le passé de l'homme serait une radicale discontinuité de faits isolés sans structure, sans loi ni forme[17].

Martelant l'idée selon laquelle « un fait humain n'est jamais un pur avoir lieu qui nous tombe dessus[18] », Ortega tient à souligner à un premier niveau le « rôle dynamique et actif » de ce qui se passe dans l'histoire[19] – il tient à mettre en évidence l'idée que les hommes *font* l'histoire, plus qu'ils ne la subissent. C'est donc d'abord parce que la formule de Ranke revient à mettre en avant une certaine passivité de l'homme qu'Ortega tient à s'en démarquer.

C'est ensuite contre l'idée même de fait brut, coupé de la totalité de la vie, que s'élève Ortega, refusant l'idée que des faits isolés soient à même de nous révéler « ce qui s'est passé » : le véritable objet de l'histoire n'est

---

[15] *Ibid.*
[16] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit.*, p. 126.
[17] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome VI, p. 375.
[18] *Ibid.*, p. 376.
[19] *Ibid.*

pas tant le fait historique, isolé, que la trajectoire au sein de laquelle il apparaît. En d'autres termes, Ortega défend la thèse selon laquelle il ne faut pas tant prendre en compte ce qui a eu lieu que la manière dont cela a eu lieu. La première tâche de l'historien vis-à-vis du « fait » sera donc de le resituer dans la circonstance vivante où il est né, de le *comprendre* – au sens littéral du terme, de le *prendre avec*. Ortega formule cette idée de manière très claire : « Un fait isolé, même du plus gros calibre, n'explique jamais aucune réalité historique ; il faut d'abord l'intégrer dans le schéma global d'un type de vie humaine[20] ». La méthode qu'exalte Ortega, bien qu'il parle ici – de manière relativement maladroite[21] – d'explication, est celle de la compréhension au sens où Dilthey conceptualise ce terme. La tâche de l'historien dans sa dimension proprement empirique ne consiste donc pas tant à voir les faits que leur trajectoire – les vies, lesquelles ne sont visibles ou accessibles que *via* un travail d'interprétation.

Enfin – et ce troisième niveau de l'opposition renoue avec la définition de l'histoire que nous avons esquissée, nous ramenant à l'idée énoncée plus haut selon laquelle tout historien, sans le savoir, porte avec lui une ontologie –, c'est l'empirisme sans structure de Ranke que dénonce Ortega. Car Ortega ne s'en tient pas à une critique du fait isolé. Plus radicalement, c'est ce que recouvre la notion même de fait qui, chez lui, pose question. Sa thèse est que l'on ne rencontre en histoire jamais seulement de faits en tant que tels : ce qui s'est *effectivement*, ou *vraiment* passé – le « fait », au sens où on l'entend d'habitude – ne constitue que la surface de l'histoire : si « l'histoire des historiens ne suffit pas à l'heure d'élucider ce qu'est l'histoire », explique-t-il, c'est donc notamment parce que les faits ne suffisent pas à en rendre raison : les faits, en effet, ne sont que « la peau de l'histoire[22] ». Il existe donc une réalité historique plus profonde que celle que nous donnent à voir les « faits », et dont ces « faits » émanent. Les faits manifestent, mais n'épuisent pas la réalité de l'histoire. En ce sens, Ortega écrit :

> Les « faits» ne sont que […] des indices, des symptômes au sein desquels apparaît la réalité historique. Celle-ci n'est rien de ceux-là, pour la simple raison qu'elle est leur source à tous. Plus encore : que des faits aient lieu, voilà qui dépend en partie du hasard. Les blessures de César auraient pu ne pas être mortelles. Cependant, la signification historique de l'attentat aurait été la même. Je veux dire que la réalité historique latente dont a surgi l'acte de Brutus, comme le fruit pousse sur l'arbre, demeure identique au-delà de la zone des

[20] *Ibid*., p. 409.
[21] Il est bien connu que la compréhension, chez Dilthey, est justement pensée par rupture avec le modèle explicatif : là où l'on *explique* la nature, on *comprend* la vie psychique.
[22] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit*., tome III, p. 417.

> « faits » – de la peau de l'histoire – dans laquelle intervient le hasard. En ce sens, on doit dire que la réalité historique n'est pas seulement la source des « faits » qui ont effectivement eu lieu, mais aussi de beaucoup d'autres qui, selon un coefficient de hasard distinct, ont été possibles. De cette manière, la réalité historique déborde le domaine superficiel des « faits »[23] !

Ce que l'on appelle maladroitement un fait correspond au fond à l'actualisation accidentelle d'un possible, à une stricte contingence où affleure (mais ne fait qu'affleurer) un sens sous-jacent, une structure intrinsèque. La réalité historique concerne plus que les « faits » – plus que l'effectif. On comprend à présent pourquoi le fait – celui-là qui a *effectivement eu lieu* –, n'est qu'une trace de la réalité historique, qu'un composant de l'histoire, et pourquoi, en ce sens, une science historique digne de ce nom ne peut vouloir se contenter de restituer les faits. Cela signifie aussi que l'histoire ne se réduit pas à l'histoire visible – que cette histoire visible prend corps sur fond d'une histoire invisible. Ortega nomme cela le phénomène du « camouflage historique » :

> Le camouflage est par essence une réalité qui n'est pas en effet ce qu'elle paraît. Son aspect cache sa substance au lieu de la révéler. C'est pourquoi il trompe la majorité des gens. […] Il en est de même avec le mirage. Le concept corrige les yeux. Dans tout fait de camouflage historique, il y a deux réalités qui se superposent : l'une, profonde, effective, substantielle ; l'autre, apparente, accidentelle et superficielle[24].

La conclusion d'Ortega est claire : l'histoire doit cesser de s'identifier à la documentation ou la philologie[25]. Elle ne peut se contenter de présenter un « agrégat », un « agglutinement de faits[26] ». Les historiens ne doivent pas se comporter comme des « bureaucrates chargés d'établir le dossier du passé[27] ». Il devient urgent, si l'on veut éviter la « banqueroute[28] », de prendre acte de ce que « le terrain de l'histoire s'est embourbé dans tant de sources[29] » ; et de rectifier l'idée selon laquelle les faits constitueraient le seul matériau que les historiens doivent prendre en considération à l'heure de dire l'histoire. L'histoire ne réside ni dans les faits, ou « données » de l'histoire, ni non plus dans leur stricte succession.

---

[23] *Ibid.*
[24] J. Ortega y Gasset, *La Révolte des masses*, trad. L. Parrot, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1967, p. 190.
[25] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit.*, p. 132.
[26] *Ibid.*, p. 133.
[27] *Ibid.*, p. 126.
[28] *Ibid.*, p. 132.
[29] *Ibid.*

UN GALILÉISME DE L'HISTOIRE PROBLÉMATIQUE

Précisons à présent combien cette tâche à laquelle Ortega exhorte les historiens apparaît d'emblée comme des plus problématiques. Nous avons vu que dire l'histoire ne pouvait consister uniquement à restituer ce qui se donnait à voir premièrement – les variations, le contingent, le hasardeux ; qu'il fallait aussi (et d'abord) voir la structure, le nécessaire, c'est-à-dire les lois du mouvement de l'histoire. Mais deux difficultés majeures s'imposent immédiatement au sein de ce « galiléisme de l'histoire » que prône Ortega. La première est d'ordre pratique ; la seconde, d'ordre logique. Penchons-nous successivement sur ces deux difficultés.

D'abord, si tout historien porte avec lui une ontologie, c'est avant tout parce qu'il est le fils de son temps[30]. Il n'échappe pas plus que les autres à la règle selon laquelle il est lui et sa circonstance[31]. Ainsi, l'ontologie qu'il porte avec lui n'est pas tant le fait singulier d'une élaboration « consciente » que la marque de sa circonstance – rappelons que l'historien a reçu cette ontologie « de son environnement, de l'idéologie atmosphérique, ambiante ». C'est donc à voir cela même qui est caché – et dont l'invisibilité tient au caractère reçu, hérité et fondamentalement indécidé – qu'invite Ortega. Faisons un pas de plus : Ortega ne demande pas seulement aux historiens de *voir* l'ontologie qui est la leur, mais d'en *décider* la teneur. C'est un aspect qu'il examine notamment dans *En Torno a Galileo* : si Galilée est ce « Hercule spirituel[32] » que décrit le philosophe espagnol, c'est parce qu'il a été capable d'amorcer, *en l'inventant*, quelque chose de radicalement nouveau. Cette dimension d'invention du réel est absolument centrale pour notre propos. Arrêtons-nous y un moment, en citant un extrait particulièrement parlant d'*En Torno a Galileo* :

> J'ai la conviction qu'une splendide floraison des sciences historiques approche, dans la mesure où les historiens vont se résoudre à faire, *mutatis mutandis*, avec les faits historiques, ce qu'a commencé Galilée avec les faits physiques. Ils se

[30] Comme l'écrit Ortega en 1946 en citant « un proverbe arabe » : « l'*a priori* historique qu'est l'époque, qu'est son temps, agit sur lui et le constitue. Comme dit le proverbe arabe, 'un homme ressemble plus à son temps qu'à son père' », J. Ortega y Gasset, *Hegel Dilthey*, *op. cit*., p. 113. Nous n'avons pas trouvé trace de ce proverbe ailleurs que chez Marc Bloch, lequel considère quelques années plus tôt (entre 1941 et 1942) qu'il s'agit d'un proverbe chinois (M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2006, p. 873 et p. 877). À notre connaissance, rien n'indique qu'Ortega ait lu Bloch. Le mystère de l'origine de ce proverbe reste entier.

[31] Nous faisons ici allusion à la formule bien connue d'Ortega selon laquelle « Je suis moi et ma circonstance », J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit*., tome I, p. 757.

[32] *Ibid*., tome VI, p. 417.

> convaincront que la science (j'entends par là toute science des choses, que ces choses soient corporelles ou spirituelles) est autant l'œuvre de l'imagination que de l'observation, et que cette dernière n'est pas possible sans la première – en somme, que la science est construction[33].

La structure métahistorique qui sous-tend le réel et dont elle est, avec la surface des événements, un composé, n'est pas une structure qui œuvrerait par elle-même dans l'histoire, ni non plus seulement une structure que l'historien apporterait inconsciemment avec lui ; elle comporte aussi ce que celui qui contemple l'histoire a *décidé* qu'elle serait. Ortega le dit textuellement, et va même jusqu'à affirmer que ce geste de décision constitue la première tâche du philosophe.

La difficulté que nous avons appelée « pratique » apparaît dès lors clairement : chacun porte avec lui une ontologie qu'il n'a pas choisie consciemment, mais qui lui est livrée en héritage ; et, en même temps, il lui incombe d'une certaine manière de décider *a priori* de ce que sera l'histoire. L'ontologie, en d'autres termes, doit faire l'objet d'une décision libre et consciente en même temps qu'elle n'est jamais une création *ex nihilo*. L'histoire ne se constituera comme science qu'à condition que l'on comprenne et assume que son objet – le réel, ou l'historique – suppose, comme la physique galiléenne, une part de décision. Bien sûr, ce geste de décision est loin d'être arbitraire dans la mesure où le choix est formulé en accord avec ce qui, du réel, est perçu ; néanmoins, ce choix ne se contente pas d'accompagner l'observation : il la précède en partie. C'est le sens du *mente concipio* de Galilée, qui, en « concevant en l'esprit », place bien *à la base* de son observation de la nature, la construction idéale et mentale qu'il en imagine[34]. Le rôle de l'imagination est central non seulement dans le processus de connaissance historique, mais dans la configuration même de ce qu'est la réalité[35]. Voir l'histoire suppose de disposer de cette faculté d'« imagination de la vérité du réel » dont parlait Goethe[36] ; *voir* l'histoire – réelle – suppose d'*inventer* l'histoire.

Mais – c'est là que surgit la seconde difficulté, que nous avons qualifiée plus haut de logique : cette élaboration – semi-héritée, semi-décidée – d'un en-deçà des faits doit à la fois précéder l'étude des faits et s'appuyer sur ses résultats. Notre difficulté logique s'apparente en fait bien plus à une contradiction insoluble qu'à une simple difficulté : comment tenir ensemble

---

[33] *Ibid.*, p. 375.
[34] *Ibid.*, p. 374.
[35] Ortega formule par exemple cette idée dans ses *Idées et croyances* (J. Ortega y Gasset, *Idées et croyances*, trad. J. Babelon, Paris, Stock, 1945, p. 23). C'est également dans cette optique qu'il formule sa théorie de l'homme comme animal fantastique (*ibid.*, p. 28).
[36] J. W. Goethe, cité par E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1975, p. 284-285.

le caractère invariable de lois décidées *a priori* – Ortega insiste sur l'immuabilité de la structure de l'histoire – et la variation possibilisée *a posteriori* par ces lois ? En d'autres termes, comment soutenir l'idée que les lois sont données une fois pour toutes en même temps que l'idée selon laquelle les faits contingents doivent pouvoir éclairer, préciser, voire modifier les lois qui les ont permis ? Plus largement, comment penser une communication possible entre ces deux ordres de la réalité historique que nous avons mis en évidence – celui de l'« informe matière historique » et celui des « idées structurelles, constructives et catégorielles »[37] ?

Permettons-nous de laisser momentanément en suspens ces questions, afin de souligner que c'est cette fois contre les philosophes qui spéculent sur la structure métahistorique en perdant de vue le domaine des faits que s'élève Ortega. Car bien souvent, affirme-t-il, les philosophes croient reconnaître dans l'histoire un ordre sans lien avec les événements réels. Ortega s'en prend d'abord à ceux qui voient l'histoire de manière abstraite, mais, surtout, partielle et arbitraire. À titre d'exemple, il mentionne l'interprétation économique de l'histoire à laquelle se livre Marx – à côté de laquelle il imagine des interprétations martiale, hydrologique, sidérale de l'histoire. Dans tous les cas, « la docilité de l'histoire est surprenante face à cette furie de l'ordre que lui intime la pensée[38] ». Mais chaque interprétation n'est qu'une perspective – qu'un point de vue – parmi d'autres sur l'histoire. En ce sens, « les choses demeurent désordonnées », et l'ordre découvert, « superficiel[39] ».

La position ortéguienne est délicate : d'un côté, on ne peut s'en tenir à un empirisme radical, sans quoi l'histoire qui apparaît d'abord comme « cette jungle indomptée de faits disparates et décousus[40] », resterait pour nous du domaine de « la pullulation superlative, l'océan du confus et de l'inintelligible[41] ». D'un autre côté, si le penseur espagnol ne nie pas l'intérêt des théories qui recherchent un substrat identique sous la variation historique, il dénonce l'ordre arbitraire qu'elles croient y déceler.

---

[37] J. Ortega y Gasset, « Historiologie ».

[38] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ». Pour chacune des citations de ce texte, nous reprenons la traduction de F. Comella, publiée dans ce même volume. Ortega écrit dans la même idée que « les objets supportent, reçoivent notre ordonnancement avec une malléabilité surprenante » (*ibid.*).

[39] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ».

[40] *Ibid.*

[41] *Ibid.*

En ce sens, il salue la tentative hégélienne de dépasser la partialité des points de vue des philosophes pour découvrir, dit-il, le point de vue absolu, ou universel, sur l'histoire. Mais très rapidement, cette reconnaissance se double d'une prise de distance importante. Ortega s'élève en effet ouvertement contre l'idéalisme dont le philosophe allemand se rend coupable : si l'histoire a un sens, il faut que ce sens vienne l'organiser du dedans. Les philosophes du dix-neuvième siècle, déplore Ortega, ont dans leur ensemble succombé à la tentation de penser l'histoire par rapport à un extérieur – au point de subordonner l'histoire à cet extérieur, c'est-à-dire de faire dépendre l'histoire de ce qui n'est pas elle. Hegel ne fait pas exception : lui aussi tombe dans l'écueil de soumettre l'histoire à un au-delà d'elle même.

> Il semblait obligatoire de déduire l'historique de ce qui n'était pas historique. Hegel décrit ainsi le déroulement des événements humains comme le résultat automatique de la dialectique abstraite des concepts ; Buckle, Taine, Ratzel, font dériver l'histoire de la géographie ; Chamberlain de l'anthropologie ; Marx de l'économie. Toutes ces tentatives supposent qu'il n'y a pas de réalité ultimement ni proprement historique[42].

Ortega, en homme de ce vingtième siècle fatigué des conceptions transcendantes de l'histoire et soudé autour de l'idée de faire enfin droit à une « interprétation historique de l'histoire[43] », prétend donc combattre cette idée d'une extériorité de l'histoire. Son exigence d'une prise en compte de l'expérience réelle de l'histoire va dans le sens d'une démarche éminemment phénoménologique. C'est d'abord sur ce point qu'il se démarque de Hegel, prenant ses distances vis-à-vis de celui qui doit pourtant être considéré comme le « capitaine » de la science historique[44] :

> Hegel n'est pas homme à pénétrer dans l'histoire, à y plonger, à se perdre dans la pullulation infinie de ses faits singuliers afin de voir s'ils veulent bien lui livrer la confidence essentielle, afin de voir si les faits lui découvrent leur vérité latente. Au contraire : lorsque Hegel s'approche de l'histoire, il sait au préalable ce qui a dû s'y passer et qui est le quelqu'un de ses évènements. Il arrive donc dans le domaine de l'histoire autoritairement, non pas dans l'esprit d'apprendre de l'histoire mais au contraire, prêt à découvrir si l'histoire, si l'évolution

[42] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit*., tome III, p. 417.
[43] *Ibid*.
[44] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit*., p. 123.

> humaine [qui ne sont qu'une partie de l'absolu] a été sage, c'est-à-dire si elle a fait son devoir de s'ajuster à la vérité absolue découverte par la philosophie[45].

La critique qu'Ortega adresse à Hegel peut d'abord sembler discrète : le savoir de l'histoire « au préalable » dont se targue Hegel, l'« autorité » dont il fait preuve, s'accordent à première vue avec ce « galiléisme de l'histoire » qu'Ortega appelle de ses vœux. Mais la fin de l'extrait révèle de la part d'Ortega une ironie certaine, laquelle ne laisse plus aucun doute quant au fait qu'il tient à se démarquer de ce qu'il nomme l'« impérialisme intolérable » de Hegel[46]. La logique hégélienne transcende le domaine de l'histoire et oublie de prendre en considération les faits ; le mouvement « rigide » que décèle le philosophe allemand dans l'histoire précède et surplombe – pour ne pas dire qu'il écrase – ladite histoire ; sa raison n'est pas à l'œuvre *dans* l'histoire, elle n'est pas proprement historique – c'est une raison externe à l'histoire[47] ; la dialectique hégélienne de l'histoire est une dialectique « glacée »[48].

C'est là que les choses se compliquent : cette absence de dynamique que met en évidence Ortega tient essentiellement au caractère « décidé d'avance » de la teneur de la structure métahistorique. Toute la difficulté devient alors de comprendre en quoi la décision galiléenne qui précède l'observation est exaltée par Ortega, alors que la décision hégélienne antérieure à l'observation empirique de l'histoire est en partie rejetée par le philosophe madrilène dans la mesure où, ne s'appuyant pas sur les faits, elle se contente de les classer. La réponse à la question de comprendre comment Ortega peut être en même temps si critique envers la « dialectique glacée » à « l'horizon lunaire[49] » de Hegel et si enthousiaste face au fait que Galilée invente le monde plutôt qu'il ne le découvre suppose que l'on s'arrête sur les limites évidentes du galiléisme ortéguien de l'histoire : si le philosophe de l'histoire doit bien légiférer face au « tumulte insensé des choses

---

[45] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ».
[46] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit*., p. 127.
[47] « Jusqu'à maintenant, personne ne s'est vraiment préoccupé de rechercher la substance rationnelle de l'histoire. Certains ont voulu lui attribuer une raison externe, comme Hegel, qui affirme à l'histoire le formalisme de sa logique […]. Mon propos est strictement inverse. Il s'agit pour moi de trouver dans l'histoire même sa raison originale et originelle. Pour cela, il faut comprendre en toute rigueur l'expression 'raison historique'. Il ne s'agit pas d'une raison extra historique qui semble s'accomplir dans l'histoire, mais, littéralement, de *ce qui est advenu de l'homme* », J. Ortega y Gasset, *L'Histoire comme système*, trad. A. Bardet, Paris, Allia, 2016, p. 89.
[48] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit*., p. 161.
[49] *Ibid.*

humaines[50] » à la manière dont Galilée légifère face au spectacle jusqu'alors indompté de la nature, le modèle physique n'est en fait invoqué que pour insister sur l'idée que la science consiste en un mélange d'observation et d'imagination ; que la science, *in fine*, relève toujours d'une construction. C'est un point sur lequel insiste particulièrement Juan Padilla Moreno : la ressemblance entre physique et histoire se réduit strictement à cette dimension de constructivité. « C'est là que cesse cependant l'exemplarité de la physique[51]. »

Mais laissons là ce sujet, pour nous pencher successivement sur deux questions de taille que souligne Ortega dans les textes qui nous occupent : celle de la pertinence à parler de *l'*histoire, d'une part ; celle de la légitimité à parler de *l'*homme, d'autre part.

UNE HISTOIRE UNIVERSELLE ?

Ortega demande en effet dans « Hegel et la philosophie de l'histoire » jusqu'à quel point on est en droit de parler d'une histoire universelle. Ailleurs, Ortega dénonce le « formalisme aveugle » de Hegel, qui le conduit à évincer certains faits sous prétexte qu'ils ne s'intègrent pas bien au processus logique[52]. Ajoutons également que les textes qu'Ortega a

[50] J. Padilla Moreno, « La doble faz de la historia: estudio sobre la idea de historia en Ortega y Gasset », in F. H. Llano Alonso et A. Castro Sáenz (coord.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid, Editorial Tébar, 2005, p. 181.

[51] *Ibid*., p. 175. Nous pourrions discuter avec Juan Padilla Moreno : lui voit les limites du rapprochement entre physique et histoire au niveau du degré d'exactitude que ces deux sciences présentent – il défend en d'autres termes l'idée que l'exactitude dont est capable la physique fera toujours défaut à l'histoire. Nous croyons, quant à nous, que la limite essentielle entre l'histoire et la physique ne tient pas tant au caractère exact, ou objectif, des discours que l'une et l'autre proposent, mais à la place que l'une et l'autre laissent à la possibilité de la surprise ou de l'imprévisible. Bien que la loi de la gravité soit suffisamment large pour permettre à la fois l'ascension de la fumée et la chute de la pierre – bien qu'une même loi existe sous des manifestations contradictoires, donc (J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome VI, p. 375-377) –, c'est avec nécessité que s'enchaîneront les causes et les effets dans le monde naturel ; il n'est en revanche pas certain que l'on puisse parler d'une « causalité historique ». S'il va donc de la scientificité de l'histoire que le philosophe serait capable de légiférer face à un spectacle qui se donne d'abord à voir comme chaos, et si l'existence de lois garantit la possibilité d'un sens, et, partant, d'une compréhension de l'histoire, ces lois, ou régularités ne nous permettront pas d'anticiper rigoureusement les événements historiques à venir.

[52] J. Ortega y Gasset *L'Histoire comme système*, *op. cit*., p. 89. Sur la critique du caractère sélectif de la philosophie hégélienne de l'histoire par Ortega, permettons-nous en outre de renvoyer à l'introduction que nous avons rédigée dans : J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey, op. cit*., et plus particulièrement aux pages 33-36.

consacrés à l'ethnologie[53] sont particulièrement éclairants sur cette question : les ethnologues, dit Ortega, sont ceux qui ont mis en évidence le caractère partial et arbitraire de tout système historique unifié ; ils sont ainsi ceux qui ont su faire ressortir le caractère arbitraire du choix de faire de l'Europe des six mille dernières années le centre de gravité de l'histoire[54]. Ils ont donc révélé à quel point les schémas unitaires de l'histoire étaient non seulement centrés sur un espace – l'Europe –, mais aussi dans le temps – les six mille dernières années. Grâce à eux, dit Ortega, on assiste désormais à l'« accroissement de l'espace traditionnel dans lequel se mouvait l'histoire[55] » :

> L'horizon historique de l'Europe s'est subitement amplifié, et ce en des proportions gigantesques […]. Si avant, l'histoire était presque exclusivement l'histoire de la Méditerranée, elle s'étend aujourd'hui horizontalement à l'ensemble de la planète. Pareillement, dans sa dimension verticale, les excavations et les études ethnologiques de résidus culturels chez les peuples primitifs ont agrandi chronologiquement le champ de l'histoire[56].

Dans la perspective pluraliste des ethnologues, Ortega affirme à plusieurs reprises que l'on ne pourra parler d'histoire universelle qu'à condition de la concevoir comme un ensemble d'histoires particulières[57] – en d'autres termes, qu'une telle perspective suppose de reconnaître que « la réalité historique que composent les différentes cultures est […] une réalité plurielle »[58]. Il faut, affirme Ortega, s'inspirer de l'ethnologie, faire droit au

[53] Voyez la note 5 de cette introduction.

[54] « Que sont les 6000 ans d'histoire traditionnelle, comparés aux lointaines contrées de la préhistoire ! », s'exclame en ce sens Ortega (*ibid*., tome III, p. 747 *sq*.).

[55] A. de Haro Honrubia, « Antropología del 'sentido historico' de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega », *Gazeta de Antropología*, n°25/1, 2009, p. 3.

[56] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit*., tome III, p. 747 *sq*.

[57] En ce sens, Alejandro de Haro Honrubia explique qu'on ne construira une science de la Culture (avec un C majuscule) que suite à « une reconnaissance préalable des autres cultures, avec un C minuscule – toutes celles d'hier et d'aujourd'hui » (J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome III, p. 662).

[58] A. Sánchez Cuervo, « Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas », *op. cit.*, p. 67. Cet article met particulièrement bien en lumière la manière dont Ortega bâtit sa vision pluraliste de la culture en prenant le contrepied des schémas européo-centrés. Sur la manière dont une telle conception pluraliste de l'histoire nous met sur la piste d'une anthropologie philosophique, nous renvoyons une nouvelle fois à : A. de Haro Honrubia, « Antropología del "sentido historico" de la vida. Una crítica al etnocentrismo cultural occidental desde Ortega », *op. cit.* L'auteur y montre « l'importance qu'Ortega confère dans ses écrits à l'ouverture et surtout à la reconnaissance d'horizons culturels et historiques traditionnellement oubliés », ainsi que la manière dont l'anthropologie philosophique d'Ortega s'inscrit dans le prolongement de sa thèse du sens de l'histoire.

pluralisme des cultures, contre les discours « universalistes » – au fond toujours nécessairement circonstanciels :

> Le pluralisme des cultures est […] fondamental pour notre science historique. Cette dernière ne progressera que dans la mesure où l'on sera capable de nier méthodiquement […] le caractère exclusif de notre culture[59].

Insistons : Ortega ne fait pas directement référence à ses travaux sur l'ethnologie ici. Cela étant, il nous semble judicieux de les confronter à ce que dit le philosophe espagnol du caractère « théologique » de la philosophie hégélienne de l'histoire :

> Il s'avère donc que lorsqu'on fait de l'Histoire, une véritable Histoire universelle, seul Dieu conserve une réalité historique. Il n'y a que « ce qui » est au service de ce projet divin, de ce processus intéressant – et seulement « dans la mesure où cela » est au service de ce projet –, qui a du sens et semble justifié d'après Hegel[60].

En effet, après avoir distingué le point de vue de la vue, opposant le caractère fragmentaire et partiel du point de vue (toujours nécessairement situé) au caractère total, englobant de la vue, Ortega en arrive à la conclusion qu'une telle vue ne peut procéder que d'un Dieu. En d'autres termes, la tentative de Hegel de mettre sur pied une vue de l'histoire ne peut se faire indépendamment d'une interprétation théologique de celle-ci. Ainsi, si Ortega salue l'exigence de non partialité de Hegel, il condamne en même temps son désir d'absoluité[61].

> Voilà le souci majeur de Hegel : trouver un point de vue qui ne soit pas un point de vue quelconque, mais qui soit celui-là seul d'où l'on découvre la vérité entière, la vérité absolue. Or tout point de vue choisi dans l'univers sera partiel : le point *d'où* l'on regarde s'oppose à tout le reste. De l'intérieur de l'univers, on ne peut en voir qu'une partie – celle qui fait face à notre regard. Nous dirigeons le rayon visuel quelque part et nous l'avons derechef séparé du reste, nous avons exclu ce reste de notre vision. Que faire ? Pour Hegel, il n'y a pas de doute : il faut regarder l'univers non pas de l'intérieur, mais en coïncidant

« Les apports d'Ortega au champ de l'anthropologie dans sa dimension sociale et culturelle font écho à ses réflexions sur le sens historique de la vie », écrit-il ainsi (p. 1).

[59] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit.*, tome III, p. 661.

[60] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ».

[61] Précisons néanmoins que, dans « Hegel et la philosophie de l'histoire », la critique ortéguienne de la pensée hégélienne de l'histoire est moins directement audible que dans les autres textes qu'il consacre à ce « capitaine de la science historique », J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, *op. cit.*, p. 123.

> avec lui en tant que ce même univers. Que notre point de vue ne soit pas le nôtre, mais bien le point de vue universel ou absolu[62].

LE SUJET DE L'HISTOIRE

Et puis – c'est la seconde question – qui est le sujet de l'histoire, demande Ortega, extrêmement prudent dans sa prétention à bâtir un discours sur l'homme. Nous avons affirmé plus haut que ce texte était révélateur de la volonté d'Ortega de voir l'histoire se constituer comme science. Il nous intéresse à présent de souligner l'enjeu d'un tel souhait. En effet, si Ortega tient à redonner à l'histoire ses titres de noblesse, c'est d'après nous au nom de la possibilité d'un discours sur l'homme entendu comme un. L'histoire ne nous donne à voir que des variations, du mouvement hétérogène entre les faits, mais la question d'une constance de l'homme – de l'ipséité d'un quelqu'un de l'histoire, de la présence d'un Même sous ou derrière les variations – se pose. Le fait qu'Ortega parle dans « Hegel et la philosophie de l'histoire » du quelqu'un de l'histoire de manière si interrogative est extrêmement révélateur. De fait, Ortega ne tranche jamais cette question qui, en son fond, renvoie aux limites possibles de la science historique.

Ortega commence par déconstruire l'évidence du sujet de la vie : le je. Que désigné-je lorsque je dis « je » ? Qui suis-je ? Il s'agit là d'« un problème redoutable, caché et pour ainsi dire chloroformisé par cette aisance liée à l'habitude avec laquelle nous disons 'je'. L'identité du mot nous fait miroiter une évidence de la chose ». Autrement dit, de la même manière que les historiens manient des catégories dont ils n'ont pas pris le temps d'élucider le sens, nous nous sommes accoutumés à dire « je » sans être en mesure de voir précisément ce que ce terme recouvrait.

La vie individuelle de l'homme relie et permet de tenir ensemble les événements d'abord « déconnectés » – cette « horde de faits pullulants et déconnectés[63] » qui se donnent à voir quand on regarde la vie de l'homme – qui en tissent la trame. Mais qu'en est-il de la vie de l'humanité : y a t il une ipséité, un Même derrière l'histoire ? En d'autres termes, jusqu'à quel point sommes-nous autorisés à tenir un discours sur l'homme ? Peut-on parler d'une nature humaine qui, d'une certaine manière, résisterait aux variations historiques ? L'homme, ce « type immuable dans lequel viennent se réaliser un certain nombre de caractères[64] », est-il, comme l'affirme

---

[62] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ».
[63] *Ibid.*
[64] W. Dilthey, *Théorie des conceptions du monde, essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1946, p. 3.

Dilthey, la seule notion qui subsiste à travers l'histoire ? Le philosophe et sociologue allemand semble adhérer à l'idée selon laquelle quelque chose comme un paradigme humain serait conservé à travers l'histoire, comme « mesure de tous les phénomènes historiques[65] ». De manière très directe, il parle par exemple de « l'identité de la nature humaine[66] », comme si, au fond, les différentes formes historiques par lesquelles passaient les hommes n'étaient que différentes modalités d'une nature humaine universelle. Mais en même temps, il affirme que « ce type immuable qu'[est] l'homme disparaît comme fondu dans le processus qu'est l'histoire[67] ». Autrement dit, l'homme n'est jamais pensable « dans l'absolu » ; il doit constamment être référé au contexte historique au sein duquel il se situe et évolue. Cette dépendance de l'homme vis-à-vis de son contexte signifie-t-elle qu'il faut renoncer à l'idée d'une nature humaine totale ? Dilthey laisse planer le doute.

Un détour par la philosophie cassirérienne de l'histoire – une philosophie dont on sait qu'Ortega l'admirait particulièrement[68] – peut nous éclairer sur cette question : Cassirer, dans son *Essai sur l'homme*, déclare d'emblée, dans un style des plus ortéguiens : « l'homme n'a pas de nature – pas d'être simple ou homogène[69] ». Mais, immédiatement, il se demande ce qu'est la *structure* qui persiste sous les variations historiques[70], convaincu que ce qui est en jeu, avec l'histoire, c'est ce qu'il appelle indistinctement le sujet universel, ou l'humanité[71]. Autrement dit, si rien ne nous autorise à parler d'une nature, ou essence substantielle de l'homme, il nous faut néanmoins maintenir l'idée d'une unité. Dans le chapitre qu'il consacre à l'histoire[72], Cassirer commente plus en détail cette formule d'Ortega selon laquelle « l'homme n'a pas de nature, mais il a… une histoire[73] ». Sa thèse est qu'il faut coûte que coûte maintenir une identité de principe au sein de la variation. Il écrit :

> Le monde de l'histoire lui-même ne peut être compris et interprété en termes de pur changement. Ce monde renferme également un principe substantiel, un

[65] *Ibid.*
[66] W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, trad. M. Remy, Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1947, tome II, p. 194.
[67] W. Dilthey, *Théorie des conceptions du monde, essai d'une philosophie de la philosophie*, *op. cit.*, p. 5.
[68] C'est à Cassirer qu'Ortega dédie notamment son *Histoire comme système* (*op. cit.*) – probablement le texte le plus important qu'Ortega ait consacré à la question de l'histoire.
[69] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 27.
[70] *Ibid.*, p. 37.
[71] *Ibid.*, p. 98.
[72] Nous faisons ici référence au chapitre 10 de l'*Essai sur l'homme* (*ibid.*, p. 241-288).
[73] J. Ortega y Gasset, *L'Histoire comme système*, *op. cit.*, p. 71.

> élément d'être – qui n'a cependant pas le même sens que celui que nous trouvons dans le monde physique[74].

Sans dire précisément en quel sens on est autorisé à parler d'un « être » de l'homme, il poursuit en expliquant que si l'on rejette l'idée d'une *nature* identique, il faut du moins maintenir l'idée d'une *structure* identique – d'une identité *structurelle* de l'homme[75]. Et au fond, affirme-t-il d'ailleurs,

> […] cette identité structurelle – identité de forme, non de matière – a toujours été mise en relief par les grands [penseurs…]. Tous ont espéré découvrir, sous le flux temporel et derrière le polymorphisme de la vie humaine, les traits constants de la nature humaine[76].

Laissons à présent de côté la philosophie de Cassirer, afin de préciser, dans son sillage, l'idée que nous souhaitons démontrer : si l'homme n'a pas de nature qui soit comparable à celle, constante et identique, de la *res* ou de la substance, l'histoire est bien l'instrument d'un discours sur l'homme entendu comme un. Ce que mettent en question Dilthey et Ortega, en relativisant pour l'un, en niant pour l'autre l'idée d'une nature de l'homme, c'est la constance, l'immuabilité identitaire de ce que serait l'homme en dépit de ses variations. Mais il ne faut pas pour autant entendre l'histoire *contre* la nature ; au contraire, il faut tenter de les tenir *ensemble*, dans l'idée que la nature de l'homme est fondamentalement historique ; que l'homme *est* l'animal qui – non pas *substantiellement*, mais *structurellement* – a une histoire.

La distinction que pose Jesús Conill Sancho entre consistance ouverte et consistance fermée chez Ortega[77] s'avère des plus éclairantes ici : c'est en s'élevant contre le primat de la raison naturaliste qu'Ortega en vient à affirmer que l'homme n'a pas de nature. Cette « nature » dont parlent les « naturalistes » fait référence pour nous à « quelque chose de déterminé », qui a une « consistance fermée » ; mais « à la 'consistance fermée' de la nature, Ortega oppose une 'consistance historique' qui […] annonce une distinction cruciale entre une structure fermée et une structure ouverte de la

---

[74] E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit*., p. 242.
[75] *Ibid*., p. 243.
[76] *Ibid*. Chez Cassirer, l'histoire est un moyen d'accès (l'un des *deux* moyens, avec l'art) à l'homme *total*, et participe ainsi de la connaissance de soi au sens d'une connaissance de l'homme : « l'art et l'histoire sont nos deux plus puissants instruments de recherche sur la nature humaine. Que saurions-nous de l'homme sans ces deux sources d'informations ? L'histoire, comme la poésie, est un organon de la connaissance de soi, un instrument indispensable pour élaborer notre univers humain », écrit-il ainsi (*ibid*., p. 288).
[77] J. Conill Sancho, « La superación del naturalismo en Ortega y Gasset », *Isegoría, Revista de filosofía moral y política*, n°46, 2012, p. 188.

réalité, entre une essence fermée et une essence ouverte[78] ». Il n'est donc pas question pour Ortega de perdre de vue l'objectif d'un discours sur ce qu'est l'homme en son essence, ou en sa nature. C'est d'ailleurs à notre sens là l'enjeu suprême de la mise sur pied d'une réelle science historique qu'appelle Ortega de ses vœux. Il est en revanche urgent de déplacer la signification de ces termes : si la nature de l'homme est historique, alors elle n'est pas naturelle, mais culturelle ; si son essence est historique, alors elle n'est pas éternelle, mais temporelle.

PENSER AVEC LES CHOSES, PENSER L'HOMME EN SA VIE

Nous avons jusqu'ici exposé négativement le projet ortéguien d'une historiologie, nous penchant tour à tour sur la manière dont le penseur espagnol prétendait bâtir une science historique contre les historiens et contre les philosophes. Nous avons également insisté sur l'enjeu fondamental qui sous-tendait ce projet – celui de dire l'homme. Tentons à présent de caractériser positivement la tentative d'Ortega en mettant en évidence le caractère central du concept de vie dans sa philosophie de l'histoire[79].

En effet, nous avons vu que le philosophe madrilène reprochait à ceux qui veulent collectionner « le fait mort de la chronique[80] » d'oublier le « vaste processus vital » qui constitue le fond sur lequel ces « faits » apparaissent[81]. Contre cette conception répandue d'une histoire sans vie, Ortega reprend à son compte une formule très directement nietzschéenne : l'histoire, affirme-t-il, doit « devenir ce qu'elle est », c'est-à-dire l'étude d'une vie vivante, non mortifiée. L'extrait que nous citons *a continuatio* est particulièrement révélateur :

> L'histoire consiste précisément dans la tentative de faire *renaître*, de revivre *par l'imagination* ce qui a été. L'histoire doit cesser d'être une exposition de *momies* et *devenir ce qu'elle est*[82] véritablement : une tentative enthousiaste de

[78] *Ibid*., p. 188.
[79] On sait que le concept de vie s'impose très tôt chez Ortega en vertu de son statut de *réalité radicale* – littéralement, de son caractère de *racine*. Sur la place du concept de vie au sein de la philosophie ortéguienne de l'histoire, et plus particulièrement sur la manière dont Ortega bâtit sa philosophie de la vie dans un dialogue avec Dilthey, nous renvoyons à : A. Bardet, « Ortega y Gasset, lecteur de la philosophie diltheyenne de la vie », *Les Études Philosophiques*, n°112, 2015/1, p. 101-124.
[80] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, *op. cit*., tome VI, p. 409.
[81] *Ibid*., tome III, p. 417. Nous renvoyons ici à ce que nous avons dit du deuxième niveau de l'opposition d'Ortega à Ranke.
[82] Nous soulignons.

> *résurrection*. L'histoire est une guerre illustre contre la *mort*. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'on ait véritablement raconté quelque chose, qu'on ait fait l'histoire de quelque chose[83], si on n'a pas appris à voir *naître* ce quelque chose de la source pérenne d'où il jaillit et au sein de laquelle réside la réalité de tout ce qui est humain […]. En ce sens, j'entends par histoire la tâche de ramener tout fait du passé à sa provenance *vitale* afin d'assister à sa *naissance*, afin, dirons-nous, de l'obliger à naître et être à nouveau : il faut placer le fait en *status nascens*, comme un nouveau né. On comprendra mal les efforts dans lesquels s'absorbe la science historique, si l'histoire ne nous conduit pas à transformer tout le passé de l'homme en un présent immense et virtuel, dilatant ainsi radicalement notre présent effectif[84].

Nous avons souligné dans ce texte les idées de naissance et de mort, de résurrection et de momification. De fait, il nous semble que l'on peut interpréter la démarche ortéguienne dans les termes d'une tentative d'insuffler de la vie dans l'histoire – de la rendre *vivante*.

Car c'est également cet oubli de la vie que reproche *in fine* Ortega aux philosophes de l'histoire, et plus particulièrement à Hegel, qui, dit-il, ne met en évidence qu'un mouvement rigide de l'histoire. Or le mouvement réel de l'histoire n'est pas le mouvement absolu de l'Esprit. Comme l'histoire des historiens, l'histoire que donne à voir Hegel est figée – son mouvement « constitue un itinéraire forcé, rigide – c'est un processus logique[85] ». Ce sont l'immobilité, la paralysie, qui transparaissent dans ce processus à la dynamique somme toute très relative. Cela tient peut-être en partie au fait que Hegel, dans sa quête du plus absolu de tous les points de vue, n'envisage « ce qui a eu lieu » qu'après avoir développé son formalisme logique – qu'il fait dériver les « faits » d'un système qui serait plus fondamental qu'eux et en régirait l'ordre. Mais cela vient surtout du fait que Hegel a renoncé au concept « juvénile » de vie pour adopter celui, « quasi sénile », d'esprit[86] – à cet égard, le fait qu'Ortega interprète l'histoire hégélienne comme une *biographie* de l'Esprit est révélateur du poids qu'il souhaite voir accordé au concept de vie. Autrement dit, Hegel passe à côté de la vie concrète de l'homme[87] et nous entraîne, par le choix même des termes qu'il emploie, sur un terrain idéaliste et abstrait.

---

[83] Le fait qu'Ortega pose ici une équivalence totale entre histoire et récit confirme ce que nous annoncions plus haut – l'idée qu'Ortega s'intéresse davantage à l'*historia rerum gestarum* qu'à la *res gestae*.

[84] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit*., tome VI, p. 409-410.

[85] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey, op. cit.*, p. 168.

[86] *Ibid.*

[87] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit*., tome VIII, p. 365.

Ortega insiste dans « Hegel et la philosophie de l'histoire » sur le fait que la logique de l'histoire que Hegel bâtit ne lui permet pas de prendre en compte la question de l'émanation des formes historiques entre elles :

> L'*aspect* du mouvement historique coïncide avec le mouvement absolu de l'Idée. Mais on comprend bien ici qu'il ne s'agit que d'un parallélisme spectral contingent, d'une résonance hasardeuse du pur processus logique dans le processus historique. La réalité du mouvement historique n'est pas du tout définie ni construite. Pour ce faire, il faudrait ceci : de la même façon que dans le processus logique intemporel chaque détermination naît de celle qui la précède par la seule nécessité de la force logique, il faudrait montrer quels sont la force et le mécanisme non logiques, mais précisément historiques, temporels, qui font surgir le *moment* grec du *moment* égyptien. La dynamique du mouvement qui constitue précisément le grand souci de Hegel en logique-métaphysique, qui a été par ailleurs son intuition de l'historique, n'est même pas abordée[88].

De son côté, Ortega cherche non seulement à mettre en avant la dynamique entre les différentes formes historiques – d'où le fait qu'il s'intéresse de très près au concept de crise comme moment transitionnel dynamique entre les formes historiques[89] –, mais il tient également à faire ressortir la dynamique à l'œuvre au sein de chaque forme historique. Il déplore ainsi le fait que Hegel ait pensé les différents « moments » de l'histoire comme des objets statiques et inertes.

Dire l'homme en son histoire supposera d'adhérer au mouvement réel qui le porte ; de « penser avec les choses », en veillant à résister à toute dérive réifiante – comme celle qui conduit certains historiens à donner le primat aux « choses » de l'histoire que sont, ou seraient, les « faits », sans se préoccuper de la structure qui les sous-tend –, en même temps que d'être attentif à éviter l'écueil de l'abstractionnisme – écueil dans lequel s'engouffrent les métaphysiciens et les logiciens de l'histoire qui fondent leur étude des « choses » sur un schéma de pensée préétabli :

> S'il n'y avait que de la pensée et pas des choses à penser, la pensée ne penserait rien, elle serait vide, ou plutôt elle ne serait pas […]. Pour que pensée il y ait, il est donc nécessaire qu'il y ait ce qui n'est pas pensée, autre chose que le pur se-penser, à savoir des choses[90].

---

[88] J. Ortega y Gasset, « Historiologie ».

[89] Dire le mouvement supposera en effet de s'interroger sur le sens des catégories que nous employons pour caractériser l'histoire, et notamment – en l'occurrence – de redéfinir les termes de crise et de décadence. Sur ce point, nous renvoyons à : A. Bardet, « Éléments pour une approche de la philosophie ortéguienne de la crise », *Revista de Historia da Arte*, n° 12, 2015.

[90] J. Ortega y Gasset, « Hegel et la philosophie de l'histoire ».

La réconciliation entre le registre de la pensée et celui des choses que défend Ortega – cette idée d'une alliance d'une structure métahistorique décidée *a priori* et d'événements concrets, survenant de manière contingente – n'est d'après nous possible qu'à condition de donner tout son poids à la vie dans l'histoire. À cet égard, le fait qu'Ortega rapproche la métahistoire que ne voit d'habitude pas l'historien de la structure de toute vie humaine – souvenons-nous qu'Ortega ne demande rien de plus aux historiens que de partir « d'une idée plus rigoureuse de la structure générale qu'a notre vie et qui agit de manière identique en tout lieu et de tout temps[91] » – est loin d'être anodin.

CONCLUSION

Ces deux textes de la seconde navigation d'Ortega, ensemble, soulèvent d'importants problèmes et posent des questions d'envergure : qu'est-ce que l'histoire ? Faut-il en parler au singulier ? Jusqu'à quel point sommes-nous autorisés à parler d'un sujet de l'histoire ?

Bien qu'ils laissent en partie irrésolues ces questions, ils ont le mérite de réaffirmer l'alliance nécessaire de l'histoire et de la philosophie – d'une histoire qui ne se borne pas aux faits, mais prenne en compte la structure, et d'une philosophie qui ne surplombe pas l'histoire, mais s'y plonge – pour dire l'homme en son mouvement réel. Ils permettent ainsi de comprendre que, dans la perspective d'Ortega, la possibilité de tenir un discours sur l'homme doit passer par une réconciliation de l'histoire et de la philosophie[92].

Ils permettent également d'apercevoir la position médiane, entre réalisme et idéalisme, que défend Ortega : le philosophe espagnol dépasse le strict empirisme historique en déconstruisant la notion même de fait et en montrant que c'est toujours armé d'une ontologie, de croyances métahistoriques qu'on aborde l'histoire[93] – c'est bien de *construire* l'histoire qu'il s'agit ; il refuse en même temps que l'on s'affranchisse de la sphère des choses – et en ce sens, sa démarche peut être dite

[91] J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, op. cit.*, tome VI, p. 377.

[92] Nous avons cité la formule d'Ortega selon laquelle Hegel devait être considéré comme le capitaine de la science historique (J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey, op. cit.*, p. 123). Précisons que c'est notamment parce que Hegel est le premier, d'après Ortega, à avoir su faire se rejoindre la philosophie et l'histoire, qu'il mérite un tel statut.

[93] Admettons ici que la question de savoir jusqu'à quel point le galiléisme ortéguien de l'histoire supposait que nous devions inventer une ontologie ou prendre acte de celle qui, *de facto,* sous-tend nos représentations est restée relativement en suspens.

phénoménologique –, c'est-à-dire des événements qui ont effectivement eu lieu. Prônant l'exercice d'une pensée tournée d'emblée vers les choses, et alimentée en retour pas ces choses, Ortega met ainsi en évidence une circularité entre pensée et choses qui échappe aussi bien aux empiristes de l'histoire qu'aux métaphysiciens et logiciens de l'histoire.

[HISTORIOLOGIE] (1928)[1]

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Voilà ce dont il s'agit : la réalité historique n'est-elle rien d'autre que ce que nous racontent les historiens ? Comme chacun le sait, l'historiographie contemporaine prétend définir son mode de connaissance constitutif avec la formule de son patron Ranke, en disant donc qu'elle se propose de découvrir « ce qui est vraiment arrivé » – « *wie es eigentlich gewesen ist* ». Cette phrase-là est polémique : elle a été aiguisée à l'encontre de la philosophie de l'histoire, contre Hegel, et ce n'est qu'en la prenant en ce sens agressif que l'on peut la comprendre. Ne soyons pas naïfs : l'historien des cent dernières années veut dire par là que, si le jour x de l'an mille et quelques, le Cid portait des chausses, et si celles-ci étaient bien vertes, alors réunir les documents qui attestent un tel fait c'est faire de la recherche historique. Que le Cid porte ou non des chausses, c'est « s'être passé quelque chose », et c'est là un élément représentatif de la réalité historique. Il va sans dire que les historiens, et Ranke à leur tête, lorsqu'ils abandonnent l'agression à la philosophie de l'histoire et qu'ils se mettent à faire leur histoire, sont inconséquents avec eux-mêmes. C'est ainsi que Ranke nous dira qu'il cherche, dans cette réalité historique et parmi les chausses, ce qu'il appelle, avec une grand I majuscule, les « Idées historiques » – c'est-à-dire les grands facteurs organisateurs de cette réalité qui demeure dès lors hiérarchisée et divisée en deux classes d'éléments au rang très différent : la pullulation de faits insignifiants et les grands faits viscéraux qu'il convient de nommer par des termes géants – comme le Catholicisme, le Germanisme, le Romanisme, etc. L'expression « ce qui est arrivé » acquiert par là une valeur équivoque et se charge de deux significations hétérogènes : le fait de porter ou ne pas porter des chausses ne peut pas « passer » et *être* réalité au même sens que passent, vivent, agissent et *sont* réalité des entités aussi vagues et énormes que le Catholicisme, le Germanisme, le Romanisme, etc. Mais, d'autre part, cette anatomie du réel historique, qui nous pousse à l'articuler en grandes idées motrices d'un part et de l'autre en faits minimes et pullulants, est déjà une narration historique : c'est une pensée que

[1] José Ortega y Gasset, « [Historiología] », *Obras Completas, VIII, (1926-1932), Obra póstuma*, Madrid, Taurus, p.19-23. Nous indiquerons entre crochets, dans le corps du texte, les pages correspondantes à cette édition des œuvres complètes d'Ortega de la Fundación José Ortega y Gasset. Cette traduction a pu bénéficier des précieux conseils d'Anne Bardet, que nous remercions ici sincèrement.

l'historien apporte *a priori* lorsqu'il pénètre dans l'archive, c'est une [20] conception pré-documentaire et trans-documentaire, intangible pour tout document – une conception *a priori* de la structure que possède nécessairement toute réalité historique, le *pendant* strict de la structure métaphysique que possède, d'après Aristote, tout être en tant qu'être – ὂν ᾗ ὄν –, et selon laquelle le réel se décompose en éléments inessentiels, variables, contingents, et en éléments essentiels, indéfectibles et catégoriques. Cette anatomie de l'historique[2] n'est donc ni plus ni moins que toute une ontologie de la réalité historique.

Il en résulte que la science de Ranke, que l'on peut considérer comme le représentant attitré de toute la corporation, se compose en réalité, même si cela n'est pas ouvertement déclaré, de deux choses fort différentes : elle est, d'un côté, enquête historique – archivistique, philologie, archéologie –, c'est-à-dire travail empirique, données ; de l'autre, elle n'est ni plus ni moins que notion *a priori* de l'historique, pure ontologie. Peu importe quel puisse être le contenu déterminé, la doctrine particulière d'une telle ontologie : ce qui est indéniable, c'est que si l'on retire tout ce qui est donnée dans une œuvre historique, aussi humble soit-elle, dans la contribution la plus concrète d'un chercheur, il en reste un squelette constitué par l'idée que se fait l'historien de ce qu'est dans son essence immuable le réel historique, un corps de catégories. Le plus souvent, l'historien n'a pas médité un seul moment à cette ontologie, qui gît dans son esprit et qui agit sélectivement, plastiquement sur le chaos des documents – il l'a au contraire reçue de son environnement, de l'idéologie atmosphérique, ambiante. L'immense majorité des auteurs sont, en effet, des bourgeois gentilshommes qui parlent en catégories sans le savoir. Ils parlent sans discontinuer de guerre, révolution, colonisation, conquête, récession, décadence, stagnation, crise, plénitude des temps, sauvagerie, barbarie, renaissance, génération, tradition, restauration, etc., sans s'attarder une seule seconde à fixer le sens de ces termes qui ne sont rien de moins que de véritables catégories historiques. Ce manque de réflexion et d'effort à propos des concepts qui articulent, tels des jointures et des charnières, l'informe matière historique, qui lui confèrent figure et mouvement, est ce qui donne aux livres d'histoire les plus illustres et récents un air rustre et archaïque, incompatible avec l'exigence de notre compréhension actuelle. L'écart dont souffre l'historiographie à l'usage, un écart entre la précision avec laquelle elle manie les documents et l'imprécision avec laquelle elle emploie les idées structurelles, constructives, et catégorielles de l'histoire, est, à mon sens, inacceptable.

[2] « Lo histórico » : nous avons fait le choix de cet emploi rare, substantif, d'« historique », afin d'éviter les périphrases « ce qui est historique » ou « ce qui relève de l'histoire », qui rendraient peut-être plus immédiatement le sens de l'expression espagnole.

La structure réelle de l'histoire ne consiste jamais en ces données que découvrent le philologue et l'archiviste, de la même façon que la réalité du soleil n'est pas l'image visuelle d'un disque flottant : « de la taille d'une rondache », comme le dit Don Quichotte. Les données sont des symptômes ou des manifestations de la réalité. Les données sont données à quelqu'un pour quelque chose. Ce quelqu'un-là est dans le cas qui nous occupe le véritable historien [21] – et non le philologue ou l'archiviste – et ce quelque chose est la réalité historique. Or, cette réalité historique est constituée à chaque moment par un nombre d'ingrédients variables et un noyau d'ingrédients invariables ou constants. Ces constantes du fait ou de la réalité historique sont sa structure radicale, catégorique, *a priori*. Étant *a priori*, elle ne dépend pas de la variation des données historiques. Bien au contraire, c'est elle qui commande au philologue et à l'archiviste de chercher les données nécessaires à la construction de telle ou telle période concrète. La détermination de ce noyau catégorique est le sujet principal de l'historiologie.

Et ce n'est pas sans plus de la psychologie. Car celle-ci étudie l'individu, qui est une abstraction. L'individu de la psychologie a été arraché à un tout bien plus vaste, dont il dépend concrètement. L'individu ne commence ni ne termine en lui-même – il flotte dans la réalité historique qui s'individualise en lui, il y est submergé. Il y a donc une réalité spécifiquement historique – interindividuelle ou multiindividuelle, qui n'est pas davantage sociologie, car l'unité sociale actuelle a elle aussi un passé, est elle-même immergée dans cette réalité temporelle et spécialement plus vaste que la société qu'est l'historique.

Il est urgent pour nous de connaître, ne serait-ce que vaguement, approximativement, la structure réelle de l'historique. Comme toute structure réelle, elle doit avoir sa substance – qui subsiste au sein de l'histoire. Cependant, la substance n'est pas le plus urgent. L'historique commence par se présenter à nous sous la forme de variation dans le temps, de modification, de changement. D'où notre curiosité la plus pressante pour la question qui suit : qu'y a-t-il de réel dans ce changement apparent ? En quoi consiste donc le mouvement réel ? Il pourrait même arriver que la substance historique soit en elle-même mobilité – c'est-à-dire mouvement.

Hegel ressent à tel point ce caractère mobile de l'histoire, il perçoit à tel point celle-ci comme inquiétude essentielle, que sa métaphysique (logique) est modelée par cette vision. Ce n'est plus l'historique, mais l'absolu qui est mouvement. Mais comme, en même temps, l'Absolu est pour lui Idée, il s'agit là d'un pur mouvement logique.

Cela dit, sa philosophie de l'histoire se borne à montrer que chaque point de transition de ce mouvement logique, ainsi que l'ordre rationnel qui le

régit et le meut, trouve un représentant dans l'histoire (un peuple) et dans un ordre temporel qui est conforme à l'ordre rationnel.

L'*aspect* du mouvement historique coïncide avec le mouvement absolu de l'Idée.

Mais on comprend bien ici qu'il ne s'agit que d'un parallélisme spectral contingent, d'une résonance hasardeuse du pur processus logique dans le processus historique. La réalité du mouvement historique n'est pas du tout définie ni construite. [22] Pour ce faire, il faudrait ceci : de la même façon que dans le processus logique intemporel chaque détermination naît de celle qui la précède par la seule nécessité de la force logique, il faudrait montrer quels sont la force et le mécanisme non logiques, mais précisément historiques, temporels, qui font surgir le *moment* grec du *moment* égyptien.

La dynamique du mouvement qui constitue précisément le grand souci de Hegel en logique-métaphysique, qui a été par ailleurs son intuition de l'historique, n'est même pas abordée.

Tout ce qu'il fait, c'est classer les peuples descriptivement (et non pas dynamiquement) sous des rubriques – en général très fines et justes – pour en conclure que, classés de la sorte, leur ordre temporel coïncide avec l'ordre rationnel.

Voilà pourquoi il est nécessaire d'instaurer une nouvelle discipline que j'appelle historiologie, dont la mission découle très clairement de tout ce qui vient d'être dit. On pourrait aussi l'appeler méta-histoire, car son rôle par rapport à la recherche historique est le même que celui que la métaphysique de la matière a joué envers la physique. À ceci près que, dans ce dernier cas, c'est la métaphysique qui est née d'abord, puis est venue la recherche, alors que pour l'historiographie on a démarré la recherche au hasard, en empruntant une métahistoire spontanée que l'environnement de chaque période est venu déposer dans les têtes ou que l'inspiration géniale de chaque auteur lui a fait improviser.

Ce n'est que lorsqu'on aura une historiologie que l'histoire cessera d'être pour l'essentiel une simple chronique – car ce n'est qu'alors qu'elle sera pleinement constituée en tant que science empirique, à l'image de la physique. Parce que c'est une erreur grave de supposer qu'il puisse exister une science empirique forgée par le pur empirisme, c'est-à-dire par le simple constat de contingences. Est contingent « ce qui se passe » – mais rien ne se passe qui, en plus et d'abord, ne soit – je veux dire, si cela ne possède pas de structure *a priori*. Passer veut seulement dire que quelque chose de réel a lieu ici et maintenant. Or, ce quelque chose de réel ne consiste pas dans le fait de se passer, mais en ce qui *se passe* ici et maintenant. La naïveté du pur empirisme – naïveté qui était réservée au XIXème siècle – consiste à confondre ce que quelque chose a d'évènement avec ce qu'il a d'être. Il arrive que pendant les Ides de Mars Brutus tue

César – mais ni Brutus, ni César, ni le fait de tuer ne consistent à être arrivés pendant les Ides de Mars. Cet évènement fulminant suppose une structure invariable, qui rend possible qu'à un instant précis ait lieu ce célèbre évènement. Cet évènement – par exemple – n'aurait pas pu avoir lieu dans une réalité historique où Etat, Tradition et Révolution n'auraient pas existé et où, par conséquent, il n'y aurait pas eu de crimes politiques. On me dira que tout ceci n'est qu'une lapalissade, mais je crois que la science diffère de la poésie dans son aspiration constante à la lapalissade, c'est-à-dire à l'évidence.

Il convient donc, face au pur contingentisme dans lequel a été élevé notre esprit, de réapprendre la sagesse que les Grecs avaient déjà atteinte [23] – Parménide, Platon, Aristote – d'après laquelle « être » désigne les constantes d'un phénomène. L'historique qui est, en fin de compte, la vie humaine dans ses variations consiste, quant à elle, en un système de constantes. Ce sont ces constantes qui ouvrent une marge à leur propre variation. C'est pourquoi la mission complète de l'histoire consisterait à déterminer à chaque fois quelle est la portion constante et quel est l'écart que le hasard et la contingence produisent en celle-là. Ainsi, toute période et situation que l'on voudra considérer nous montrera que sont possibles en elle un certain nombre de choses alors que d'autres sont, au contraire, impossibles. Mais quelles seront, parmi toutes, ces possibilités qui se réalisent ? Cela est l'œuvre du hasard.

Je souhaiterais que l'on me montre où et quand a été abordé avec un tant soit peu de profondeur ce problème formidable de savoir ce qui est nécessaire et ce qui est hasardeux en histoire. Rien qu'en poursuivant un peu cette question, on se retrouverait face à une rigoureuse anatomie : on verrait comment le hasard a des limites – beaucoup plus familières qu'on ne le suppose et que le *logos* historique est donc plus vaste qu'on ne le croit.

Texte traduit de l'espagnol par Fernando Comella

Hegel et la philosophie de l'histoire (1931)[1]

José Ortega y Gasset

I

Nous frappons du poing à la porte. « Qui est là ? » – demandons-nous. Nous avons bien entendu des bruits dans la chambre voisine. La porte est fermée. Nous ne pouvons pas entrer. De l'intérieur, seules des rumeurs nous parviennent. Nous les entendons à la perfection, mais mieux nous les entendons et moins elles nous posent en elles-mêmes un problème, moins nous les comprenons ; ainsi, le problème qu'elles nous posent devient d'autant plus aigu. Que nous le voulions ou pas, nous ne pouvons pas nous en contenter. Inévitablement, ces bruits parviennent jusqu'à nous, transformés en signes ou symptômes d'un événement ou d'une série d'événements, de quelque chose qui, en somme, se passe en dessous d'eux, dont ils ne sont que la manifestation partielle, l'annonce incomplète. Et ce quelque chose qui se passe de l'autre côté de la porte ne devient clair pour nous que lorsque nous découvrons à qui cela est en train d'arriver : ce quelque chose de soupçonné entraîne notre esprit vers un quelqu'un. C'est pourquoi nous demandons : qui est là ? Peut-être s'agit-il de la bonne, qui secoue les meubles, ou d'un homme frénétique, en passe de se meurtrir. Lorsque nous parvenons à le découvrir, cette horde désordonnée de bruits gagne immédiatement un ordre, elle s'organise, pour ainsi dire architectoniquement, autour des lignes d'un événement clair dont le centre est ce quelqu'un qui le produit ou qui le subit.

À l'instar de ces rumeurs, une vie individuelle n'est, à première vue, qu'une horde de faits pullulants et déconnectés. Or, s'agissant des faits d'une vie, nous savons qui est ce quelqu'un à qui ils arrivent. À tout un chacun, sa vie lui arrive – c'est-à-dire la série de faits qui la composent.

[1] José Ortega y Gasset, « Hegel y la filosofía de la historia », *Obras completas, VIII, (1926-1932), Obra póstuma*, Madrid, Taurus, 2008, p. 521-533. Cette version française a pu bénéficier de la relecture attentive et des précieux conseils de traduction d'Anne Bardet – qui a d'ailleurs elle-même traduit « Pendant le centenaire de Hegel », texte qui reprend en partie celui que le lecteur a sous les yeux (in J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2017) – : qu'elle en soit vivement remerciée. Par ailleurs, ce texte a aussi été révisé une dernière fois par P. Posada Varela et J. Cottier et a bénéficié des remarques, tout à fait pertinentes, d'A. Schnell.

Dans chacun d'entre eux se trouve, dissimulé, un Même[2]. C'est moi qui suis le même, le point d'identité ou d'ipséité[3] latente sous la diversité et la déconnexion apparente des faits qui tissent ma vie.

Mais les faits de ma vie ne s'épuisent pas en celle-ci, à l'intérieur de son orbite individuelle : ils agissent aussi sur l'orbite d'autres vies comme la mienne, ils y pénètrent en produisant des multiples effets. Et *vice versa*, ce qui arrive à d'autres – leur vie – déborde sur la mienne. J'ai un ami. L'amitié est un fait qui m'arrive à moi [522], mais qui arrive aussi à cet ami. Sa réalité ne consiste donc pas seulement en cette partie d'amitié qui est la mienne, mais aussi en celle qui revient à l'autre. Ce n'est pas, en toute rigueur, un fait exclusif de ma vie, mais le fait de deux vies – c'est un fait de cohabitation. Qui est-ce, donc, le « quelqu'un » de l'amitié ? Évidemment, ce quelqu'un est un étrange personnage que l'on appelle : « deux êtres humains ». Un quelqu'un double, qui n'est ni l'un ni l'autre, ni la simple addition des deux, mais quelqu'un au-dessus d'eux, le sujet du fait « amitié », et que l'on peut appeler indifféremment « cohabitation » ou « société ».

On remarquera que ce « quelqu'un à qui les choses arrivent » est le substrat du devenir, mais qu'il est aussi, en même temps, le point de vue, le foyer de la perspective depuis lequel il nous est loisible de comprendre l'événement. La vie individuelle est, en ce sens, une perspective. La société en est une autre.

Mais nous devons avouer que ce quelqu'un ou ce soi-même que je suis ou que tu es, et ce quelqu'un ou soi-même qu'est la société, ne sauraient avoir, à nos yeux, la même clarté. Ce nouveau personnage est, pour ainsi dire, moins à portée de main ; son profil est plus diffus et problématique. Du moins, au premier regard. Je ne vais pas aborder à présent cette question, mais je suggère, en passant, que cette prétendue clarté au sujet de qui est ce quelqu'un que je suis se trouble désespérément aussitôt que, dans l'espoir de trouver une réponse rigoureuse, nous nous demandons : qui suis-je ? Parce que je ne suis ni mon corps, ni mon âme. Corps et âme sont des choses à moi, des choses qui m'arrivent, les événements les plus proches et permanents de ma vie, mais ils ne sont pas « moi ». Je dois vivre avec ce corps malade ou sain qui m'est échu, ainsi qu'avec cette âme douée de volonté, mais peut-être aussi d'une intelligence et d'une mémoire défaillantes. Quelle différence ultime, essentielle, existe-t-il entre le rapport de mon corps et de mon âme avec moi et celui que j'entretiens avec cette

[2] « Mismo » : nous avons préféré garder la version la plus littérale possible de ce choix terminologique d'Ortega, même dans des contextes où « soi-même », « moi-même », etc., sembleraient plus naturels en français, afin d'éviter des ambiguïtés absentes dans le texte espagnol.

[3] « Mismidad » [NdT].

terre sur laquelle je suis né et où je vis, avec ce lot social qui m'a été imparti, et qui se révèle plus ou moins bon, etc., etc. ? Aucune. Et si je ne suis ni mon âme, ni mon corps, qui est donc ce quelqu'un, qui est ce Même à qui il arrive cette kyrielle d'événements qui composent ma vie ? Notons qu'il y a ici un problème redoutable, caché et, pour ainsi dire, chloroformisé par cette aisance liée à l'habitude avec laquelle nous disons « je ». L'identité du mot nous fait miroiter une supposée évidence dans la chose elle-même.

Mais voilà que l'homme meurt et d'autres vies succèdent à la sienne. Ainsi, la cohabitation actuelle ou société d'aujourd'hui se prolonge dans celle de demain, dans celle du siècle prochain, tout comme elle est la continuation de celle d'hier et de celle de jadis. Autrement dit, nous nous retrouvons aux prises avec une nouvelle horde de faits – les faits historiques – autrement plus riche, multiforme, chaotique, que celle que l'on peut attribuer à la vie individuelle ou à la société d'aujourd'hui. En somme, nous nous retrouvons aux prises avec la rumeur innombrable de l'histoire universelle. Des guerres et des paix, des angoisses et des joies, des us et coutumes, des lois, des états, des mythes, des sciences : c'est là [523] une pullulation superlative, l'océan du confus et de l'inintelligible. L'esprit s'égare aussitôt dans cette jungle indomptée de faits disparates et décousus. L'histoire est comme l'oreille de laquelle nous entendons de tels bruits : elle nous donne à entendre ceci, puis cela, puis cela. Mais elle ne fait, par-là, qu'inciter notre incompréhension et nous pousser à demander : que se passe-t-il dans l'histoire et à qui cela arrive-t-il ?

Dans ses mémoires, la marquise de La-Tour-du-Pin, qui vécut au temps de la Révolution, nous raconte qu'elle avait, suivant la mode anglophile du jour, embauché un palefrenier anglais pour s'occuper de ses chevaux. N'ayant pas réussi à apprendre la langue française, cet homme, coupé de son environnement, vit replié sur soi, exclusivement porté sur son métier. Lorsque commence la Révolution, et qu'il voit les gens aller et venir affolés, se rassembler et se séparer, crier et trembler, le pauvre homme reste stupéfait. Il ne comprend rien à ce qui arrive, et toutes les cinq minutes il s'approche de sa maîtresse, enlève sa casquette et demande : *Please, milady, what are they all about ?* Pardon, maîtresse, que leur arrive-t-il à eux tous ?

Le palefrenier ne pouvait pas comprendre ce qui leur arrivait car, en réalité, la Révolution n'était un fait de la vie privée ou individuelle d'aucun d'entre eux, même pas de leur vie collective ou sociale. C'était un fait de l'histoire et il ne s'avérera compréhensible que lorsque quelqu'un essaiera de tirer le fabuleux rideau de scène des faits historiques et que l'on demandera : qui est là ? Qui produit et qui souffre tous ces bruits ? En somme : à qui l'histoire universelle arrive-t-elle, de la même façon que ma vie m'arrive ? Qui est ce quelqu'un, ce Même de l'histoire qui palpite, qui vibre, sous les événements ?

Avec la *Philosophie de l'histoire universelle*, c'est Hegel qui frappe à la porte des phénomènes de la destinée humaine. Cherchant ce Même de l'histoire, son substrat et son sujet, il se doit aussi de chercher, comme je l'ai déjà indiqué, une nouvelle perspective – différente de la vie individuelle et de la vie sociale. Il s'agit, à présent, de la vie historique-universelle qui comprend en elle ces deux autres formes de vie – autrement dit : la perspective historique-universelle inclut la perspective individuelle ; ainsi, la perspective sociale est la perspective intégrale de l'humain.

Or, comment pourrons-nous, submergés que nous sommes dans ce fabuleux essaim des faits historiques, en découvrir la substance permanente, ce quelqu'un ou ce Même dont ils sont la manifestation, la variation, l'incessante modification ? Il y a trois chemins ou méthodes. Je ne parlerai pas ici de l'un d'entre eux, car il n'a pas encore été essayé à fond. Je l'ai proposé il y a près de deux ans, dans une étude intitulée « La Philosophie de l'histoire de Hegel et la science historique[4] ». Je renvoie donc à cette étude tous ceux qui se sentiront tentés par la question. Quant aux deux autres chemins, l'un consiste à appliquer aux phénomènes historiques la même tactique mentale que l'on suit pour découvrir les lois des phénomènes naturels. C'est la méthode de l'empirisme. En observant les faits, en mettant à l'épreuve [524] les hypothèses que cette observation nous suggère, nous voyons si ces faits se laissent réduire à un ordre, à une régularité. Cet ordre, s'il transparaît, nous montrera tous les changements historiques comme les transformations, dès lors compréhensibles, de quelque chose qui en est le substrat. Et, en effet, l'œuvre de Hegel, qui, par ailleurs, n'emploie pas cette méthode, provoque tout au long du XIXème siècle une série de tentatives inspirées de ce procédé. Elles s'accordent toutes à choisir une classe de faits comme réalité fondamentale dont tout le reste découlerait. Ainsi, Karl Marx croit avoir trouvé la substance, ce *quelqu'un* de l'histoire, dans l'économie. Ce qui fait la différence entre les époques et les fait surgir les unes des autres, c'est le processus de la production. Chaque étape humaine trouve sa réalité ultime dans ce que sont, à un moment donné, les moyens de production. Toute nouvelle forme chez ces derniers crée une nouvelle forme d'organisation sociale : elle suscite une classe sociale qui en est le propriétaire et, par là même, d'autres qui lui sont soumises. Les idées, la morale, le droit, l'art ne sont que les réactions de chacune des classes sociales en fonction de leur position dans la hiérarchie collective. Ni les idées, ni la morale, ni le droit, ni l'art ne sont des forces primaires de l'histoire mais, au contraire, des résultats de ce qui seul est substantiel : la réalité économique. L'homme n'agit pas selon ses idées et ses sentiments,

[4] J. Ortega y Gasset, « *La philosophie de l'histoire* de Hegel et la science historique », in J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, trad. A. Bardet, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 2017, p. 123-146.

etc., mais à l'inverse : les idées et les sentiments d'un homme sont la conséquence de sa situation sociale, c'est-à-dire économique. Le quelqu'un de l'histoire est donc l'homme en tant qu'animal économique.

Face à cette interprétation économique, nous pourrions en invoquer d'autres, innombrables, chez lesquelles d'autres espèces de phénomènes sont désignées comme étant substantielles. On peut imaginer, par exemple, une interprétation martiale de l'histoire, selon laquelle ce qui serait décisif dans les changements historiques reviendrait au changement des armements, des moyens de destruction. Ce serait un exact *pendant* du marxisme. Voici un exemple de ce qui pourrait être son mode de raisonnement. Au cours du Vème siècle, les vieilles aristocraties dominent encore les États grecs, car les guerres entre eux sont menées avec des milices peu nombreuses composées de soldats qualifiés, porteurs d'armes dont l'emploi exige un entraînement long et difficile. Mais voici que l'on annonce la descente des Perses sur la Grèce. Les Perses arrivent par la terre et par la mer. Thémistocle a cette intuition géniale que la partie décisive du combat devra être maritime et propose à Athènes la création d'une puissante flotte. Mais cela suppose d'employer quatorze mille rameurs. Les aristocrates ne peuvent pas songer à produire un tel contingent. Il est donc nécessaire d'avoir recours aux classes inférieures : de mettre entre leurs mains la nouvelle arme – la rame. L'effet est fulminant. L'extension du service militaire entraîne l'extension du pouvoir politique. Les quatorze mille rameurs sont la ville d'Athènes tout entière – et non plus seulement quelques familles nobles, désormais. La rame, en tant qu'arme de guerre, comme moyen de destruction, suscite la démocratie et tout ce que celle-ci entraîne dans son sillage : l'abandon de la tradition, le rationalisme, la science, la philosophie. [525]

L'interprétation martiale de l'histoire n'est ni plus ni moins fantastique que toutes ces autres tentatives semblables, entreprises afin de réduire ce chaos qu'est l'histoire à un ordre. Celui qui aura lu l'*Histoire de l'art de la guerre* de Delbrück pourra reconnaître dans cette interprétation une idée lumineuse admirablement capable de jeter une lumière sur bien des strates de la réalité historique.

La docilité de l'histoire est surprenante face à cette furie de l'ordre que lui intime la pensée. On peut aboutir à des systèmes franchement comiques qui, en principe, ne sont pas moins véridiques que d'autres, quant à eux bien plus tragiques ou solennels. On pourrait imaginer ce que j'appellerais l'interprétation hydrologique de l'Histoire. En effet, l'histoire commence avec une civilisation qui naît entre deux fleuves mineurs – la civilisation mésopotamienne. Elle passe ensuite sur les rives d'un grand fleuve – le Nil. Elle s'écoule, par la suite, dans une mer intérieure [qui est ce qui ressemble le plus à un fleuve] – la Méditerranée. Elle avance plus tard vers le large –

l'Atlantique – et commence à se baigner, de nos jours, dans la mer suprême – le Pacifique. Toutefois, à suivre la ligne de cette évolution, une autre possibilité interprétative nous vient à l'esprit : l'interprétation sidérale. En effet, le centre de l'histoire s'est déplacé dans le sens de la marche des étoiles. Le processus universel de l'humain tourne de l'Orient vers l'Occident.

II

Toutes ces idées à propos de l'histoire prétendent nous faire percevoir ce processus, prétendument clair et réel, qui « (se) passe » véritablement en dessous de cet autre processus confus et apparent. Et on est quelque peu surpris d'être, par moments, convaincu par chacune d'entre elles, ce qui serait impossible si elles ne possédaient pas une certaine part de vérité. Comment peut-il se faire qu'elles soient toutes vraies, tout en restant aussi disparates ? Il n'est, évidemment, qu'un moyen à cela : aucune d'entre elles ne l'est tout à fait. Elles sont toutes, en effet, des vérités partielles, des quasi-vérités. Les phénomènes, ceux de l'histoire comme ceux de la nature, peuvent être ordonnés par notre esprit d'une infinité de façons. Imaginez que vous vous trouvez face à une quantité importante d'objets. Vous pouvez les classer selon leur taille ou bien selon leur couleur, leur forme, leur poids ou une multiplicité d'autres caractères. Les objets supportent et reçoivent, avec une surprenante malléabilité, l'ordonnancement que nous leur imposons. Chacun d'entre eux ayant une quantité infinie de notes, nous pouvons toujours les prendre par l'une d'elles, quelle qu'elle soit, comme s'il s'agissait d'une manette. Mais si nous comparons ensuite ces ordonnancements les uns avec les autres, nous remarquerons que certains sont plus précis que d'autres dans leur classement. Si nous divisons les objets en clairs et foncés, il est évident que nous aurons produit un ordre en les rangeant dans deux très grandes régions. Mais si nous nous concentrons ensuite sur le contenu de chacune d'entre elles, nous remarquerons [526] qu'il y a, au sein du clair, des objets très différents les uns des autres – rouges, bleus, blancs, etc. Notre ordonnancement a donc été très sommaire : il n'a pas pénétré les différences les plus détaillées. À l'intérieur de chaque région, les choses demeurent désordonnées. L'ordre était superficiel : il ne saisissait pas correctement, ni ne définissait chacun des objets ; en somme, il ne nous disait rien à propos de l'objet singulier mais seulement à propos d'ensembles vastes et vagues. Or, ce qu'il fallait éclairer, définir et comprendre était, précisément, chaque objet – chaque phénomène –, car c'était là, justement, l'authentique problème, s'offrant chaque fois à notre travail de pensée. Penser, c'est comprendre les choses dans leur plénitude,

et non pas prendre sur elles des vues partielles, vagues – qui, si elles disent quelque chose à leur propos, en passent bien d'autres sous silence. C'est lorsque ce que nous disons à propos d'un phénomène ne coïncide pas complètement avec lui que notre parole et notre pensée deviennent abstraites.

Ainsi, ces théories sur l'histoire restent des vérités abstraites, et donc partielles. Ce sont des vues sur la réalité prises de façon arbitraire. Toute vue est vraie, car elle nous offre un aspect de l'objet. Mais ayant été prise d'un point de vue quelconque, elle est arbitraire tout en restant vraie. Ce qui est arbitraire n'est pas tant la vue, mais plutôt le point de vue.

Voilà le souci majeur de Hegel : trouver un point de vue qui ne soit pas un point de vue quelconque, mais qui soit celui-là seul d'où l'on découvre la vérité entière, la vérité absolue. Or, tout point de vue choisi dans l'univers sera partiel : le point *d'où* l'on regarde s'oppose à tout le reste. De l'intérieur de l'univers, on ne peut en voir qu'une partie – celle qui fait face à notre regard. Nous dirigeons le rayon visuel sur quelque chose et, voilà que nous l'avons, derechef, séparé du reste ; nous avons exclu ce reste de notre vision. Que faire ? Pour Hegel, il n'y a pas de doute : il faut regarder l'univers non pas de l'intérieur, mais tout en coïncidant avec lui en tant que ce même univers. Faire en sorte que notre point de vue ne soit pas le nôtre, mais bien le point de vue universel ou absolu.

Dès lors, on peine à comprendre comment cet impératif intellectuel pourrait bien être mis en œuvre. Il s'agit, cependant, de quelque chose d'extrêmement simple, même si cela semble aller à l'encontre de nos habitudes intellectuelles.

Un abandon de notre point de vue et un effort pour nous installer dans l'absolu, pour tout regarder depuis l'absolu et, partant, pour regarder toute chose : voilà la philosophie selon Hegel. Ne demandons pas, à présent, si cela est faisable. Mon sujet n'est pas la métaphysique de Hegel, mais sa philosophie de l'histoire.

Lorsqu'il parle des choses matérielles ou historiques, Hegel cherche à éviter de dire à leur sujet des vérités partielles. Il exige de lui-même la vérité absolue et se doit donc de découvrir quelle est cette réalité absolue dont tout le reste n'en serait que la modification, la particularisation, l'ingrédient ou la conséquence. Hegel croit y avoir réussi dans sa philosophie fondamentale, qu'il appelle [527] la logique. Grâce à cette énorme découverte, en maître de ce secret majeur qu'est l'absolu, il se dirige vers la nature, vers l'histoire, qui ne sont que des parties de l'absolu. Mais, évidemment, il s'y dirige dans une disposition intellectuelle contraire à celle qu'inspire la méthode empirique que je viens d'esquisser. Hegel n'est pas homme à pénétrer dans l'histoire, à s'y plonger, à se perdre dans la pullulation infinie de ses faits singuliers afin de voir s'ils veulent bien lui

livrer une confidence essentielle, espérant que les faits lui découvrent enfin leur vérité latente. Bien au contraire : lorsque Hegel s'approche de l'histoire, il sait au préalable ce qui a dû s'y passer et qui est le sujet ou le quelqu'un de ses événements. Ainsi, il fait irruption dans le domaine de l'histoire et s'y prend autoritairement. Loin d'un esprit de découverte qui accepterait de se mettre à l'école de l'histoire, il semble, en revanche, tout à fait disposé à confirmer que l'histoire, que l'évolution humaine [qui ne sont qu'une partie de l'absolu] ont bel et bien été dociles, c'est-à-dire, on accomplit leur devoir d'ajustement à la vérité absolue décelée par la philosophie. C'est cette méthode autoritaire que Hegel appelle « philosophie de l'histoire ».

La réalité unique, universelle, absolue : voilà ce que Hegel appelle « Esprit ». Par conséquent, tout ce qui ne sera pas ouvertement Esprit devra consister en une manifestation déguisée de l'Esprit ; dans la mesure où cela ne *paraîtra* pas être Esprit, sa réalité sera pure apparence, illusion d'optique non pas arbitraire, mais fondée, au contraire, sur le besoin de l'Esprit de jouer à cache-cache avec lui-même.

Qu'est-ce que l'Esprit chez Hegel ? Ne nous méprenons pas : l'Esprit chez Hegel est une énormité dans tous les sens du terme : une énorme vérité, une énorme erreur et une énorme complication. Hegel appartient à la race des titans. Tout, chez lui, est gigantesque, michelangelesque.

Je ne saurais offrir en quelques mots un aperçu de ce que Hegel entend sous ce souffle verbal en quoi consiste le terme « Esprit ». Il serait peut-être plus utile de le remplacer par l'un ou l'autre de ces deux mots : esprit[5] ou pensée, qui comprennent non seulement la vue et l'ouïe, mais aussi le concept et le raisonnement. [Tout cela, c'est la pensée].

Hegel surgit dans la tradition philosophique de l'idéalisme, selon laquelle le fait de parler de la réalité d'une chose n'a de sens que si l'on parle de cette chose en tant que pensée par un sujet. Ainsi, ce papier n'a une réalité indiscutable que tant que je suis en train de le voir, c'est-à-dire de le penser. Les choses ne sont, en vérité, qu'en tant que choses pensées. La seule réalité ferme est donc la pensée, car c'est la seule réalité qui est toujours face à soi-même, qui consiste précisément à se voir soi-même.

Voilà l'attribut essentiel de l'esprit, de la pensée : la réflexivité, le fait de se rendre compte de soi-même. Dans la pensée, il n'y a pas de leurre possible ; il n'existe pas d'opposition possible entre sa réalité et son apparence. La pensée est ce qu'elle paraît être à soi-même. Son être, c'est son paraître. [528]

---

[5] « Espíritu » /« mente » : la langue espagnole possède les deux concepts « espíritu » / « mente » (comme l'anglais « *spirit* » / « *mind* ») pour traduire ce que l'on nomme « esprit » en français, « *Geist* » en allemand.

Mais cette affirmation, qui veut que toutes les choses n'aient de réalité ferme qu'en tant que pensées, est une affirmation de type abstrait, du genre de celles que nous avions censurées auparavant. Je pense à l'Himalaya, et il est indiscutable que j'y pense en ce moment, mais *ce que* je pense, l'Himalaya, ne semble pas être une pensée, mais tout le contraire. La pensée est inétendue et l'Himalaya est une énorme masse de montagnes, de grande altitude et de grande largeur, elle est très étendue.

Voilà qui révèle le grand drame de l'idéalisme que Hegel tente de résoudre. La pensée de l'Himalaya et la pensée de ce papier possèdent un aspect identique : toutes deux sont des pensées, c'est-à-dire, elles sont ce qu'elles semblent être. Mais, d'un autre côté, ce que chacune de ces deux pensées semble être – l'Himalaya, le papier – est différent dans l'un et l'autre cas, et tous deux sont différents par rapport à la pensée. Quel sens peut-il y avoir à dire que tout est pensée, si ce que la pensée pense est extrêmement varié, et toujours plus ou moins distinct de la pensée ? C'est comme si l'on affirmait que la vie est un songe. Soit : mais que veut-on dire par là ? Que je rêve d'un voleur. Mais on se retrouve donc face à deux choses : mon songe, qui est identique quel que soit le rêve, et le voleur. Pour que tout soit un rêve, il ne suffit pas que j'en rêve, encore faut-il que ce dont je rêve soit aussi un rêve, et c'est bien cela que l'on peine à comprendre : car c'est une chose que d'être un rêve et une autre que d'être un voleur. Et le voleur aura beau être rêvé, il ne cesse pour autant d'être quelque chose d'autre que le rêve.

La pensée pense toujours autre chose qui, de toute évidence, n'est pas de la pensée, mais montagne, papier, arbre, nuage. Si l'idéalisme prétend cesser d'être une affirmation abstraite et vague, il devra démontrer comment toutes ces choses, qui ne sont pas *apparemment* de la pensée, le sont en réalité. Or la pensée ne consistait qu'à se rendre compte d'elle-même. Il faudra donc que tout le reste, tout ce qui est pensé par la pensée, puisse être compris comme un moyen dont la pensée a besoin pour se rendre compte d'elle-même. [Pour se rendre compte d'elle-même, encore faut-il, tout d'abord, être.]

Et, pour l'heure, une mise en garde très convaincante nous vient à l'esprit. S'il n'y avait que de la pensée et pas des choses à penser, la pensée ne penserait rien, elle serait vide, ou plutôt elle ne serait pas et on voit mal alors comment elle pourrait bien réaliser l'opération qui la constitue : se rendre compte d'elle-même. Pour que pensée il y ait, il est donc nécessaire qu'il y ait ce qui n'est pas pensée, autre chose que le pur se-penser, à savoir, des choses. Il n'y a de pensée que lorsque je pense une chose et ce n'est qu'à ce moment-là que je peux me rendre compte que je pense.

On notera à présent que la réflexivité, ce fait de se rendre compte d'elle-même qui constitue la pensée, n'est pas une tâche aussi simple que l'on

aurait pu le supposer. C'est, au contraire, le résultat final d'une série d'opérations préliminaires que la pensée réalise avant de réussir à être pleinement pensée, [529] donc, avant de prendre conscience d'elle-même. Il s'agit d'un processus complexe dans lequel la pensée, en proie à elle-même, croit se trouver à chaque étape, alors que ce qu'elle trouve n'est, chaque fois, qu'un élément partiel, bien que nécessaire, de sa structure.

On a donc vu qu'il n'y avait pas de pensée, s'il n'y avait pas l'autre que la pensée, la non-pensée, les choses à penser. Autrement dit : avant d'avoir l'idée qu'il existe de la pensée, il faut avoir l'idée qu'il existe des choses, et surtout les choses les plus antagoniques, différentes et distantes de ce qu'est la pensée, à savoir, les choses matérielles. C'est pourquoi la pensée se retrouve elle-même, d'abord, comme ce qu'il y a de plus opposé à sa propre condition : comme matière, comme pure nature. N'oubliez pas que la pensée n'est que ce qu'elle pense être. [Si ce qu'elle trouve en premier est donc de la matière, des choses à penser, la nature première, alors elle croira qu'il n'y a que cela, c'est-à-dire qu'elle n'est elle-même que cette nature, que cette matière ambiante]. L'homme primitif – tout comme l'enfant – commence par croire que seul le paysage existe. Il n'a pas encore l'idée de sa propre personne comme quelque chose de différent et d'opposé à l'environnement naturel. Il se voit lui-même, tout au plus, comme un élément du paysage. Il en va de même pour l'enfant : pour lui, n'existe d'abord que ce qui l'entoure. Un jour, il découvre que parmi ce qui l'entoure il y a un objet qui s'avère être lui-même, mais il ne se voit pas comme essentiellement différent de tous les autres objets. Il en est un parmi d'autres. C'est bien pourquoi il ne dit pas « je », mais parle de lui-même comme d'un autre et dit : Jeannot veut ceci ou cela. Il se voit lui-même comme les autres le voient, comme autre, et pas comme soi-même.

Ce que Hegel nous propose est hautement paradoxal : que la pensée commence par se penser elle-même comme matière inorganique, comme espace, comme une dispersion cosmique infinie. Elle perfectionne ensuite son idée et se découvre comme vie organique, comme animal – ce qui est déjà une concentration face à la pure dispersion de la matière spatiale. En plein milieu de la nature animale, elle découvre l'homme – elle se forme l'idée d'homme, de sujet individuel. Voici, nous dit Hegel, le moment critique dans l'évolution de l'absolu, de l'univers. C'est dans l'idée du sujet individuel humain qui se rend compte de soi-même, de son individualité, que la pensée obtient pour la première fois un contact avec une idée d'elle-même dans laquelle l'adéquat l'emporte sur l'inadéquat [la vérité sur l'erreur]. La pensée bute sur une première idée d'elle-même : c'est le sujet conscient en tant que tel, l'être doué de liberté. La liberté est, pour Hegel, le symptôme de la pensée, de l'esprit. Parce qu'être libre, c'est être soi-même.

Toutefois, le sujet individuel, ce que Hegel appelle l'Esprit subjectif, n'est pas une idée suffisante de la Pensée. Car chacun d'entre nous prend conscience de soi-même en tant que distinct de l'environnement naturel et des autres hommes. [530] Je me vois comme pensée, comme esprit, conscience ou tout autre nom qu'on voudra bien lui donner. Néanmoins, tout le reste m'apparaît comme n'étant pas pensée, esprit ou conscience – comme l'autre que moi. Je ne suis donc plus libre si ce n'est en un sens négatif. Ce qui m'entoure est aussi ce qui me limite, me détermine et me nie. La liberté en un sens positif est la détermination absolue, la limitation d'un être par lui-même. Tant que la pensée laissera quelque chose en dehors d'elle-même, quelque chose qu'elle ne comprendra pas comme propre à elle-même, on n'aura pas une idée adéquate de l'Esprit.

L'individualité du sujet est une idée partielle. [L'esprit se doit d'avancer sur elle vers une autre idée plus complète et conforme à sa réalité]. Chacun croit consister en soi-même, alors que nos idées, nos préférences, nos désirs, nos normes nous viennent, dans leur écrasante majorité, imposés par notre environnement social. Notre « soi-même » est moins en nous que dans notre peuple – c'est-à-dire dans l'ensemble des normes et des modalités intellectuelles anonymes qui exercent une pression sur nous. En dehors de chaque individu, il existe une réalité qui n'est pas matérielle mais spirituelle et qui, par ailleurs, n'est pas un quelconque sujet individuel : c'est l'État. L'État est esprit, mais esprit objectif. Chaque peuple est un Esprit objectif – c'est-à-dire un ensemble d'idées juridiques, morales, scientifiques, artistiques où viennent s'abreuver les individus, où ils s'informent. La réalité de l'Esprit subjectif, de l'homme individuel, n'est pas en lui, mais dans l'esprit de son peuple.

Tout grand peuple est, quant à lui, une nouvelle interprétation que l'Esprit universel se forge de lui-même, afin de parvenir à se comprendre lui-même comme réalité absolue. La série des grands peuples, dramatiquement tendue au long des millénaires, n'est pas une série de hasards mais un processus rigoureux, le processus sacré de l'Esprit universel qui, par leur biais, conquiert graduellement l'idée pleine et adéquate de soi – comme ce qu'il est, comme réalité absolue.

Voici ce qui « se passe » dans l'histoire. Voici le *quelqu'un*, ce *même* – à qui l'histoire universelle arrive : c'est l'Esprit, la pensée. L'histoire, c'est la biographie de l'Esprit. Il y lutte constamment avec soi-même pour se conquérir, pour se découvrir, pour se reconnaître et – puisque l'Esprit n'est, précisément, que ce « se connaître soi-même » –, pour devenir pleinement soi-même. Cependant, que l'Esprit se reconnaisse soi-même comme la seule réalité revient à se reconnaître comme libre. Pour Hegel, seul ce qui est unique est libre à proprement parler. Dès lors, l'histoire est, d'après lui, le progrès dans l'idée de liberté [car l'histoire est le processus au cours

duquel l'Esprit découvre qu'il est la seule réalité existante. Il découvre ainsi, au bout de l'histoire, sa solitude, son unicité, sa liberté]. En Asie, il n'y avait qu'un homme qui se savait libre – le despote. En Grèce, il y en a quelques-uns qui se savent libres – mais, autour d'eux, l'esprit d'autres hommes est soumis à l'idée de l'esclavage. Dans le monde germanique, on découvre que tout homme, c'est-à-dire, tout [531] esprit, voire *l'Esprit* est libre. [C'est pourquoi, en Europe, dans le monde moderne actuel, l'esprit parvient, selon Hegel, à la pleine conscience de soi ; cet oiseau spirituel qui s'était mis, pendant des milliers de siècles, à la recherche de soi-même tombe, blessé de gravité, aux pieds de Hegel.]

N'oublions pas, cependant, que, chez Hegel, la liberté ne signifie pas ce que l'on a coutume d'entendre par là. Pour nous, elle revient à la capacité de nier l'autre que moi. C'est n'est qu'un « se libérer de » et rien d'autre que cela, à peine ce mouvement d'évasion et de fugue qui est, en même temps, un venir à soi et demeurer écarté du reste. Pour les Allemands, toujours un peu asiatiques, panthéistes, être libre c'est se nier soi-même, se limiter soi-même ou s'autodéterminer. Or je ne peux pas me limiter moi-même, si ce n'est en acceptant quelque chose d'autre que moi qui me limite – en acceptant donc le reste, à savoir, les autres en moi, en me comblant avec l'autre, avec les autres, en m'intégrant, en me désindividualisant, en me généralisant – en me fondant, en somme, avec ce qui reste en dehors de moi, avec les semblables de mon peuple, tout en formant, avec eux, l'unité collective d'une nation. Pour Hegel, ce n'est qu'à travers un peuple déterminé que l'individu peut être libre ou, mieux encore, il n'y a que le peuple en tant qu'unité indivise et en bloc qui est libre.

L'inspiration anglaise est contraire à cette dernière. Pour elle, la liberté est le statut de l'être dans la pluralité. Un être unique, solitaire, n'a pas lieu d'exercer sa liberté. Dire que le solitaire est libre n'est que supercherie et superfétation. Bien sûr ! S'il n'y a que lui, comment ne serait-il pas libre ! L'attribut de liberté n'ajoute donc rien. Libre est celui qui, vivant parmi beaucoup d'autres, en compagnie obligée, a cependant droit à sa solitude, à demeurer à l'écart, face aux autres. C'est pourquoi, pour l'Anglais, la société, le peuple, sont une simple somme d'individus, un complexe […] d'atomes.

Cette idée faisait désespérer Hegel. Le simple agrégat de personnes – dit-il – est souvent appelé peuple ; et pourtant, en tant qu'un tel agrégat, il n'est que *vulgus*, non pas *populus*, et, dans ce sens-là, le but exclusif de l'État consiste à éviter qu'un tel agrégat, un simple agrégat d'individus, n'accède à l'existence, n'agisse et n'exerce le pouvoir. Par conséquent, l'État représente, pour Hegel, l'unité du peuple face à sa dispersion en simples individus. L'isolement dans lequel apparaissent ces derniers n'est qu'une illusion d'optique. L'individu vit « de » et « dans » son peuple, car il n'y a

que celui-ci, le peuple, qui puisse constituer une interprétation parmi celles que l'esprit universel se donne à lui-même. L'histoire n'est pas l'histoire des individus, mais celle des unités populaires. C'est à elles que l'histoire arrive. Ce sont elles qui germent, qui se développent et qui meurent dans l'histoire. Les individus sont de simples matériaux au service de l'œuvre de l'Esprit, qui a lieu dans une dimension supérieure à celle de toute vie privée. Qui sont donc les personnages de l'Histoire universelle, c'est-à-dire les seules entités à avoir une réalité historique effective ? Les voilà, citées dans cet ordre : la Chine, l'Inde, la Perse, la Phénicie, la Syrie, la Turquie, la Grèce, [532] Rome, l'Arabie, l'Europe. Chacun de ces éléments représente un mode radicalement nouveau de comprendre la vie ; autrement dit, pour l'Esprit, une façon de se comprendre soi-même ; et chacun de ces modes est nécessaire dans l'évolution intime de la pensée universelle. Si l'un d'entre eux était venu à manquer, l'Esprit serait demeuré à tout jamais bloqué, sans pouvoir parvenir à la compréhension adéquate de soi, faute de ce maillon irremplaçable. En revanche, les individus, « toi », « moi », ne sont pas nécessaires, mais contingents. Ce que l'un ne fait pas, l'autre peut le faire. Ce qui est primitivement individuel reste, chez Hegel, insignifiant du point de vue de l'historique, de l'universel[6]. Notre vie personnelle vaque à ses fins privées et, au-dessus de son front, à une certaine altitude, assez considérable, se déroule l'authentique processus de la réalité historique : un processus où l'Esprit universel, qui est tout, et donc Dieu, avance glorieusement vers lui-même, entre peu à peu en possession de sa richesse interne, à savoir, de l'Univers entier.

Il s'avère donc que, du point de vue de l'Histoire, d'une véritable Histoire universelle, Dieu seul affiche, à proprement parler, une réalité historique. C'est cela même qui a du sens et une certaine justification aux yeux de Hegel, à savoir, « ce qui » est au service de ce projet divin, de ce processus *intéressant* – et seulement « dans la mesure où » il l'est. La réalité d'un fait, d'un individu, d'un groupe humain dépend, derechef, du fait de présenter son caractère de maillon indispensable au sein de cette œuvre de réalisation intellectuelle, de découverte de soi-même, d'épiphanie. Or, quelle raison ou quel titre l'esprit du pauvre laboureur « x », qui sillonne son âpre terreau, peut-il présenter ? Aucun. En toute rigueur, César n'a pas, lui non plus, en tant qu'individu, de réalité historique universelle. Ce n'est pas César, mais son exploit, qui est nécessaire, et qui, étant nécessaire, aurait bien pu être réalisé par un autre. Ce qu'il y a d'individuel dans le grand individu demeure aussi, d'après Hegel, sans justification et sans réalité, du moment qu'est sauvée, une fois dépersonnalisée, l'action du génie ou du

[6] De tout évidence, il manque un mot à cette phrase dans la version originale du texte – « Lo primitivo individual es en Hegel a lo histórico universal » – : nous tentons donc une traduction vraisemblable [NdT].

héros. C'est pourquoi Hegel voit dans le grand homme, l'homme le moins personnel. En lui parle et agit de lui-même l'Esprit de l'Univers.

À cette distance monumentale depuis laquelle Hegel se plaît à contempler l'historique, le grain de tout ce qui est individuel disparaît. Tout au plus, on entrevoit, comme extra-humain, le sommet d'un individu colossal : Alexandre, César. On ne voit que la grande pâte humaine, la nébuleuse de chaque peuple. Pour la même raison, les sciences disparaissent, tout comme les arts, les industries, et tout ce qui est transfuge ou particulier au sein de l'armature. Ainsi, on ne s'attache qu'aux deux grandes forces de la nébuleuse populaire, aux deux seules choses qui soient vraiment de l'ordre du peuple : l'État et la Religion.

L'Histoire Universelle – dit Hegel lui-même – peut, à la limite, omettre d'évoquer les individus, les laisser complètement hors-jeu. Dans une telle conception, il y a une note de dureté prussienne, propre du cruel Moloch, qui fait rouler le carrosse de l'histoire sur les individus, les écrasant non seulement sans pitié, mais sans même s'en rendre compte. L'individu ne joue, pour Hegel, aucun rôle [533] dans ce jeu. Pour ce faire, il doit se désindividualiser, servir le général. Il n'est que du foin pour le monstre, de la chair à canon. Quand on existe dans un temps comme le nôtre, qui ne voit aucune réalité décisive, mais qui se meut au contraire parmi de simples phénomènes d'apparence dépourvus de sens, il est bon de laisser notre esprit baigner dans cette forme d'histoire, pour laquelle le fait collectif gagne une résonance, un sens au sein même de l'Univers, de l'Absolu, qui réverbère ensuite sur nous comme un ton divin qui se déverse sur l'âme.

Ne discutons pas maintenant de ce qui peut nous sembler vrai ou faux dans la grande construction hégélienne, notamment par rapport à la question, très délicate, de savoir si son mépris de l'individu est admissible. Retenons, pour l'heure, ce qui constitue une immense vérité : qu'un peuple n'existe historiquement que dans la mesure où il est porteur d'une interprétation que l'Esprit se donne à soi-même.

Si j'avais eu le droit de supposer chez mon auditoire une quelconque connaissance préalable au sujet de Hegel, je me serais rivé à aborder, quoique de façon un peu plus approfondie, cette affaire dramatique. Au lieu d'« Esprit », nous aurions alors parlé de « vie », qui a été le terme par lequel Hegel lui-même, encore jeune, avait baptisé en premier lieu ce qu'il a ensuite, à mon avis en faisant erreur, nommé « Esprit ». Un peuple est une interprétation de la vie. S'il n'est pas cela, il n'est rien ; il se voit réduit à une matière inerte dont les autres peuples nourrissent leur vie. Pourtant, à suivre cette affaire jusque dans sa moelle, nous verrions que toute vie humaine et, avant tout, la vie individuelle, est, elle aussi, une interprétation de soi. La preuve en est qu'il n'y a pas « la vie », mais « quelqu'un », et nous verrions comment ce que ce quelqu'un vit, ce qui, là même où il vit,

l'entoure, s'apparaît à lui avec un caractère problématique. Une vie où il n'y aurait pas d'énigme, de questions, de doutes, d'espoirs, de craintes, ne ressemblerait en rien à ce que chacun de nous entend lorsqu'il dit « ma vie ». En elle, le sujet se sent constamment perdu. Chacun de ses pas l'oblige à se décider entre plusieurs possibilités, et son choix émane de l'idée qu'il se fait, à ce moment-là, de ce qu'est sa vie, c'est-à-dire le monde autour de lui et son destin dans celui-ci. Quand nous décidons d'accomplir une action, nous nous décidons parce qu'elle nous semble être le meilleur choix possible dans notre vie, ce qui implique que nous avons une idée de ce qu'est notre vie. Cette idée est le résultat d'une interprétation. Il ne s'agit donc pas de l'existence d'une science spéciale consacrée à interpréter la vie, à l'éclairer, mais c'est, au contraire, chacun d'entre nous, qu'on le veuille ou non, qui vit à tout moment de l'idée qu'il a de sa vie. Cette idée n'est jamais claire et suffisante ; nous ne réussissons jamais à nous la rendre transparente, libre de problèmes ; elle est toujours une question aiguë, blessante, ouverte dans notre existence. De là l'inquiétude, l'insécurité de toute vie. En chacun de nous, la vie cherche sa propre vérité, non seulement lorsqu'elle médite, mais aussi lorsqu'elle décide d'accomplir l'une quelconque de ses actions, aussi modeste soit-elle.

Ce n'est pas autre chose que Hegel a voulu dire il y a cent ans.

Texte traduit de l'espagnol par Fernando Comella

Histoire et historiologie chez Ortega y Gasset : Notes pour la construction d'une ontologie régionale pure de la science historique

IVÁN GALÁN HOMPANERA

Pour Claudia

INTRODUCTION : DÉTERMINATION ET PROJET

Dans les lignes qui vont suivre – saisissant par là l'occasion que me donnent, d'une part la parution de la magnifique traduction – dont s'est chargé, dans le présent numéro de cette revue, Fernando Comella – d'un texte proche d'un point de vue thématique et, d'autre part, la publication de la non moins exceptionnelle contribution, faite par Anne Bardet, à la compréhension du problème de l'Histoire dans la philosophie d'Ortega y Gasset –, je me propose d'offrir les grandes lignes d'un commentaire du texte *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología*, écrit par le penseur espagnol, et paru en 1928[682].

Il va sans dire que le texte ortéguien présente, au-delà de la transcendance de son contenu, un caractère éminemment conjoncturel. Le contexte dans lequel il paraît est marqué par la publication, en espagnol, du texte de Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire universelle*. Bien que cela soit l'occasion, l'horizon dans lequel le texte ortéguien tend à son objectivation, son orient, son point de départ et d'ascension, ce texte offre une contribution beaucoup plus large et, si l'on veut, philosophiquement pertinente. L'intention philosophique et l'objectivation confluent dans l'*Endgestalt* du texte achevé, et elles circonscrivent la matière productive sur laquelle repose toute fertilité interprétative. Plus grande est cette tension, plus grand sera aussi le caractère actuel de l'interprétation[683].

[682] Pour de plus amples informations concernant les circonstances particulières dans lesquelles ce texte fut publié, voir Antolin Sanchez Cuervo, « Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas », *Daímon*, 2016, p. 57–72. Voir aussi les articles très riches d'Anne Bardet au sujet de la philosophie de l'histoire chez Ortega y Gasset.

[683] C'est souvent – comme Heidegger nous l'aura appris –, la tâche de l'interprète de découvrir les points de tension mis en sourdine derrière le prétendu masque de repos et d'équilibre derrière lequel une œuvre, supposément parachevée, se pare et, ainsi, nous ment. Dans son objectivation sous la forme de lignes écrites, ce texte d'Ortega – du moins, c'est ce que nous croyons – demeure, quant à sa pertinence, très en deçà de sa véritable portée. Afin de lui restituer son inertie originaire, nous prétendons faire retour jusqu'à ce

Si nous négligeons, dans notre commentaire, cette dimension d'origine, nous ne serons pas en mesure de déchiffrer le texte à la lumière de l'historicité intrinsèque depuis laquelle se révèle à nous sa compréhensibilité : dans ce texte, Ortega, manifestant une grande audace, présente un but sans doute inouï, à savoir, la construction d'une science matérielle pure de l'Histoire, science qu'il appellera « historiologie » ou « métahistoire ». Dans ce texte, et à partir de lui, nous voyons Ortega circonscrire le territoire d'une science eidétique pure. L'historiologie naît avec la vocation de s'ériger comme contrepartie méthodico-épistémologique d'une parcelle ontologico-matérielle à l'intérieur du milieu universel du réel, à savoir, de l'Histoire (et cela, avec plusieurs années d'avance, par rapport au projet et à l'entreprise husserlienne d'une eidétique transcendantale de l'Histoire Universelle). Il s'agit d'instituer, avec Ortega, et à partir de lui, l'ordre plus ou moins sauvage et brut de ce qui est historique, donc doté d'une moelle catégoriale bien définie ; de capturer, en définitive, des essences matérielles, des grumeaux de connaissance pure qui concentrent en eux le jus eidétique de l'expérience historique ; la nouvelle science devra également se faire le reflet des relations de fonctionnalité entre les différentes essences au sein du champ eidétique pur, en établissant des cercles de cohérence eidétique qui auront à mettre en œuvre, par avance, une surveillance de l'inquiétude qui traverse l'empirique. Il serait alors possible, selon cette idée archi-phénoménologique, de voir germer et fleurir les faits historiques dans une matrice eidétique pure, laquelle serait une sorte de schématisme transcendantal kantien[684], grâce auquel l'expérience pourrait se manifester d'entrée de jeu au sein d'une fourchette conceptuelle ou idéale. Cette nouvelle science serait, pour le dire en un mot, à même de traduire le contenu factuel-causal du matériau historique en une sorte de *mathesis* historique pure.

ÉTHIQUE ET PATHÉTIQUE : L'ACTION COMME FORME D'AFFECTION

Ortega débute son essai en remarquant que la vie humaine consiste en une certaine frénésie pour sublimer les imperfections qui, d'une façon empressée, nous entourent et nous guettent de toutes parts. Cette frénésie constitue une structure métaphysique nichée dans les entrailles affectives de l'homme. Mais cette structure, précisément en vertu du fait qu'elle se trouve véritablement inscrite dans les profondeurs abyssales du désir, agit comme une espèce de *conatus* intarissable, qui aimante l'action humaine de l'intérieur, ouvrant une brèche qui situe le désir face à un abîme sans fond, incommensurable à toute coordonnée intentionnelle, un abîme indépendant

point vorticiel depuis lequel sourd l'intention du projet. Il s'agit de la question de l'origine, au meilleur sens husserlien du terme.

[684] Marc Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 1992 et Alexander Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2012.

et, par conséquent, inaccessible à tout résultat ou saturation intentionnelle d'une quelconque inchoation particulière donnée. Toute téléologie pivote sur ce nerf métaphysique : elle est tendue vers, ou aux prises avec la rédemption de ce qui est imparfait, c'est-à-dire, de tout ce qui nous entoure et qui, en détresse, sollicite notre intervention pour acquérir une plus grande plénitude ontologique. Voilà le niveau de ce qui est intentionnellement saturable, du réalisable, de tout ce qui se meut dans le milieu du plus ou moins accessible dans des trajectoires d'expérience synthétiquement enchaînées. Précisément, dans la mesure où se développe ici une aire de compossibilités dont la disposition et l'effectuabilité se trouvent, à travers la sphère de la volition, reliées *a priori*, c'est-à-dire, en rapport avec les pouvoirs intentionnels accumulés dans le sujet, le champ de l'éthique, *stricto sensu*, s'érige ici. À partir de ces points découlent deux types d'expérience de l'insuffisance, deux formes d'insatisfaction : l'insatisfaction métaphysique qui est, dans sa substance, tout à fait inextirpable et qu'en ce sens, nous charrions dans nos cœurs comme une réserve de mécontentement pérenne, et l'insatisfaction liée aux états de choses modifiables par le poids de l'activité, que cette dernière soit individuelle, ou collective. À la différence de la première, qui excède les contours de la responsabilité humaine, parce qu'elle n'est pas figurable intentionnellement, la seconde forme d'insatisfaction s'impose à nous comme une question, autrement dit, comme quelque chose dont la perfection peut, et même doit être, au risque d'échouer, un impératif moral, pris comme cible de l'agir. Assumer une responsabilité reviendrait donc à faire de cette imperfection notre affaire, à répondre à la tacite imprécation d'une perfectibilité. Le remords, comme phénomène éthique, semble lié au second mode d'imperfection.

> Ce qui prévaut chez l'homme, c'est sa capacité à être insatisfait […]. Il y a l'insatisfaction provoquée par le caractère incomplet et imparfait de ce que nous montre la réalité. Cette insatisfaction radicale se caractérise par le fait que l'homme, en elle, ne se sent ni coupable ni responsable de l'imperfection qu'il constate. Mais il y a un autre mécontentement qui a trait aux œuvres humaines mêmes, et dans lequel l'individu non seulement voit des défauts, mais a en même temps conscience qu'il serait possible de les éviter, dans une certaine mesure du moins. Il voit clairement que la chose pourrait être améliorée. Il trouve sous ses yeux, à côté de l'œuvre monstrueuse, le profil idéal qui la purifie ou la complète, et comme la vie est, chez lui – à la différence de ce qu'elle est chez l'animal –, un instinct frénétique vers le mieux, il ne s'arrête pas tant qu'il n'est pas parvenu à transformer la réalité selon la norme entrevue. Il n'obtient pas par là une perfection absolue, mais une perfection relative à sa responsabilité. Le mécontentement radical et métaphysique perdure, mais le remords cesse[685].

[685] Nous citerons désormais d'abord la magnifique traduction française d'Anne Bardet, que nous reprenons dans le corps de notre texte, puis l'original espagnol correspondant à l'édition des *Œuvres Complètes*. José Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*, trad. fr. Anne

De ce geste de malaise moral par rapport à tout ce qui, non accompli dans l'heure présente, ne cesse cependant de charrier avec soi comme l'adombration et la promesse d'une plénitude future, surgit l'idée ortéguienne de mettre en œuvre le projet d'une Bibliothèque d'Historiologie. Il s'agit d'une motivation philosophique qui trouve son origine, non pas tant dans une perplexité intellectuelle (το θαυμάζειν), que dans une perplexité à caractère moral. En effet, d'après une tradition socratique qui demeure, jusqu'à aujourd'hui, incontestée, c'est la capacité à s'étonner du trivial qui constitue l'affection (πάθος) fondamentale qui alimente l'élan de la pensée philosophique. Mais à mon sens, la seule impulsion de l'exercice de pensée ne réside pas dans cette capacité, qui est davantage une vulnérabilité ou une sensibilité (παθεῖν). Que l'on songe simplement aux *Confessions* de Saint-Augustin, aux *Méditations métaphysiques* de Descartes, à n'importe quel traité d'inspiration marxiste, ou même à l'œuvre de Fichte, de Nietzsche – sans parler de Spinoza, de Levinas ou du dernier Derrida –, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il y a quelque chose qui grince, dans l'axiome socratique ; peut-être pas quant à l'excellence de son contenu, mais, du moins, quant à ce qui concerne sa supposée universalité, et son caractère singulier.

Il est une intuition éthique préjudicative (racine commune d'où découlent aussi bien le prophète que le philosophe) qui situe sa juridiction en un terrain antérieur à la pratique intellectuelle, et qui lui donne même sa raison, quand il ne la fonderait pas. Cette raison, déjà vive dans la figure de Socrate, perd de sa vigueur en faveur de l'intérêt intellectuel, au point de se trouver circonscrite et confinée derrière l'institution du langage philosophique par Aristote, dans une parcelle particulière du réel, c'est-à-dire, dans la région de l'éthique en tant que discipline singulière, étanche. Il est rare que ce désir réapparaisse, en agissant à nouveau et depuis son point d'origine, imprégnant à la fois, et d'une même façon, depuis les entrailles de ce qui est humain, l'intellect et la volonté. Fichte et Husserl sont peut-être les exemples phares d'une attitude et aptitude qui – au risque de la faire complètement dévier et de la gâcher de bout en bout – devront sans réserve étendre la philosophie d'Ortega y Gasset, régénérateur intellectuel de la culture espagnole, hispanique, et défenseur de la raison historique vitale, autrement dit : d'une raison au service du progrès moral et intellectuel, l'étendre, disions-nous, vers le terrain d'une historicité facticielle concrète. La raison, en dehors de la vie et de l'Histoire, de la source qui l'engendre, s'aliène et devient problématique ; autre résonance (est-ce un hasard ?) avec la philosophie du dernier Husserl.

La philosophie d'Ortega y Gasset, dans sa quasi intégralité, jaillit d'un authentique instinct de responsabilité morale qu'il serait bon de ne pas réduire à une simple posture moraliste ; car elle est, en tant que telle, un désir de plénitude, une aspiration à combler les cornes d'abondance du sens,

---

Bardet, Bruxelles, Presses de l'université Saint-Louis, 2017, p. 123 *sq.* ; José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Taurus, 2006, p. 229 *sq*.

qui jalonnent et transverbèrent l'existence humaine. Le fameux adage d'Ortega, « je suis moi et ma circonstance », plus qu'un postulat théorique, connote une façon de se trouver arrimé à l'existence, une attitude qui pousse à lutter contre toute forme de médiocrité. L'« homme masse », dans une certaine mesure, c'est quelqu'un qui accommode les possibilités de son répertoire vital aux modes et aux manières qui, à tous les niveaux, gèrent le monde *qua* circonstance, *qua Umwelt*, dans l'instant présent (et nous n'oublions point que l'*Umwelt* est une catégorie qualitative, sans périmètre défini, capable d'osciller et de se dilater entre l'immédiateté géographique dans laquelle se développent la vie humaine particulière et la dimension planétaire globale). « Homme masse » ne renvoie donc pas à une rubrique sociologique ; cela désigne, avant tout et surtout, une catégorie qui rend compte de la capacité, maigre, voire nulle, à l'insatisfaction, propre d'un type d'homme eu égard aux impératifs que lui pose sa circonstance. Nous pouvons même nous risquer à voir, dans la pédanterie académiste, dans le trou noir classiciste (le philologisme), l'une des formes les plus raffinées et les plus sophistiquées du se-comporter-en-masse. C'est pour cette raison qu'Ortega nous dit : « Ce ne sont ni notre admiration charitable, ni une perfection illusoire et 'éternelle' qui font le classique, mais justement leur aptitude à se battre avec nous. C'est l'ange qui nous permet de nous appeler Israël[686] ». Le classique en soi, le classique à outrance, n'existe pas ; il désigne une forme d'intimité partagée, une relation intentionnelle ; dans ces conditions, sa forme d'existence est éminemment intersubjective et, pour le dire avec Husserl, un phénomène génératif, c'est-à-dire, un processus dont l'« être » repose sur une accumulation de sens, inépuisable et ininterrompu, qui ne saurait ni ne peut être réduit à la ponctualité d'un instant, ni à la somme de tous les instants ; ainsi, son être, c'est l'être d'une totalisation continue, à partir d'une origine qui ne laisse pas de se cacher dans l'abondance de sa perpétuelle fécondité[687]. Le classique, comme l'ange de l'Ancien Testament, se manifeste dans la résistance qu'il nous offre, et l'intellectuel, comme Jacob, gagne sa dignité, comme s'il s'agissait d'un gage précieux, résultant d'une lutte si inégale.

L'HISTOIRE, ORPHELINE DE CLASSIQUES

Or, nous dit Ortega, dans l'Histoire, il n'y a pas de classiques. « Ce fond, cette substance des livres historiques continuent de correspondre à de la

[686] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 125; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 230 *sq.*

[687] À ce sujet, voir Iván Galán Hompanera, *Generativität, Instinktivität und Faktizität im Denken Edmund Husserls*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2017 ; voir également : Pablo Posada Varela, « El desfondamiento de la presencia. Inconsciente fenomenológico y fenomenología genética », *in La experiencia que somos*, Ignacio Quepons Ramírez y María Cervantes Oliveros (Eds.), CEMIF, México, 2016. p. 37-55.

chronique[688] », et c'est ce manque de classiques, ce profil de puissance mutilée ayant échoué qu'offre la science historique, qui motivent la réflexion ortéguienne sur l'Histoire : « L'historien nous semble manier la fine matière de la vie humaine rudement, avec de gros doigts de paysans[689] ».

La science historique souffre du manque d'un corps conceptuel clos. Non seulement elle accuse l'inexistence d'un prisme catégorial qui filtrerait le flux ininterrompu des événements pour produire, face à nous, une connaissance historique de type scientifique, une connaissance capable d'être émise et formulée sous l'égide de lois générales, codifiant ainsi, symboliquement, la masse informe de données en quoi consiste la *res gesta*, mais, en outre, elle ne dispose même pas d'un système bien défini, à même de coder et de fonctionnaliser les relations d'essence qui interviennent entre la science historique et le reste des sciences dont, de façon subsidiaire, on a besoin (la paléontologie, la philologie, la psychologie, la sociologie). Faute d'un schéma clair et concis de cette structuration interrégionale, la scientificité de l'Histoire doit rester définitivement en suspens, définitivement mise au ban. Il y a lieu de dire, malgré tout, que la confluence de ces disciplines ne se produit pas de n'importe quelle façon, ou *ex voluntate*, mais qu'elle est consécutive à la structure de l'étant historique en tant que tel. Avant de se ruer dans le tourbillon de l'Histoire, il convient de se demander quelles sont les conditions de possibilité d'une telle connaissance, ou, pour l'exprimer moins en termes gnoséologiques qu'en termes objectaux, quels sont les réquisits qui permettent la manifestation de l'Histoire, non pas comme ensemble de données, mais comme historicité en fonction[690], c'est-à-dire, comme principe génératif de la réalité humaine, ou encore, pour reprendre une expression chère au jeune Ortega, en tant que « réalité en effectuation ».

D'un côté, il manque à la science historique en usage la mobilisation d'une attitude eidétique, ou, comme Ortega aime à le dire, de « l'attitude intellective ». La figure de César, vue à travers le monocle de la phénoménologie eidétique, dépasse, intègre et transcende la multitude délayée des faits que l'on constate chez ce dernier. Le caractère régressif de l'Histoire comme donnée et constatation doit trouver son dépassement dans

---

[688] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 126 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit,*. p. 231.

[689] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 124 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 230.

[690] Il faudrait, à ce sujet, s'interroger, sûrement à la suite de la 2ème des *Considérations intempestives* de Nietzsche, sur le rapport entre la présence non objectable ou non thématique de l'historique et son incorporation – son être en fonction (*fungierend*) – sous la forme de l'oubli. Un oubli objectal ou thématique ne serait qu'une perte apparente ; il constituerait, bien plus, une condition d'effectivité. En effet, un certain type d'oubli ne serait que la marque de l'effectivité du caractère génératif de l'histoire. Voir, à ce propos, l'analyse, très pertinente, que fait Julie Cottier sur ce rôle génératif de l'oubli à la lumière d'un poème de Victor Hugo : *cf.* Julie Cottier, « Oraison pour l'oubli », dans *Olvidar/Forgetting*, Darío Corbeira, Hugo López-Castrillo, Pedro Jose Mariblanca (éd.), Brumaria, Madrid, 2018, p. 207-222.

un acte de progression interprétative, grâce auquel le régime horizontal et passif, qui retient le *datum* historique dans une sorte d'inertie distincte de tout brio herméneutique, retrouvera son dynamisme inhérent, sa verticalité intentionnelle et son effectivité historique. En un sens, il s'agit d'un acte constructif qui doit intégrer tous les faits, tels qu'ils nous arrivent en une première qualité cognitive, au sein d'un projet intentionnel. La tâche de l'historien consisterait alors à récupérer l'Histoire pour pouvoir la comprendre, pour la produire de l'intérieur, et la sauver du *datum*, pour que, par suite, nous puissions à notre tour nous sauver en elle, nous réaliser en elle, à travers elle.

La science historique moderne découvre la source de sa scientificité dans le document. Les deux grandes figures chez qui ce tournant documentaire se matérialise sont, d'après Ortega, Niebuhr et Ranke ; le premier, parce qu'il représente la « critique historique » ; le second, parce qu'il fonde l'« Histoire diplomatique ou documentaire[691] ». L'originalité de ce recours au document n'est, toutefois, en aucune manière l'expression ou le fruit d'une radicalité pionnière. Dans le contexte depuis lequel s'exprime l'auteur des *Méditations du Quichotte*, l'exaltation du document en tant que fondement méthodique de l'Histoire semble posséder, tout au plus, une valeur stratégique, la qualité d'une tactique assignée à une mission historique : abattre l'immense machinerie de l'hégélianisme, et, peut-être – sous une forme moins évidente, mais peut-être d'autant plus pressante qu'elle est silencieuse – de désarticuler la base intellectuelle du marxisme comme science historique au moyen du remplacement de la méthode dialectique par la méthode documentaire (éliminer, sans le nommer, l'ennemi, conjurer le danger en même temps que la conscience du danger – dont l'effet est l'oubli –, voilà le but primordial de toute forme de censure ; la proscription explicite invoque et présentifie d'un coup le danger même qu'elle prétendait exorciser : toute con*juration* est une *cum*juration). L'appétit pour les documents ne suffit pas, par conséquent, à modifier la structure qualitative de l'Histoire en tant que telle :

> Comme si l'historien n'avait pas cherché le document et critiqué ses « sources » avant le dix-neuvième siècle ! La différence entre ce que l'on a fait jusqu'en 1800 et ce que l'on a commencé à faire depuis n'est que quantitative ; elle ne suffit pas à modifier la constitution de l'Histoire[692].

Si le rôle prééminent que joue pour l'Histoire le document dans l'obtention d'un sceau de scientificité irréfutable est sujet à une restriction d'époque, et à une finalité concrète tributaire d'une époque donnée, à savoir, de cette période qui vit du grand souffle de l'Esprit hégélien, râle magnifique d'une tradition métaphysique contre laquelle s'insurge le

[691] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 128 ; J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 233.
[692] *Ibid.*

positivisme moderne, alors, la fonction qui, *de iure*, convient au document dans le cadre d'une théorie scientifique de l'Histoire, devra être développée et clarifiée de façon intrinsèque, sans dévoiements cosmovisionnaires, faisant un sort au seul noyau pur et intelligible de la connaissance scientifique.

L'HISTOIRE COMME SCIENCE STRICTE : ORTEGA ENTRE KANT ET HUSSERL

Ortega ébauche alors les grands traits de sa « théorie de la connaissance physique et historique[693] », en procédant par une stricte analogie avec la connaissance de la science physique. La grande faille cardinale, le *peccatum originale* qu'observe Ortega dans la science historique, réside dans sa mauvaise connaissance, donc insuffisante, de la structure du savoir scientifique qui surgit à l'Âge Moderne, tout comme celle de l'évaluation que subit, dans ce savoir, le fait ou *datum* brut. Tout porte à croire que le philosophe madrilène reproche à l'historien moderne d'être resté à la traîne dans l'évolution de son paradigme scientifique, au niveau de l'hyperempirisme baconien, que l'on pourrait peut-être résumer par cette variante de la devise, tout aussi copernicienne qu'éloquente, forgée par le baron anglais : *historia parendo vincitur*. Face à cette obédience et à cette soumission de l'historien au pur *datum* historique, Ortega propose un renversement critique : « La science ne signifie jamais *empiria*, observation, fait *a posteriori*, mais tout le contraire : construction *a priori*[694] ».

Progressivement s'impose la considération que dans toute forme de connaissance scientifique existent et entrent en confluence, dans une rigoureuse coexistence, un système d'éléments d'origine pure, et une part empirique. Ces sphères se conjuguent dans leur interdépendance mutuelle et selon une forme d'interaction très particulière qu'il y aura lieu de déterminer plus loin. En abordant le travail consistant à élucider sous quelle forme se produit l'accouplement entre la partie pure et empirique de la connaissance, dans le but de produire un savoir scientifique, Ortega semble avoir recours à un modèle phénoménologique inspiré par l'idée husserlienne de la synthèse de remplissement, et non, comme on pourrait l'imaginer de prime abord, par l'idée néokantienne de l'application d'idées ou de catégories générales au tissu sensible de l'expérience :

> La physique est donc un savoir *a priori*, confirmé par un savoir *a posteriori*. Cette confirmation est évidemment nécessaire et constitue un des ingrédients de la théorie physique. Mais n'oubliez pas qu'il ne s'agit que d'une confirmation. Il ne s'agit donc pas d'extraire des phénomènes le contenu des idées physiques : les idées physiques se génèrent elles-mêmes et sont autonomes. Mais elles ne constituent pas de vérité physique tant que leur système n'est pas comparé à un certain système d'observations. Ces deux

[693] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 129 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 233.
[694] *Ibid.*

> systèmes ne se ressemblent presque pas, mais il doit y avoir une correspondance entre eux. Le rôle de l'expérience se réduit à assurer cette correspondance[695].

Nous voyons clairement qu'il ne s'agit pas ici d'expliciter la relation qui assure la médiation entre savoir *a priori* et savoir *a posteriori* dans les termes d'une prétendue application du premier au second. Ortega ébauche son modèle dans les termes d'une confrontation entre deux systèmes complètement hétérogènes, mais liés, cependant, par un acte de confirmation, dont la capacité réside dans l'établissement d'une certaine correspondance entre les deux systèmes. C'est cette confirmation qui, non contente de transformer les deux systèmes – ou sphères – de savoir hétérogènes en hémisphères corrélatifs et interdépendants, opère une synthèse ou une correspondance d'où émerge le savoir scientifique comme corroboration empirique d'un sens ultra-empirique. Cela étant, pèse sur l'expérimentation la limitation de ne servir que de simple constat du savoir *a priori*, qui est, par ailleurs, un savoir autogène et sans origine empirique assignable, mais susceptible de fertiliser, par son sens, le domaine de l'expérience grâce à l'expérimentation comme acte de transition où, de surcroît, se produit la vérification des catégories accumulées dans le pur savoir. L'idée centrale qui se dégage de ce modèle de connaissance ne saurait être plus dispersante, dans ses conséquences, pour l'école historique, car Ortega se limite à dire que la matière cognitive de la science réside, *per definitionem*, dans sa sphère ou dans son noyau *a priori*, en dépit de laquelle il serait en tout point impossible de constituer ou d'engendrer une connaissance scientifique de toutes pièces et bien constellée, mais tout simplement une rhapsodie hasardeuse d'informations dépourvues de concrétion scientifique :

> La physique est sans aucun doute un modèle de science, et le fait que les yeux de ceux qui cherchaient une orientation méthodologique pour leur science regardent dans cette direction est complètement justifié. Mais attribuer la perfection de la physique à l'importance que le fait a chez elle fut un *quiproquo*, plus amusant qu'autre chose. Dans aucune autre science empirique, les faits n'ont un rôle plus humble qu'en physique. […] La circonstance selon laquelle l'obtention et l'épuration du fait sont, dans cette discipline, d'une difficulté certaine a donné à cette dimension de la science historique une importance monstrueuse. […] Est science l'œuvre de Newton ou d'Einstein, qui n'ont pas trouvé de faits, mais les ont reçus ou poursuivis. […] Dans l'historiographie et la philosophie actuelles, le décalage qui existe entre la précision utilisée pour l'obtention ou la maîtrise des faits et l'imprécision, voire la misère intellectuelle dans l'usage des idées constructives, est inacceptable[696].

---

[695] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 130 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.* p., 234.

[696] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 130 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.* p., 235.

Le caractère phénoménologique de cette conjonction de connaissances pures et empiriques comme ingrédients nécessaires à la gestation de la connaissance scientifique telle qu'elle nous est présentée par Ortega, semble indubitable. Husserl lui-même propose un modèle similaire de la texture transcendantale de la connaissance scientifique dans ses *Leçons* de l'année 1910/1911. Le fondateur de la phénoménologie y projette l'ébauche du squelette ou noyau apriorique de la science naturelle, qu'il inscrit sous la rubrique d'une *ontologie de la nature*, qu'il dénomme également *science naturelle pure* : « À la nature comme *factum*, nous opposons la nature comme idée. […] Cela a pour résultat les sciences des idées constitutives de l'idée de nature[697] ». Ces sciences, qui exposent l'*a priori* de l'idée de nature, sont, d'après Husserl, « la doctrine pure de l'espace (la géométrie), la doctrine pure du temps, la cinématique pure, les disciplines pures des déformations possibles des figures spatiales », associées à toutes les idées de la chose qui non seulement se réfèrent à sa durée et à sa figure géométrique, mais aussi à ses « propriétés et altérations réelles, qui se trouvent à l'intérieur de complexes causaux, de lois *a priori* qui ne se rapportent pas à la facticité des étants existants, mais à l'idée de la choséité en tant que telle[698] ».

Ces remarques nous permettent de mieux comprendre le sens, qui prédispose à une certaine mécompréhension, du terme de « construction », dont Ortega use abondamment au fil de son texte. Rien ne s'oppose à ce que nous enracinions la compréhension de ce mot dans le sens étymologique originel du concept. Le terme « construction » provient du vocable latin *struere* (empiler, stratifier, ériger une chose sur une autre). Le trait constitutif de la science, quant à sa démarche, reviendrait à signifier quelque chose comme un recyclage accumulant le sens de l'expérience au sein d'un savoir apriorique pur. En raison et en fonction de cette accumulation, l'expérience empirique gagne une qualité ontologiquement expressive. La construction dont il est ici question ne désigne donc pas un processus opposé au savoir intuitif propre à la phénoménologie, mais elle dépeint et reflète, précisément d'une façon intuitive, la texture phénoménologique de cette connaissance comme cumul de l'expérience au sein d'un *a priori* qui lui confère son périmètre ou pourtour ontologique. Nous voyons, toutefois, que le savoir scientifique, abordé dans son intégrité, recèle, en tant que *constructum*, une certaine torsion dialectique, ou un jeu de forces : du point de vue conceptuel *a priori*, il s'agit d'un repli et d'un recueil de l'expérience dans l'*a priori* d'un pur savoir ; du point de vue de la corroboration expérimentale, il s'agit d'un déploiement de ces catégories dans l'expérience (*Entäußerung*). La vérité du savoir scientifique consiste dans ce double mouvement, lequel est à la fois repli et projection, d'un seul jet. Le fétichisme philologique soustrait le phénomène historique à sa dynamicité intrinsèque (l'ob-jective), le transformant, de la sorte, en une

[697] Edmund Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Hua XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 128.
[698] *Ibid.*, p. 129.

abstraction inerte et exsangue, incapable de mordre dans la sphère du savoir ontologique.

« L'historiologie s'élève contre cet état de choses dans le royaume de l'Histoire[699] ». L'historiologie est mue par la conviction que l'Histoire, à l'instar de toute science empirique, se doit d'être autant un agrégat de *data* qu'une construction herméneutico-phénoménologique (régressive-progressive). Il existe quatre jalons ou balises que se doit traverser le processus de construction, dans son double mouvement pendulaire simultané, comme régression ou intégration du *datum* dans un *a priori*, et comme expression et confirmation progressive de l'*a priori* dans son extériorisation expérimentale. D'après Ortega, les quatre balises qui marquent le développement constructif des « sciences de réalités – et l'Histoire en est une – sont : 1.) un « noyau *a priori* » ; 2.) un « système d'hypothèses qui font le lien entre ce noyau *a priori* et les faits observables » ; 3.) une « zone d'inductions dirigées par ces hypothèses » ; 4.) une « vaste périphérie rigoureusement empirique – la description des purs faits ou données[700] ».

Au sein de la construction, tous ces éléments se retrouvent liés par des relations d'interdépendance réciproque, que, pour notre part, nous exprimons de façon dynamique en utilisant les catégories méthodiques de régression / progression (double mouvement) ; la périphérie empirique vise, au sein de la matrice fonctionnalisante, le noyau *a priori*, et celui-ci n'existe que comme *relatum* ou corrélat d'une empirie. Bien qu'Ortega assume la possibilité que, dans l'Histoire, « le noyau *a priori*, la pure analytique, ne parvienne jamais à dominer en Histoire le reste de son anatomie comme science », le simple « geste d'appeler 'historique' tel fait ou telle donnée introduit déjà […] tout l'*a priori* de la science historique dans la masse du purement factuel et phénoménologique[701] ». Et Ortega de nous dire, dans le sillage de Goethe : « Tout fait est déjà une théorie[702] ».

Une fois reconnue la parenté de toutes les sciences de réalités au-dedans du tronc constructif qui allie empirie et aprioricité dans la simultanéité d'un savoir, Ortega s'attache à souligner la différence fondamentale qui demeure entre la science historique et la science physique. La difficulté fondamentale aux prises avec laquelle se trouve la science historique concerne la physionomie et la complexion de son objet ; car, alors que la réalité matérielle à laquelle s'en tient la tâche scientifique du physicien est particulièrement indéterminée – à tel point qu'elle est tout à fait perméable

[699] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 132 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 237.
[700] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 133 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 237.
[701] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 133 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.* p., 237.
[702] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 134 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.* p., 237.

à la mathématisation – la réalité historique, quant à elle, reste absolument complexe et différenciée, et mathématiquement ingérable. L'Histoire ne se manifeste qu'à la faveur d'actes de compréhension qui excèdent les dispositifs méthodiques d'ordre mécanique. De là découle le fait que l'objet de la physique puisse se diluer méthodiquement dans la pure manufacture, dans la pure manipulation, alors que l'Histoire se trouve vouée à transcender ses méthodes pour ne pas voir faiblir son souffle herméneutique et, en définitive, ne pas demeurer chosifiée, telle une momie dans le grand mausolée documental et archivaire : « L'Histoire n'est pas manipulation, mais découverte de réalités : ἀλήθεια[703] ». Cette différence, selon le philosophe espagnol, trouve une répercussion méthodique immédiate. Alors que la physique ne consisterait que dans les méthodes qu'elle emploie, l'Histoire utilise les siennes, mais sans pour autant s'y réduire :

> L'Histoire, si elle veut conquérir le titre de science véritable, se trouve face à la nécessité de dépasser la mécanisation de son travail, situant en périphérie d'elle-même toutes les techniques et spécialisations. Ce dépassement est, comme toujours, une conservation. La science, et en particulier la philologie, a besoin d'un ensemble de méthodes auxiliaires à son service. Mais la science commence là où la méthode s'arrête[704].

Voilà comment surgissent l'idée et la mission de l'historiologie comme « l'ontologie de la réalité historique, l'étude *a priori* de sa structure essentielle[705] ». De ce qui précède, il est loisible de conclure que l'historiologie en tant que science apriorique de la réalité historique se découvre à nous comme une science régionale particulière. Comme telle, elle s'établit comme contre-figure, sur le terrain historique, de cette science pure que Husserl vint à nommer, comme nous l'avons dit plus haut, *ontologie de la nature*. Cette ontologie ou fondement *a priori* de la science historique constitue cette instance qui devra se recouper avec tout *datum* positif, au sein d'une construction. L'historiologie serait, par conséquent, l'étage ontologique sur lequel repose la science comme Histoire empirique, tout comme y repose la pertinence ontologique de tout *datum* ontique qu'il soit loisible de trouver dans l'immanence du champ historique. La détermination de « ce noyau catégorique, de l'essentiel historique, est le thème premier de la science historique[706] ». À l'instar de Husserl, Ortega repère l'existence d'une structure transfacticielle invariable qui sous-tend toute variation facticielle :

---

[703] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 136 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.* p., 239.
[704] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 136 *sq* ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 239.
[705] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 140 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 243.
[706] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 140 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 243.

> Il n'y a que cela qui puisse transformer l'Histoire en science, c'est-à-dire en une reconstruction du réel à travers une construction *a priori* de ce qu'il y a d'invariable au sein de cette réalité – dans ce cas, la vie historique[707].

La réalité historique, chez Ortega, est un tout cohérent qui, bien que non déterminable, peut être déterminé *a priori* – comme le prétendent l'hégélianisme ou même certains courants au sein du marxisme – et obéit bel et bien, dans son développement, à certaines motivations retraçables qui trouvent leur origine, non pas dans la psychologie ou dans l'anthropologie, mais dans la structure intentionnelle-extatique de la subjectivité et, de façon plus générale, dans la nature de la constitution de la réalité en tant que telle. La phénoménologie découvre, justement, que tout fait est, de façon constitutive, l'objectivation d'une intention subjective, et que cette intention subjective se trouve, de surcroît, enchâssée dans un horizon intentionnel qui reflète, pour sa part, les conditions sociales, politiques et historiques dans lesquelles ledit horizon se développe. Gageons que l'attention scientifique reste happée par tel ou tel fait ; et voilà que nous perdons de vue tout le dynamisme qui anime l'action. Dans la reconstruction historique, nous devons garder à l'esprit que le fait est toujours *gestum* (du latin *gerere*), qu'il est un accomplissement, une réussite ou une *geste*. Comme geste, comme *accomplishment*, le fait historique – qui, au demeurant, s'avère toujours un acte individuel ou collectif – en tant qu'intentionnalité verticale, ou réalité en effectuation, est le fruit, d'une part, d'une situation donnée à laquelle il répond, d'une pression déterminante de l'entourage à laquelle l'acte répond ; d'autre part, le fait, en tant qu'acte, est le produit d'une intention qui est intimement liée à une situation ou à un projet qu'il tente de matérialiser de manière objective. Le sujet historique est toujours, pour paraphraser Sartre, un homme ou un collectif qui s'objective historiquement à travers des faits au moyen desquels il essaye de transcender la situation qui le détermine.

En tout état de cause, on peut souligner que ce à quoi songe Ortega – eu égard à un horizon historique de référence –, ce n'est pas tant l'ontologie du monde de la vie, que le monde-foyer (*Heimwelt*) dans sa spécificité. En une autre occasion, nous tâcherons d'expliquer comment s'articule le noyau facticiel, sur lequel pivote la spécificité de ce qui est historique, avec les constantes catégoriales qui se doivent d'être les vecteurs de l'*a priori* scientifique. Pour le moment, nous devons nous contenter d'affirmer que si nous souhaitons comprendre le sens de cette totalisation historique que nous nommons « Jules César », nous devrons, en premier lieu, clarifier ce que signifie le fait d'être proconsul dans le monde romain. Plus il sera clair, pour nous, ce que c'est que d'être proconsul en l'an I après J.-C., plus claire apparaîtra la signification du fait « César campé devant Vercingétorix »,

[707] *Ibid.*

dans sa fonctionnalité historique[708]. Ce domaine de sens porte en lui la figure de César. Comment ces domaines se sont-ils formés, quel est leur rapport avec d'autres invariants, à quel type de contradictions sont-ils exposés, comment se totalisent-ils en une *Gesamtfügung* ? Ce n'est qu'après avoir compris la dynamique de ces domaines dans leur logique totalisante que nous serons à même de découvrir la structure spéciale en vertu de laquelle s'ouvre à eux le phénomène historique particulier de « César »[709].

[708] J. Ortega y Gasset, *Hegel, Dilthey*…, *op. cit.*, p. 139 ; J. Ortega y Gasset, *Obras Completas, Volumen V*…, *op. cit.*, p. 241.

[709] Je tiens à remercier Julie Cottier et Pablo Posada Varela pour la révision et la correction du texte.