Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

19/2020

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

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

Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen :

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

Comité de rédaction/Beirat der Redaktion :

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

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

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

Siège social/Eingetragener Sitz :

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

Avertissement :

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

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.
Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.
La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.
Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.
Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

La phantasía dans l'idéalisme méontique.
Pour une confrontation entre E. Fink et J. G. Fichte 6
STÉPHANE FINETTI

Selbstgefühl als lebendige Gegenwart.
Husserl und Schelling über die ursprüngliche Zeitkonstitution 25
NI YICAI

Les larmes de Job et les sables de la mer.
Lev Chestov, lecteur et critique de Husserl 44
ANTONINO MAZZÙ

„Geschlecht" und „Stil" in Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht 59
ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS

Dekonstruktion als Wiederholendes Durchkreuzen und das Erscheinen:
Zu Derridas Heidegger-Lektüre im Jahr 1964/65 79
BENJAMIN SCHUPPERT

Le sens de l'Ego pour Sartre 97
ALEXANDER SCHNELL

« Comment entendre la Parole de Dieu ? » Logos et méthode phénoménologique
dans les derniers écrits de Michel Henry 110
SIBYLLE GERAIN

« Cachez ce Zeit *que je ne saurais voir ! » Ce qu'il y a encore de présent sous le*
flux perceptif (Husserl, Levinas, Richir) 143
AURÉLIEN ALAVI

Symbolisation et désymbolisation.
De Karl-Philipp Moritz à Marc Richir 223
JOËLLE MESNIL

Symbolique et transcendantal (I)
De la Philosophie des formes symboliques *de Cassirer à la phénoménologie richirienne* 255
JEROME WATIN-AUGOUARD

L'apparence comme figure réflexive fondamentale de la phénoménologie transcendantale. Un commentaire de la IIème Recherche phénoménologique *de Marc Richir* 286
PHILIP FLOCK

La praxis *de l'*épochè *hyperbolique et le statut phénoménologique de l'ironie* 309
JUAN CARLOS MONTOYA

La Χώρα (Leiblichkeit) *comme la base de la phénoménologie* 326
DOMINIC EKWEARIRI

Nécessité et contingence. Une interprétation phénoménologique 357
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Comme un tremblement dans l'être au monde : l'autisme comme question adressée à la phénoménologie 375
FLORIAN FORESTIER

La *phantasía* dans l'idéalisme méontique Pour une confrontation entre E. Fink et J. G. Fichte

STÉPHANE FINETTI

INTRODUCTION

Dans la phénoménologie du jeune Fink, la *phantasía* (*Phantasie*) se présente sous différentes formes : par exemple, comme présentification-de-*phantasía* (*Phantasievergegenwärtigung*) ou comme déprésentation-de-*phantasía* (*Phantasieentgegenwärtigung*). Comme Fink le fait lui-même remarquer dans *Présentification et image* et dans les notes de recherche qui s'y rattachent, ce qu'il appelle « présentification-de-*phantasía* » relève en fait de l'imagination (*Imagination*), de même que le re-souvenir, le pro-souvenir et le souvenir-de-présent. Pour cerner la *phantasía* au sens propre du terme, c'est-à-dire la *phantasía* en deçà de l'imagination, nous remonterons donc des présentifications à leur genèse transcendantale. Nous mettrons ainsi au jour la temporalisation-de-*phantasía* qui les rend possibles, dont les déprésentations-de-*phantasía* sont un moment structurel.

Si la phénoménologie génétique et, notamment, la phénoménologie du temps du jeune Fink constituent notre point d'entrée dans la question de la *phantasía*, elles n'en définissent toutefois pas entièrement le cadre : l'analyse génétique de la temporalisation-de-*phantasía* ne peut à elle seule rendre compte du statut de la *phantasía* dans la phénoménologie du jeune Fink. Ses analyses génétiques de la *phantasía* ne prennent en effet pleinement leur sens qu'au sein de son architectonique. Elles demandent en d'autres termes à être replacées dans l'horizon systématique auquel elles appartiennent et, plus précisément, dans le cadre de la métaphysique phénoménologique du jeune Fink. C'est pourquoi nous avons choisi d'aborder la question de la *phantasía* non seulement à travers la phénoménologie génétique du jeune Fink, mais aussi et surtout dans le cadre de l'idéalisme méontique qu'il était en train d'élaborer dans les années 30. Son élaboration étant restée inachevée, il s'agira pour nous d'en reprendre le mouvement interne, de l'accompagner et de le prolonger. En particulier,

nous reprendrons et nous poursuivrons – au-delà de la lettre du texte finkien – sa confrontation avec l'idéalisme activiste de Fichte, tout à fait décisive pour l'élaboration de l'idéalisme méontique.

1. LA TEMPORALISATION-DE-PHANTASIA EN TANT QUE CONDITION DE POSSIBILITE DES PRESENTIFICATIONS

Dans l'analyse provisoire des présentifications que Fink entreprend dans le § 8 de la première partie de *Présentification et image*, les présentifications sont décrites comme modifications intentionnelles d'actes de présentation et, notamment, d'actes de perception. Conformément à leur structure noético-noématique, la modification-de-présentification (*Vergegenwärtigungsmodifikation*) est double : il s'agit, d'une part, d'une modification noématique (thématique) et, d'autre part, d'une modification noétique (athématique). La première transforme le noème perceptif en noème présentifié : l'objet visé y est rendu présent sans être présent en chair et en os. La seconde transforme la perception effectivement accomplie en perception quasiment accomplie : les présentifications sont en ce sens « les quasi-accomplissements (*Gleichsamvollzüge*) d'actes présentants »[1]. Fink précise dans la suite du § 8 la manière dont il faut entendre leur quasi-accomplissement : le percevoir quasiment accompli n'est autre pour lui qu'un percevoir « imaginé » (*imaginierte*). Fink peut ainsi déclarer que

> […] nous trouvons comme structure eidétique de la modification de présentification considérée sur sa face noétique l'emboîtement spécifique d'un double présent de vécu constituant : d'une part, la présentification présente, d'autre part, le « percevoir » imaginé[2].

La présentification (présente) renvoie intentionnellement à un percevoir imaginé. Les présentifications s'avèrent être ainsi les modifications imaginatives de perceptions : elles relèvent de l'« imagination » (*Imagination*) en tant que « modification universelle de toute la vie de l'expérience »[3]. C'est pourquoi, dans la note Z-VII, XXI/1a, Fink traduit en latin le titre *Présentification et image* par *Imaginatio et imago*[4]. En fonction

---

[1] E. Fink, *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939), Den Haag, M. Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21, abrégé dorénavant *Phaen* 21), p. 21 ; tr. fr. de D. Franck, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 35.
[2] *Phaen* 21, p. 21 ; tr. fr. p. 36.
[3] *Ibidem*.
[4] E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, R. Bruzina (éd.), Freiburg, K. Alber, 2008 (abrégé dorénavant *PW* 2), p. 57.

de quoi la modification imaginative donne-t-elle lieu cependant à une présentification plutôt qu'à une autre ? Fink précise que les « types fondamentaux de l'imagination » (le re-souvenir, le pro-souvenir, le souvenir-de-présent et la présentification-de-*phantasía*) s'articulent « selon la multiplicité des horizons de temps dans lesquels se tient *a priori* la vie active présentante »[5] : le re-souvenir modifie intentionnellement une perception passée, le pro-souvenir une perception future, le souvenir-de-présent une perception co-présente, la présentification-de-*phantasía* une perception non-présente (c'est-à-dire purement possible).

En attribuant aux présentifications un caractère imaginatif et en les opposant ainsi aux perceptions, Fink leur attribue implicitement une autre forme de *hylé* sensible. Le remplissement intuitif des présentifications ne peut consister en effet comme celui des présentations dans des sensations (*Empfindungen*). Si c'était le cas, les objets présentifiés ne se distingueraient plus des objets présentés : ils seraient donnés comme eux en chair et en os, ce qui est impossible. Les présentifications doivent donc avoir une forme spécifique de remplissement intuitif. La distinction entre les *data* hylétiques des présentifications et ceux des présentations demeure implicite dans *Présentification et image* (1929), mais est explicitée par Fink dans le texte dont il est la réélaboration : la *Preisschrift* de 1928. Dans son § 7, intitulé *Apparition imaginative et impressionnelle, sensation et phantasma*, Fink explique en effet :

> Le matériau originaire à la base de l'apparence imaginative ce sont les *phantasmata* […]. La distinction entre présentation et présentification concerne donc tous les niveaux constitutifs, elle concerne le sens objectif et ses modes d'apparence, les aspects subjectifs et le matériau originaire qui se trouve dans les appréhensions, c'est-à-dire les *data* hylétiques[6].

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

Cette thèse, qui relève de l'analyse statique, est riche d'implications pour l'analyse génétique des présentifications que Fink souhaitait entreprendre dans la troisième section de la *Preisschrift* et dans la deuxième partie de *Présentification et image*. Si l'on approfondit dans une perspective

---

[5] *Phaen* 21, pp. 21-22 ; tr. fr. p. 36.

[6] E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (éd.), Freiburg, K. Alber, 2006 (abrégé dorénavant *PW* 1), p. 129 : « Das der imaginativen Apparenz zugrunde liegende Urmaterial sind Phantasmen […]. Also der Unterschied von Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung betrifft letzten Endes alle konstitutiven Schichten, sowohl den gegenständlichen Sinn, seine Erscheinungsweisen, die subjektiven Aspekte von, und das in Auffassungen stehende Urmaterial, die hyletischen Daten ».

génétique l'analyse provisoire des présentifications de la première partie de *Présentification et image* et de la première section de la *Preisschrift*, si l'on entreprend en d'autres termes une analyse temporelle des présentifications sur la base des ébauches que Fink en donne dans ses notes de recherche, force est de constater qu'elles impliquent tout d'abord une intentionnalité-de-champ de *phantasía*[7]. En effet, le remplissement intuitif des intentions présentifiantes par les *phantasmata* n'est pas la mise en forme d'un matériau amorphe. Avant la formation de toute intention présentifiante, les *phantasmata* sont déjà organisés en champs sensibles de *phantasía* : par exemple, en champ visuel de *phantasía*, en champ auditif de *phantasía* et en champ tactile de *phantasía*. Et ces derniers ne peuvent se donner sans intentionnalités-de-champ correspondantes : s'il y a un champ visuel de *phantasía*, c'est-à-dire pour Fink un diaphane de *phantasía*, il doit y avoir nécessairement une ouverture au diaphane de *phantasía* ; s'il y a un champ auditif de *phantasía*, c'est-à-dire pour Fink un silence de *phantasía*, il doit y avoir nécessairement une écoute de *phantasía* du silence préalable à la saisie auditive de tout son de *phantasía* ; etc.

Si l'on tient compte des analyses husserliennes de la *phantasía* dont Fink pouvait disposer (par exemple, de *Phantasía et conscience d'image*[8]), ces premières considérations se heurtent cependant à une objection : comment les champs sensibles de *phantasía* peuvent-ils fusionner ensemble pour former un champ de *phantasía* unitaire, s'ils sont eux-mêmes non-présents[9] ? La seule possibilité pour penser un champ de *phantasía* est de le considérer (comme l'a montré M. Richir) comme un champ de « présence sans présent »[10] : les champs visuel, auditif, tactile, etc. de *phantasía* s'articulent dans un seul et même champ de présence qui, contrairement au champ perceptif, n'est pas la présence d'un présent (objectif ou pré-objectif). Les *phantasmata* visuels, auditifs, tactiles, etc. s'articulent dans un champ de présence où il n'y a rien d'impressionnellement présent et, *a fortiori*, rien de perceptivement présent. En ce sens, comme l'avait remarqué Husserl dans *Phantasía et conscience d'image*, le champ de *phantasía* est entièrement séparé du champ perceptif[11] : il est un champ de

[7] *Cf.* à ce sujet S. Finetti, « L'intentionnalité de champ », in *Annales de phénoménologie* n° 18/2019, pp. 71-94.

[8] *Cf.* E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Den Haag, M. Nijhoff, 1980 (abrégé dorénavant *Hua* XXIII), tr. fr. de R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasía, conscience d'image, souvenir*, Grenoble, J. Millon, 2002.

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

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

[11] Cf. *Hua* XXIII, p. 49 ; tr. fr. p. 87 : « Le champ-de-*phantasía* est complètement séparé du champ perceptif ».

non-présent entièrement séparé du champ du présent perceptif. L'intentionnalité de champ de *phantasía* est ainsi l'ouverture à un champ de présence sans présent, en conflit total avec le champ perceptif.

De même que le champ perceptif, le champ de *phantasía* est en outre bordé par des horizons temporels : un horizon de passé de *phantasía*, un horizon d'espace de *phantasía* et un horizon de futur de *phantasía*, bref un horizon de monde de *phantasía*. L'intentionnalité de champ de *phantasía* implique ainsi à son tour des déprésentations-de-*phantasía* des horizons temporels, c'est-à-dire en dernière instance la déprésentation d'un monde-de-*phantasía* (voire de mondes-de-*phantasía*)[12]. Enfin, l'intentionnalité de champ de *phantasía* est à la croisée des déprésentations de mondes-de-*phantasía*, où s'évanouissent les *phantasmata*, et du surgissement inopiné des *phantasmata* (*Phantasieeinfälle*)[13]. Dans la mesure où leur remplissement intuitif est constitué par des *phantasmata*, les présentifications présupposent en d'autres termes une temporalisation de *phantasía*, qui est un incessant évanouissement et surgissement de phases de présence sans présent. C'est cette temporalisation de *phantasía* qui se décline de différentes manières dans la genèse du re-souvenir, du pro-souvenir, du souvenir-de-présent et des présentifications-de-*phantasía*[14].

2. La question du rapport entre la temporalisation-de-*phantasia* et la temporalisation effective

Si la temporalisation-de-*phantasía* est présupposée par les différentes formes de présentification, quel est son rapport à la temporalisation impressionnelle présupposée par la perception ?

La *Preisschrift* de 1928, qui considère les *phantasmata* comme modifications des sensations, et de nombreuses notes de recherche, qui présentent le rapport entre temps effectif et temps-de-*phantasía* comme un rapport d'enveloppement, prêtent à croire à une double temporalisation de la conscience, à la fois impressionnelle et de *phantasía*. La position de Fink ne semble pourtant pas entièrement réductible à cette perspective. Dans la note Z-I, 167b, Fink attribue en effet à « l'activité projetante originaire de *phantasía* » [*Urentwurfstätigkeit*] un rôle constitutif fondamental :

---

[12] *Cf.* à ce sujet S. Finetti, « Le concept finkien de déprésentation », in *Annales de phénoménologie* n° 16/2017, pp. 5-32.

[13] *PW* 1, p. 58.

[14] *N.B.* : cette temporalisation-de-*phantasía* et l'imagination (*Imagination*) à l'œuvre dans les présentifications appartiennent à deux niveaux constitutifs distincts : la première appartient à la sphère pré-immanente, que Fink appelle aussi a-présentielle ou méontique, la seconde appartient à la sphère immanente, que Fink appelle aussi présentielle ou ontique.

> *L'idée de Scheler* selon laquelle l'expérience, la vie historique est un constant déclin de la *phantasía* a besoin d'être comprise de manière non uniquement psychologique. Elle peut être comprise aussi au sens où la *phantasía* en général est *non-génétique* : a priori avant toute genèse. L'enfant a projeté pour ainsi dire seulement la structure apriorique fondamentale de *phantasía* du monde, de telle manière que l'expérience peut commencer seulement. La vie faisant expérience dans l'historicité de l'expérience est un constant oubli de l'activité projetante originaire de *phantasía*. L'oubli appartient à la concrétion d'une situation humaine en général. Vouloir élucider génétiquement la *phantasía*, de manière à faire appel au préalable à une expérience impressionnelle, est un contresens[15].

Dans cette note Fink interprète de manière non psychologique une pensée de M. Scheler : l'idée que le cours de la vie, considérée dans son historicité, soit un constant déclin de la *phantasía* ou, mieux, un oubli de l'activité projetante originaire de *phantasía*. En tant que « projet » [*Entwurf*] de *phantasía*, cette dernière transcende tout objet : elle s'élance au-delà (ou, mieux, en deçà) de tout objet vers l'horizon du monde. Elle est en ce sens une activité déprésentante de *phantasía* : les déprésentations des horizons du passé, du futur et de l'espace consistent en effet pour Fink dans le « projet horizontal » [*Horizontalentwurf*][16] d'un monde. Dans la mesure où tout horizon de *phantasía* déprésenté borde un champ de présence de *phantasía*, l'activité projetante originaire de *phantasía* dont il est question doit prendre en outre la forme de l'intentionnalité de champ de *phantasía* : le projet-de-monde de *phantasía* est, en même temps, le projet d'un champ-de-*phantasía*. Enfin, le caractère originaire de cette activité projetante de *phantasía*, qui n'est autre qu'une temporalisation-de-*phantasía*, tient au fait qu'elle précède toute genèse : elle est non-génétique au sens où elle rend possible la genèse des différentes formes d'actes intentionnels. En ce sens, elle ne peut être dérivée d'une temporalisation impressionnelle préalable ou en constituer le double : elle en est plutôt la condition de possibilité.

Ce qui dans la phénoménologie du jeune Fink nous pousse à envisager un rôle fondamental de la temporalisation-de-*phantasía* est aussi et surtout

---

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

[16] *PW* 1, p. 95.

son architectonique. Ce terme, que Fink emploie dans la *Sixième méditation* et dans ses notes de recherche, est tiré de la *Critique de la raison pure*, où il indique « l'art des systèmes »[17]. Pour Kant, l'architectonique consiste à reconduire « l'unité de diverses connaissances sous une Idée »[18] : « le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminées *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties »[19]. Chez Fink, l'architectonique est de manière semblable l'art de situer un problème constitutif ou une analyse constitutive au sein du système de la philosophie phénoménologique. Ce dernier n'est autre pour Fink que celui de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl. Fink cherche à l'ébaucher dans sa *Disposition du « système de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl* » (1930), où il le présente comme « système des "horizons de travail ouverts" »[20]. Comme Fink le précise dans *La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine* (1933), s'il y a une clôture du système phénoménologique elle va en effet toujours de pair avec son ouverture :

> […] la clôture du système phénoménologique ne signifie nullement la possibilité d'un parcours rapide, d'une maîtrise du système par quelques formules fondamentales. La phénoménologie n'est pas un dire pensant, architectoniquement clos, esthétiquement satisfaisant, mais une *philosophie de travail*. Elle a devant elle un travail analytique infini, un horizon infiniment ouvert de recherches concrètes[21].

La clôture du système de la philosophie phénoménologique est celle d'un horizon infiniment ouvert.

D'après la note B-I, 22b, le système ouvert de la philosophie phénoménologique est en outre caractérisé par une « mobilité »[22] (*Beweglichkeit*) essentielle. D'une part, le système de la philosophie phénoménologique oriente les analyses phénoménologiques concrètes et leur fournit leur site architectonique. D'autre part, les analyses phénoménologiques concrètes débordent le système de la philosophie phénoménologique et l'obligent ainsi à se modifier. Bien que postérieures à la note B-I, 22b, certaines notes de travail en cours de publication dans le

---

[17] I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014, p. 558.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil 2 – Ergänzungsband*, Dordrecht, Kluwer, 1988 (*Husserliana-Dokumente II/2*, cité dorénavant *Hua-Dok II/2*), p. 3 ; tr. fr. de F. Dastur et A. Montavont, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998, p. 15.
[21] *Phaen* 21, p. 177 ; tr. fr. pp. 196-197.
[22] *Ibidem*.

quatrième volume de *Phänomenologische Werkstatt* permettent d'approfondir cette idée[23]. Dans les notes Z-XXVI et Z-XXX, Fink laisse en effet résonner en *Bewegung* le terme *Weg* et repense ainsi la mobilité (*Beweglichkeit*) interne du système de la philosophie phénoménologique à partir des chemins (*Wege*) de reconduction aux choses-mêmes. De ce point de vue, la réduction transcendantale n'est autre que le mouvement (*Bewegung*) d'acheminement vers les choses mêmes à travers la voie de la psychologie, la voie de la logique, la voie cartésienne, etc[24]. De même, le système de la philosophie phénoménologique s'avère être « un système de *"chemins"* (*Wegen*) » et donc un « système-de-mouvement » (*Bewegungssystem*)[25]. Dans les termes de la note Z-XXX, LVI/11a,

> Les « chemins » (*Wege*) (introductions) de Husserl ne sont pas de simples introductions pédagogiques, mais montrent – bien qu'à chaque fois de manière simplifiée – l'*exposition* de sa problématique, donc l'*amorce de mouvement* (*Bewegungsansatz*) *de son système*. Le système de la phénoménologie est un système-de-« chemin » (*„Weg"-System*), plus précisément un « système de mouvement » (*Bewegungssystem*)[26].

En tant que tel, le système de la philosophie phénoménologique est tout le contraire d'un « système dans un sens achevé » (*„System" in einem fertigen Sinne*)[27]. C'est un système en chemin, ou encore un système en mouvement : le « "système des choses-mêmes" en tant que fin lointaine de générations de chercheurs »[28].

C'est dire qu'en lui aucun stade de l'analyse phénoménologique ne peut être absolutisé. Autrement dit, tout stade de l'analyse phénoménologique est à relativiser. Considérons par exemple la note Z-VII, X/3a où Fink esquisse la systématique des problèmes constitutifs qu'il entendait aborder :

---

[23] Nous tenons à remercier G. van Kerckhoven pour nous avoir permis de consulter ces notes de travail.

[24] E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Ronald Bruzina (†), Jan Giubilato et Guy van Kerckhoven (éds.), Freiburg, K. Alber, en cours de publication (cité dorénavant *PW* 4), Z-XXVI, 100a : « Die ‚Reduktion' als die Bewegung auf diesen ‚Wegen' ».

[25] *PW* 4, Z-XXVI, 100a : « *das System der Phänomenologie als ein Bewegungssystem, ein System von „Wegen". / Die „Reduktion" als die Bewegung auf diesen „Wegen"* ».

[26] *PW* 4, Z-XXX, LVI/11a : Husserls „Wege" (Einleitungen) sind keine bloß pädagogischen Einleitungen, sondern zeigen – wenn auch jeweils vereinfacht – die *Exposition* seiner Problematik, also den *Bewegungsansatz seines Systems*. Das System der Phänomenologie ist ein „*Weg*"-System, genauer ein „*Bewegungssystem*".

[27] *PW* 4, Z-XXX, LVI/10a.

[28] *PW* 4, Z-XXX, LVI/7a : „Systems der Sachen selbst" als eines Fernzieles „für Forschergenerationen".

I. Intentionnalité thématique […]
II. Déprésentation – intentionnalité de champ et espace – déprésentation
III. Oscillation de temps et libre offrande : capacité de rupture. Temps plein et temps vide. *Temps et éveil* (intentionnalité de champ et éveil) sommeil et temps.
IV. Sujet absolu et temps : la temporalisation de l'Absolu est sa sortie-de-soi (émanation) ;
V. La détermination mé-ontique de l'Absolu et l'apparence du temps : la doctrine de l'apparition de l'Absolu : la phénoménologie de l'Absolu[29].

L'analyse provisoire des présentifications que Fink entreprend dans la première partie de *Présentification et image* et dans la première section de la *Preisschrift* correspond au premier point mentionné dans ce schéma : l'analyse statique de l'intentionnalité thématique des présentifications dans leur opposition à l'intentionnalité thématique des présentations. L'analyse génétique des présentifications ébauchée par Fink dans ses notes de recherche, que nous avons cherché à expliciter, correspond au deuxième point mentionné dans la note Z-VII, X/3a ou, éventuellement, au troisième : l'analyse de l'intentionnalité de champ et des déprésentations, voire de la temporalisation comme unité d'oscillation de ces dernières et de la rupture de l'oscillation du temps. Par rapport aux quatrième et cinquième points énumérés dans la note Z-VII, X/3a, ces analyses génétiques sont tout aussi provisoires que l'analyse statique du premier point. Pour Fink, elles demandent en effet à être repensées à partir de l'analyse de la temporalisation de l'Absolu, de sa détermination mé-ontique et, plus radicalement, de la doctrine de l'apparition de l'Absolu (au sens objectif et subjectif du terme). Peut-on encore considérer à ce niveau d'analyse la temporalisation comme une double temporalisation, impressionnelle et de *phantasía* ? Rien n'est moins sûr. Pour en rendre compte, nous replacerons les analyses génétiques de la temporalisation-de-*phantasía* ébauchées par Fink dans le cadre de l'idéalisme méontique qu'il était en train d'élaborer dans les années 1930.

[29] *PW* 2, p. 17W : « I. Thematische Intentionalität […] / II. Entgegenwärtigung – Feldintentionalität und Raum – Entgegenwärtigung / III. Zeitschwingung und Freibietung: Brüchigkeit. Volle und leere Zeit. Zeit und Wachheit (Feldintentionalität und Wachheit) Schlaf und Zeit. / IV. Absolutes Subjekt und Zeit: Die Temporalisation des Absoluten ist sein Außersichgehen (Emanation). / V. Die me-ontische Bestimmung des Absoluten und der Schein der Zeit: die Erscheinungslehre des Absoluten: die Phänomenologie des Absoluten ».

3. L'IDEALISME MEONTIQUE ET L'IDEALISME ACTIVISTE

Sous le titre d'idéalisme méontique, Fink cherche à expliciter le sens de l'idéalisme phénoménologique qui demeurait implicite dans la phénoménologie husserlienne de la sphère pré-immanente et, notamment, dans la phénoménologie du temps des *Manuscrits de Bernau*. À cette fin, il ne se confronte pas seulement avec la phénoménologie husserlienne, mais aussi avec la philosophie classique allemande : comme il l'explique dans la note Z-VII, XXI/10a, en effet, la « phénoménologie constitutive de Husserl est une tentative de tenir les promesses faites par l'idéalisme allemand »[30]. Fink entreprend ainsi une *Auseinandersetzung* avec l'« idéalisme absolu » de Hegel, en élaborant une interprétation phénoménologique de la *Phénoménologie de l'esprit* qui aboutira après la guerre à un cours consacré aux moments de la conscience, de la conscience de soi et de la raison[31]. Ce n'est pas un hasard que Fink se concentre sur la raison, car elle est justement chez Hegel le moment où la conscience de soi se considère comme idéalisme, acquiert la certitude d'être toute réalité et l'énonce dans la proposition « Moi = Moi »[32]. Afin d'élaborer l'idéalisme méontique, Fink se confronte aussi et surtout dans les années 30 à l'« idéalisme activiste » de Fichte, dont il reprend selon nous la position métaphysique fondamentale. C'est donc cet axe d'élaboration de l'idéalisme méontique qui retiendra notre attention.

Nous relèverons tout d'abord les affinités qui unissent l'idéalisme méontique de Fink à l'idéalisme activiste de Fichte. De même que Fichte dans la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Fink considère dans le § 11 de la *Sixième méditation* l'accomplissement de la doctrine transcendantale de la méthode, donc l'accomplissement de la phénoménologie transcendantale comme une « doctrine de la science » (*Wissenschaftslehre*)[33]. Bien que Fink n'emploie ce terme qu'une fois dans la *Sixième méditation* et que rien ne puisse nous garantir qu'il l'emploie dans une acception fichtéenne, son choix nous semble néanmoins révélateur d'une affinité profonde entre l'idéalisme méontique et l'idéalisme activiste. Tout comme la doctrine de la science de Fichte, la phénoménologie transcendantale doit être en effet pour Fink une science de la science : une science absolue à même de fonder les sciences mondaines et de les inclure en elle-même comme parties d'une totalité systématique : « les sciences

---

[30] *Hua-Dok* II/1, p. 111 ; tr. fr. p. 157.
[31] *Cf.* E. Fink, *Hegel. Phänomenologischen Interpretationen der ‚Phänomenologie des Geistes'*, J. Holl (éd.), Frankfurt a. M., Klostermann, 1977.
[32] *Cf.* G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Tome I, tr. fr. de J. Hippolyte, Paris, Aubier-Montaigne, 1999, pp. 196-197.
[33] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 146.

mondaines […] *ne* se tiennent *pas en dehors* de la science absolue ; elles sont bien plus les *branches légitimes* de celle-ci »[34]. Ou encore, elles forment « un moment structurel dans le *tout du système de la vérité transcendantale* »[35]. Tout comme la doctrine de la science de Fichte, la phénoménologie transcendantale doit être en outre une science d'elle-même et devenir ainsi une phénoménologie de la phénoménologie. Elle ne peut tirer en effet sa légitimation d'une autre science, mais seulement d'elle-même : elle doit être une science absolue à même de fonder les sciences mondaines et de s'auto-fonder.

De même que Fichte dans la *Grundlage*, Fink distingue cette science absolue aussi bien de l'idéalisme dogmatique que du réalisme dogmatique. D'après le § 5 de la *Grundlage*,

> Que l'esprit fini doive poser quelque chose d'absolu en dehors de lui-même (une chose en soi) et cependant reconnaître par ailleurs que cet être n'est que pour lui (qu'il est un noumène nécessaire), – tel est le cercle que l'esprit fini peut élargir jusqu'à l'infini, mais dont il ne peut s'affranchir. Un système qui ne prête pas attention à ce cercle est un idéalisme dogmatique […] ; un système qui s'imagine s'être affranchi de ce cercle est un dogmatisme réaliste e transcendant.
> La Doctrine de la science se situe précisément entre ces deux systèmes ; c'est un idéalisme critique, qu'il serait aussi possible de nommer un idéalisme-réel (*Real-Idealismus*) ou un réalisme-idéel (*Ideal-Realismus*) […][36].

De manière analogue, Fink considère dans le § 12 de la *Sixième méditation* la doctrine de la science comme un idéalisme transcendantal situé « au-delà de l'idéalisme et du réalisme »[37] mondains. Le réalisme mondain, comme le réalisme dogmatique dont parle Fichte, soutient « l'indépendance ontique

[34] *Hua-Dok* II/1, p. 165 ; tr. fr. p. 207.
[35] *Hua-Dok* II/1, p. 154 ; tr. fr. p. 197. *Cf.* aussi *PW* 2, p. 32 : « Toutes les sciences positives sont, une fois réformées, les branches d'une philosophie omnicompréhensive. La philosophie n'est pas à côté ou en dehors des sciences, mais est la vraie mère de toutes les sciences – mais les sciences aussi ne sont pas en dehors d'elle. Seulement si les sciences positives se fondent thématiquement dans la philosophie, […] est garantie l'unité et l'architectonique du savoir humain à partir de son fondement […]. » (Alle positiven Wissenschaften sind, einmal reformiert, Zweige der einen, allumspannende Philosophie. Philosophie ist nicht neben oder außer den Wissenschaften, sondern die wahre Mutter aller Wissenschaften – aber die Wissenschaften sind auch nicht außer ihr. Nur wenn die positiven Wissenschaften thematisch in der Philosophie gründen, […] ist die Einheit und Architektonik des menschlichen Wissens gewährleistet a fundamento […]).
[36] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 146.
[37] *Hua-Dok* II/1, p. 179 ; tr. fr. p. 219.

de l'étant par rapport à la vie qui en fait l'expérience »[38]. L'idéalisme mondain, comme l'idéalisme dogmatique dont parle Fichte, soutient au contraire « la dépendance de la transcendance à l'égard de l'immanence étante »[39].

Pareillement à l'idéalisme activiste de Fichte, l'idéalisme méontique de Fink pense enfin l'Absolu comme Moi infini, en deçà de l'opposition entre le Moi fini et le monde (le Non-Moi). Pour comprendre son statut dans l'idéalisme de Fichte, on peut citer un bref passage de la note V-IV, 1 :

> L'être du Moi en tant que non « sous la main » (fait), mais en tant que liberté (se-poser-soi-même) (action-fait)[40].

Bien que Fink se réfère ici en général à l'idéalisme allemand, ce passage ne peut concerner de toute évidence que l'idéalisme activiste de Fichte. Le Moi infini n'est pas un fait (*Tatsache*), un étant sous la main (*vorhanden*). C'est au contraire une libre activité (*Handlung*), un faire, qui consiste à se poser soi-même (*sich selbst setzen*). Et, dans la mesure où cette activité se pose elle-même et est donc aussi bien posante que posée, elle est toujours à la fois un faire et un fait : elle est une *Tat-handlung*. Fink se réfère ici implicitement au premier principe de la *Grundlage*, exposé dans son § 1 : « Le Moi se pose lui-même, et il est en vertu de ce simple poser de soi par soi ; et inversement : le Moi est, et il pose son être en vertu de son pur être »[41].

Dans l'idéalisme méontique qu'il élabore, Fink attribue un statut semblable au Moi infini. Ici aussi, le Moi infini consiste dans une activité : l'activité constituante (*konstituierende Tun*), qui est fondamentalement une temporalisation (*Zeitigung*). C'est pourquoi, dans la note Z-VII, XXII/7a, Fink définit le Moi non pas comme pôle sujet, mais comme temporalisation :

> Le Moi n'est pas en premier lieu le pôle de vécu (…), mais cette structure de pôle se fonde dans l'être-continuellement-présent du temps lui-même. Le Moi est le temps se temporalisant continuellement[42].

---

[38] *Hua-Dok* II/1, p. 176 ; tr. fr. p. 217.
[39] *Hua-Dok* II/1, p. 179 ; tr. fr. p. 219.
[40] *PW* 2, p. 317 : „Das Sein des Ich als nicht „vorhandenes" (Tatsache), sondern als Freiheit (Sichselbstsetzen) (Tathandlung)".
[41] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 20.
[42] *PW* 2, p. 68 : « Das Ich ist primär gar nicht Erlebnispol […], sondern diese Polstruktur gründet im ständig-Anwesendsein der Zeit selbst. Die ständig sich zeitigende Zeit ist das Ich ».

Dans ce cas aussi, le Moi consiste dans une activité qui est à la fois constituante et constituée. Toute constitution, toute temporalisation inclut en effet ce que Fink appelle « conscience d'accomplissement » (*Vollzugbewußtsein*)[43]. Elle correspond en termes husserliens à la « conscience interne du temps » (*inneres Zeitbewußtsein*)[44] ou, mieux, à la « conscience absolue » que Husserl introduit à partir du cours *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (1906/07). En tant que telle, elle est athématique et en fonction (*fungiert*) dans toute conscience d'objet : dans les termes de la note Z-I, 51a, elle est le « mode de conscience non-ontique (*nichtontische*) » qui précède tout mode de conscience ontique[45]. Avant toute conscience d'objet, la conscience est conscience athématique de soi : une auto-constitution (*Selbst-konstitution*), où l'activité constituante se constitue et est donc à la fois constituante et constituée.

De même qu'il y a correspondance entre l'auto-constitution du Moi infini dans l'idéalisme méontique et le premier principe de la *Grundlage*, on peut retrouver une correspondance entre la théorie phénoménologique de la constitution et les autres principes de la *Doctrine de la science*. Comme Fink le remarque lui-même dans la note Z-XV, 120a,

> Pour la problématique de la « finitisation » *cf.* les constructions spéculatives traditionnelles de Fichte : le Moi pose le Non-Moi et se limite ainsi lui-même. Cela ne signifie-t-il pas la même chose que le *Moi infini pose le Moi fini*, dans la mesure où il pose le Non-Moi ?[46]

Fink repense ici la constitution du monde à partir du second principe de la *Grundlage* : « […] au Moi un Non-Moi est opposé »[47]. La constitution du monde, c'est-à-dire avant tout la temporalisation originaire, consiste dans l'opposition absolue d'un Non-Moi au Moi infini : le Moi pose en lui et contre lui un Non-Moi (qui n'est pas un objet, mais la condition de possibilité de toute objectivité). De même, Fink repense la mondanisation (*Verweltlichung*) ou finitisation (*Verendlichung*) du Moi infini à partir du troisième principe de la *Grundlage* ou, mieux, de la proposition

---

[43] *Cf.* par exemple *PW* 2, pp. 50, 68.
[44] *Cf.* par exemple *PW* 1, p. 70.
[45] *Cf.* par exemple *PW* 1, p. 43 : « ‚Vollzugbewußsein' ist bereits ‚ontisches' Bewußtsein und ontischen Auffassungen verhaftet. Dennoch liegt jeder ontischen Bewußtseinsweise eine nichtontische voraus; die Konstitution ist ursprünglich Selbstkonstitution des Bewußtseins […] ».
[46] *PW* 2, p. 313 : « Vgl. für die Problematik der ‚Verendlichung' die traditionellen spekulativen Konstruktionen Fichtes: das Ich setzt das Nichtich und beschränkt sich selbst damit. Heiβt das nicht soviel wie, das unendliche Ich setzt das endliche Ich, indem es das Nichtich setzt ? »
[47] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 26.

fondamentale de la partie théorique de la *Doctrine de la science* : « Le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi »[48]. La mondanisation ou finitisation du Moi infini, par laquelle se constitue le Moi fini, consiste dans une limitation du Moi par le Non-Moi, par laquelle ils deviennent tous deux divisibles.

4. LE ROLE FONDAMENTAL DE LA TEMPORALISATION DE *PHANTASIA* DANS L'IDEALISME MEONTIQUE

À travers les principes de la *Grundlage*, Fink parvient ainsi à repenser les conditions de possibilité de toute constitution d'objet, c'est-à-dire de tout *ego-cogito-cogitatum* : 1. l'auto-constitution (ou position de soi) du Moi infini ; 2. la constitution du monde (ou position du Non-Moi) dans le Moi infini ; 3. la finitisation (ou limitation par le Non-Moi) du Moi infini. La confrontation avec l'idéalisme activiste de Fichte qui conduit à ce résultat est double : d'une part, elle consiste dans une interprétation phénoménologique de la *Doctrine de la science* ; d'autre part, elle consiste dans une réinterprétation fichtéenne de la théorie phénoménologique de la constitution. Dans les deux cas, elle est au cœur de l'élaboration finkienne de l'idéalisme méontique. Celle-ci n'a cependant jamais été achevée par Fink : l'idéalisme méontique est resté dans les notes de recherche de Fink à l'état de projet, voire à l'état de projets. De multiples notes de travail s'acheminent vers lui de multiples manières, sans jamais parvenir à l'atteindre. Pour être compris, l'idéalisme méontique exige ainsi que l'on prenne le risque de prolonger les esquisses que Fink en avait élaborées. C'est précisément ce que nous tenterons de faire afin d'expliciter le rôle que la temporalisation de *phantasía* peut y jouer. Nous tenterons de montrer que le parallélisme entre la théorie phénoménologique de la constitution et les principes de la *Doctrine de la science* implique pour la temporalisation de *phantasía* un rôle fondamental.

À cette fin, nous nous concentrerons sur le rôle de l'imagination [*Einbildungskraft*] productrice dans la *Grundlage* et, notamment, sur le fait qu'elle seule permet à Fichte de composer les contradictions issues du premier et du deuxième principe[49]. Loin d'être entièrement composée par le troisième principe (« J'oppose dans le Moi un Non-Moi divisible au Moi divisible »), la contradiction entre le premier et le deuxième principe se retrouve en effet sous différentes formes dans la *Doctrine de la science*. Si l'on se limite à la partie théorique de la *Doctrine de la science*, on la

[48] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 41.
[49] *Cf.* à ce sujet A. Schnell, *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010, pp. 79-126.

retrouve avec la proposition fondamentale : « Le Moi se pose lui-même comme limité par le Non-Moi », qui découle du troisième principe. En effet, cette proposition fondamentale recèle en elle une contradiction : d'une part, le Moi est limité par le Non-Moi, donc déterminé par le Non-Moi ; d'autre part, le Moi se pose comme étant limité par le Non-Moi et donc se détermine comme tel. Mais comment le Moi peut-il être à la fois déterminé et déterminant ? Cela n'est possible selon Fichte que par le concept de détermination réciproque (ou relation), en vertu duquel déterminer et être déterminé sont la même chose. Cette détermination réciproque (ou relation) ressortit à deux synthèses : la synthèse de la causalité et la synthèse de la substantialité. Dans la première, le rapport entre le Non-Moi et le Moi est un rapport de cause à effet : « Le Non-Moi actif détermine le Moi qui dans cette mesure est passif ». Cette passivité du Moi ne peut être cependant posée en lui que comme activité diminuée : c'est le Moi qui se détermine comme étant passif, c'est-à-dire comme étant déterminé par le Non-Moi. Dans la deuxième synthèse, le Moi déterminant est la substance dont le Moi déterminé est l'accident. Comment le rapport de cause à effet et le rapport acte-passivité peuvent-ils cependant être deux faces de la détermination réciproque (ou relation) ?

Pour penser cette détermination réciproque, il faut introduire selon Fichte une nouvelle forme d'activité : l'« activité indépendante », qui est le fondement de la relation (*Beziehungsgrund*). En effet, le Moi pose en partie seulement de la passivité dans le Non-Moi dans la mesure où il pose de l'activité dans le Moi et il pose en partie seulement de la passivité dans le Moi dans la mesure où il pose de l'activité dans le Non-Moi. Il faut donc qu'il y ait une partie d'activité indépendante dans le Moi et dans le Non-Moi : une activité du Moi à laquelle ne correspond aucune passivité dans le Non-Moi et une activité du Non-Moi à laquelle ne correspond aucune passivité dans le Moi. Cette activité indépendante s'oppose à la détermination réciproque. Il y a donc une nouvelle opposition et une nouvelle synthèse : 1. « par la relation acte-passivité une activité indépendante est déterminée » ; 2. « par une activité indépendante une relation acte-passivité est déterminée » ; 3. « ces deux propositions se déterminent mutuellement ». C'est dans ce contexte que vient au premier plan l'imagination (*Einbildungskraft*). Celle-ci apparaît tout d'abord comme « activité absolue qui détermine la relation »[50] : dans la mesure où elle détermine la relation, l'activité indépendante n'est autre que l'imagination. Plus loin, là où Fichte aborde l'unité synthétique de l'activité indépendante et de la relation, l'imagination réapparaît comme responsable de leur synthèse :

[50] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 64.

> […] le subjectif ne doit pas être nié par l'objectif ni l'objectif par le subjectif, aussi peu d'ailleurs que précédemment le Moi en général devait être supprimé par le Non-Moi ou inversement ; mais les deux termes doivent subsister l'un à côté de l'autre. Ils doivent par conséquent être composés synthétiquement et ils le sont par un troisième terme en lequel tous deux sont identiques, c'est-à-dire par la déterminabilité. Tous deux […] le subjectif et l'objectif posés par thèse et antithèse, sont réciproquement déterminables l'un par l'autre et dans la mesure seulement où ils sont tels, ils peuvent être compris en même temps que fixés et maintenus par le pouvoir actif du Moi (l'imagination) dans la synthèse[51].

Fichte précise par la suite en quoi l'imagination est responsable de cette synthèse. Entre deux termes opposés A (par exemple, la lumière) et B (par exemple, l'obscurité), il y a un troisième terme Z qui en constitue la limite : en Z il n'y a ni la lumière ni l'obscurité ; mais en Z, en tant que limite entre la lumière et l'obscurité, il y a et la lumière et l'obscurité. Elles se rencontrent toutes deux en Z. Et cette extension de Z jusqu'à en faire un moment est l'œuvre de l'imagination : « ce sans quoi rien ne peut être expliqué dans l'esprit humain – et sur quoi aussi devrait se fonder le mécanisme tout entier de l'esprit humain »[52]. Comment s'opère donc par l'imagination productrice la synthèse entre l'activité indépendante (qui s'avère être une activité du Moi) et la relation (qui donne au Moi la tâche de se limiter) ? Fichte le montre en plusieurs étapes.

En premier lieu, il explique que l'*Anstoß* (le choc) qui donne au Moi la tâche de se limiter implique une activité du Moi : pas d'activité du Moi, pas de choc sur l'activité du Moi. Il faut donc que le Moi se pose absolument lui-même pour que puisse survenir sur son activité le choc qui réfléchit son activité en une activité opposée et qui conduit le Moi à se limiter. Pas de choc sur l'activité du Moi, pas d'autolimitation du Moi. En deuxième lieu, Fichte déduit ce rapport mutuel du couple appréhension (*Zusammenfassen*) et rencontre (*Zusammentreffen*) des termes opposés. La rencontre des termes opposés suppose leur appréhension et *vice versa*. A) *La rencontre présuppose l'appréhension*. Pour que les opposés puissent être unifiés synthétiquement, il faut qu'ils se rencontrent et leur rencontre ne peut avoir lieu que dans la limite qui les sépare. La position de la limite qui leur est commune est leur appréhension. B) *L'appréhension présuppose la rencontre*. L'activité du Moi s'étend à l'infini. Seulement par le choc sur cette activité et par sa réflexion, le Moi en vient à se limiter et prend la forme d'un Moi fini. Pas d'infinité, pas de limitation. Mais l'inverse est aussi vrai :

[51] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 94.
[52] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 96.

pas de limitation, pas d'infinité du Moi. Le Moi ne peut être infini qu'en se posant comme infini, c'est-à-dire en se limitant et en repoussant incessamment sa limite. En troisième lieu, l'unification entre l'appréhension et la rencontre des opposés est rendue possible par le flottement (*Schweben*) de l'imagination entre le caractère infini et le caractère fini du Moi. Pour ce faire, l'imagination opère une thèse, une antithèse et une synthèse :

- la « thèse absolue de l'imagination » (productrice), pour laquelle la rencontre est le produit de l'imagination ;
- l'antithèse de l'imagination (reproductrice), qui oppose le Moi au produit de son activité ;
- la synthèse de l'imagination (reproductrice), qui unifie les opposés en vertu de leur appréhension dans la limite.

Dans les termes de Fichte, « cette relation du Moi avec lui-même et intérieure au Moi, puisqu'il se pose en même temps comme fini et comme infini […] est le pouvoir de l'imagination »[53]. La limite dans laquelle les opposés se rencontrent ne doit cependant pas être comprise comme « limite stable » : « […] l'imagination ne pose aucune limite fixe ; elle ne possède elle-même aucun point d'appui fixe […]. L'imagination est un pouvoir qui flotte (*schwebt*) entre la détermination et l'indétermination, entre le fini et l'infini […] »[54]. C'est ce double mouvement de l'imagination qui flotte entre les opposés (fini/infini) qui rend possible le temps : « il n'existe un temps que pour l'imagination »[55].

Qu'est-ce que cet *excursus* sur l'imagination dans l'idéalisme activiste de Fichte permet de dire de la temporalisation-de-*phantasía* dans l'idéalisme méontique ? On rapprochera tout d'abord le flottement (*Schweben*) fichtéen de la *Schwingung* finkienne (dont on examinera ici uniquement la dimension constitutive). Le flottement fichtéen (qui caractérise l'imagination) est le flottement entre deux termes opposés : par exemple, le flottement entre le caractère infini et le caractère fini du Moi. De même, la *Schwingung* finkienne consiste dans un double mouvement d'oscillation entre opposés : le Moi constituant et le Moi constitué. D'une part, le Moi est constituant : il s'auto-constitue (dans la conscience d'accomplissement) et, dans la mesure où il s'auto-constitue, il constitue le monde. D'autre part, l'activité constituante du Moi, en constituant le monde, se mondanise, c'est-à-dire se finitise : elle devient par là-même l'activité d'un Moi mondain et fini. Dans son activité constituante, le Moi oscille dès lors incessamment entre son caractère infini (constituant) et son caractère fini (constitué) : il oscille entre son surgissement transcendantal et

[53] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 100.
[54] J. G. Fichte, *op. cit.*, p. 101.
[55] *Ibidem*.

son évanouissement dans l'être mondain qui en est l'apparence transcendantale. Un autre trait qui rapproche le flottement (*Schweben*) fichtéen de la *Schwingung* finkienne est son rapport au temps : de même que la *Schwingung* finkienne consiste dans une temporalisation qui rend possible à la fois le temps transcendant et le temps immanent, le flottement de l'imagination est pour Fichte à l'origine du temps[56]. Si l'on peut établir une équivalence architectonique entre le flottement (*Schweben*) fichtéen de l'imagination et la *Schwingung* finkienne, ne faut-il pas l'établir aussi entre l'imagination (*Einbildungskraft*) dont le flottement est à l'origine du temps et la temporalisation du Moi transcendantal ? Le prolongement du parallélisme finkien entre la théorie phénoménologique de la constitution et les principes de la *Grundlage* conduit à penser la temporalisation de Moi transcendantal (l'Absolu) comme temporalisation-de-*phantasía*.

CONCLUSION

On ne saura sans doute jamais comment Fink entendait mettre en œuvre l'interprétation phénoménologique de l'idéalisme allemand qu'il souhaitait entreprendre dans la deuxième partie de *Présentification et image* et qu'il annonçait dans la note Z-IV, 45a (intitulée « Sur le paragraphe conclusif de la *Dissertation* ») de la manière suivante :

> Sur la deuxième partie, que nous ne pouvons plus fournir ici, avant tout une interprétation de l'« imagination » chez Kant et dans l'idéalisme allemand […][57].

La thèse selon laquelle la *Schwingung* du Moi transcendantal est en dernière instance une temporalisation-de-*phantasía* nous semble constituer néanmoins le point de convergence implicite du parallélisme que Fink établit dans ses notes de recherche entre la théorie phénoménologique de la constitution et les principes de la *Doctrine de la science*. Cette hypothèse de lecture de la temporalisation de l'Absolu nous semble par ailleurs plus plausible que celle d'une double temporalisation, impressionnelle et de *phantasía* : si l'Absolu est un Moi infini qui se pose absolument lui-même, qui s'oppose le Non-Moi et se limite par ce dernier, toute impression ne

[56] *Ibidem*.
[57] *PW* 1, p. 356 : « Zu dem Schlußparagraphen der Dissertation : / Zu dem zweiten Teil, den wir hier nicht mehr vorlegen können, vor allem eine Interpretation der „Einbildungskraft" bei Kant und im Deutschen Idealismus […] ».

peut en effet avoir qu'un statut dérivé, de même que chez Fichte la sensation est déduite du flottement de l'imagination[58].

[58] Nous ne pouvons aborder dans ce contexte la question de savoir si la métaphysique phénoménologique du jeune Fink (qui demeure largement indéterminée) est une forme d'onto-théologie. Tout ce que nous pouvons en anticiper sous forme de note est que sa réponse n'est pas simple. Certes, la métaphysique phénoménologique du jeune Fink pourra toujours être considérée comme une forme de métaphysique du sujet, où l'être de l'étant consiste à être constitué par le Moi transcendantal : de ce point de vue, l'onto-théologie semble la suivre comme son ombre. La métaphysique phénoménologique du jeune Fink ne saurait cependant être réduite à son ombre onto-théologique, comme le montre la manière dont Fink s'en ressaisit après la guerre en élaborant la problématique de l'expérience ontologique. C'est pourquoi la métaphysique phénoménologique du jeune Fink nous semble plutôt en flottement ou en oscillation entre sa dimension proprement phénoménologique et son ombre onto-théologique.

Selbstgefühl als lebendige Gegenwart Husserl und Schelling über die ursprüngliche Zeitkonstitution

NI YICAI

Das Problem der zeitlichen Konstitution ist für das Verständnis der genetischen Gründe der Subjektivität ganz wesentlich. Die zeitliche Konstitution selbst geht jedoch bereits über die Grenze des gegenständlichen Bewusstseins in das dunkle Vorbewusstsein hinaus. In den *C-Manuskripten* (1929-1934) lokalisiert Husserl die zeitliche Konstitution auf eine angemessene Weise im Bereich des Vorbewusstseins, aber seine Argumentation, sie als das anonyme Phänomen der „lebendigen Gegenwart" zu interpretieren, ist nicht überzeugend genug. In dem vorliegenden Beitrag soll darauf hingewiesen werden, dass Schelling im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) eine alternative Lösungsmöglichkeit – nämlich eine Theorie des *Selbstgefühls* – anbietet. Das Selbstgefühl wird sowohl als prä-reflexives als auch als nicht-gegenständliches Phänomen dargestellt, das sich wesentlich von gewöhnlichen Gefühlen unterscheidet. Selbstgefühl zeigt einen spezifischen vorbewussten Prototyp des Selbstbewusstseins an, nämlich eine passive Synthesis, die in der Lage ist, die Verbindung zwischen dem vorzeitlich-transzendentalen Vorbewusstsein und dem zeitlich-empirischen Bewusstsein herzustellen und dadurch die zeitliche Konstitution zu ermöglichen. Es wirft auch ein neues Licht auf das Verständnis der Vorbewusstseinsstruktur, indem es die vorbewusste Ich-Tätigkeit als eine passive Genesis der transzendentalen Subjektivität erkennt.

1. Systematische Überlegung zum Selbstgefühl als Struktur der transzendentalen Subjektivität

Weshalb sollte nun aber dem Selbstgefühl eine wesentliche Rolle in der Zeitkonstitution bzw. in der Konstitution der Subjektivität zugesprochen werden? Manfred Frank hatte einmal ganz ähnlich gefragt: „Warum […] soll Selbstbewusstsein (oder ein Aspekt seiner) ein *Gefühl*, eine

vorbegriffliche Kenntnisnahme oder Einstellung sein?"[1] Die vorliegende Untersuchung macht es sich zur Aufgabe, diese Frage zu beantworten zu versuchen. Zum Ersten liegt ein Definitionsversuch darin, den Selbstgefühlsbegriff klar und deutlich zu lokalisieren und zu enthüllen. Es muss sich erklären lassen, was unter dem Gefühl zu verstehen ist und wie oder in welchem Sinne sich das Selbstgefühl auf das gewöhnliche Gefühl bezieht, sich zugleich aber auch von ihm grundsätzlich unterscheiden kann. Danach lässt sich weiter fragen, ob das Selbstgefühl eine Abwandlung vom Selbstbewusstsein ist und wie sich das Selbstgefühl von dem intentional-gegenständlichen Selbstbewusstsein unterscheidet.

Udo Thiels Untersuchung gemäß lässt sich die Einführung des Selbstgefühlsbegriffs in der europäischen Philosophie bis in die französische metaphysische Tradition des späten 17. Jahrhunderts zurückverfolgen. Es wurde als Synonym vom „inneren Sinn" (*sentiment intérieur*) in die Philosophie eingebracht.[2] Das Selbstgefühl oder der innere Sinn zeigt ein unmittelbares Bewusstsein auf, nämlich jenes, das ein „Gefühl" der Einheit oder Identität des Subjekts selbst betrifft. Demnach ist das Selbstgefühl fähig, ein unmittelbares Bewusstsein der inneren Wahrnehmung sowie ein Selbstbewusstsein vom Ich als Subjekt der Erfahrung anzuzeigen. Deswegen wird das Selbstgefühl als ein innerer mentaler Zustand beschrieben, der einen Anspruch auf „Meinigkeit" begründet, nämlich den Vorstellungsgegenstand als *meinen* Vorstellungsgegenstand und das Vorstellungsvermögen als *meine* eigene geistige Fähigkeit anzusehen. Demzufolge ist Selbstgefühl die Bedingung der Möglichkeit aller intentional-gegenständlichen Wahrnehmungen oder Vorstellungen. Selbstgefühl ist dann eine „transzendentale" Variation des Selbstbewusstseins, bspw. ein unmittelbares Selbstbewusstsein. Es schließt die *Tatsache des Bewusstseins* mit ein, dass das *Ich* das Subjekt aller möglichen mentalen Tätigkeiten sein muss.

Heißt das aber, dass das Selbstgefühl als Möglichkeitsbedingung des gegenständlichen Bewusstseins ein bloßes *Gefühl* ist? Wie in Stefan Langs Definitionsversuch vom Selbstgefühl dargelegt wird, ist es nichts anderes als „ein Gefühl von der mentalen Aktivität, die ein Sprecher vollzieht, wenn er einen Ausdruck produziert."[3] Die Darstellung Stefan Langs überzeugt, indem Selbstgefühl und Gefühl beide ein „passives Phänomen" sind, womit gesagt wird, dass sie normalerweise vom Subjekt „nicht selbsttätig

[1] M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2002, S. 7.
[2] U. Thiel, *The Early Modern Subject. Self-consciousness and personal identity from Descartes to Hume*, Oxford, Oxford University Press, 2011, S. 432.
[3] S. Lang, *Performatives Selbstbewußtsein*, Paderborn, mentis, 2020, S. 130.

erzeugt“[4] werden. Nach der oben dargestellten Definition ist Selbstgefühl aber auch zugleich passiv *selbsttätig*, indem es denjenigen „Meinigkeitsanspruch“ enthalten und ausdrücken kann, der nur durch eine mentale Tätigkeit geäußert werden kann. Somit ist das Selbstgefühl als eine *passive Synthesis* zu beschreiben und vom Gefühl wesentlich zu unterscheiden. Als *passive Synthesis* und zugleich unmittelbares Selbstbewusstsein ist das Selbstgefühl ein Phänomen, das *vor* jedem Bewusstsein stattfindet. Kurz zusammengefasst ist Selbstgefühl 1) *passiv*, indem es das Ergebnis der Suche nach dem Bewusstseinsfundament ist; 2) *selbsttätig*, indem es den Eigentumscharakter der Subjektivität ausdrücken kann; 3) *nicht-begrifflich*, indem es auch die transzendentale Bedingung der begrifflichen mentalen Tätigkeiten ist; und 4) *nicht-gegenständlich*, indem es ein *unmittelbares* Bewusstsein ist.

Die an dieser Stelle dargestellte Konzeption des Selbstgefühls ist näherhin als Stefan Langs Begriff des „subjektiven Selbstbewusstseins“ aufzufassen im Gegensatz zu seinem Verständnis des Selbstgefühls qua einfachen Selbst-*Gefühls*. Laut seiner Auffassung ist das subjektive Selbstbewusstsein ein Phänomen *suis generis*. Es ist kein gegenständliches (Selbst-)Bewusstsein, das sich „mit dem begrifflichen Standardrepertoire – Gefühl, Wahrnehmung und Begriff – nicht sachangemessen“[5] beschreiben lässt. Als Phänomen *suis generis* meint das Selbstgefühl genauso auch eine spezifische Variation des Selbstbewusstseins, die alle intentionalen Gegenstandbezüge transzendental zu begründen vermag. Das Selbstgefühl als solches wird durch Manfred Franks Untersuchung darüber hinaus als „Selbstvertrautheit“ interpretiert, die ein nicht-anonymes Bewusstsein impliziert, das „sich Konstitution und Eigenheit obendrein auch als eigene zuschreibt.“[6] Als nicht-anonymes Bewusstsein wird das Selbstgefühl als die „Brücke“ zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein bewertet. Obgleich es in der Vorbewusstseinssphäre vorkommt, begründet es die Konstitutions- und Eigenheitsmöglichkeit alles gegenständlichen Bewusstseins. Deswegen ist das Selbstgefühl nicht mehr anonym, sondern schließt eine unmittelbare *Gegenwart* mit ein, die als *passive Synthesis* in der Vorbewusstseinssphäre fungiert.

Bis hierher wurde die Kernthese begründet, dass das Selbstgefühl ein Phänomen *suis generis* ist, wodurch Vorbewusstsein und Bewusstsein miteinander verbunden sein können. Das Selbstgefühl ist vom Gefühl

---

[4] Ebd. Jedoch wird in verschiedenen analytischen Untersuchungen aufgewiesen, dass das *Gefühl* auch eine „phänomenale Intentionalität“ implizieren kann, die aus dem vorbewussten Subjekt stammt. Vgl. U. Kriegel, *The Varieties of Consciousness*, Oxford, Oxford University Press, 2015, S. 132-146.

[5] S. Lang, *Performatives Selbstbewußtsein*, S. 132.

[6] M. Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, S. 29.

wesentlich zu unterscheiden und lediglich als eine transzendentale Selbstbewusstseinsabwandlung im Vorbewusstsein aufzufassen, welche die Vorbewusstseinsstruktur als passive Synthesis erleuchtet.

Es muss sich weiter aufzeigen lassen, inwiefern das Selbstgefühl eine wesentliche Rolle in der Zeitkonstitution spielen kann. Im allgemein metaphysischen Sinne impliziert die Zeitkonstitution die Sukzession (oder Koexistenz) der Vorstellungen und ihre Verbindungsmöglichkeit, ein kausales Verhältnis zwischen den Vorstellungen zu etablieren, d. h. die Zeitkonstitution oder Zeitigung der Vorstellung bedeutet eine Vergegenständlichung, die als notwendige Bedingung jedes Bewusstseins vorausgesetzt ist und „die letzten genetischen Gründe der Subjektivität“[7] liefert. Deshalb können das Selbstgefühl und die Zeitkonstitution auf der gleichen Ebene entfaltet und zusammen begriffen werden.[8]

Es muss in den folgenden Abschnitten weiter ausgeführt werden, wie das Selbstgefühl als Kernstück der Zeitkonstitution betrachtet werden kann. Im 2. Kapitel wird Husserls Konzeption der *lebendigen Gegenwart* in den *C-Manuskripten* analysiert. Es wird aufgezeigt, dass die lebendige Gegenwart als Urpassivität die Urkonstitution der Zeitlichkeit *anonym* begründet. Als anonyme Bewusstseinsstufe ist die lebendige Gegenwart daher nicht imstande, einen direkten Zugang zum Zeitbewusstsein zu ermöglichen, d. h. eine direkte Identifikation des transzendentalen Ichs kann durch die Anonymität nicht geleistet werden. Deswegen muss die Schellingsche Konzeption des Selbstgefühls als *deus ex machina* hinzugedacht werden, um diese „Anonymität“ der vorbewussten Ich-Tätigkeit aufzuheben. Mit der Schellingschen Einsicht lässt sich aufweisen, wie das Selbstgefühl als Grenzpunkt und gleichzeitig auch als Verknüpfungspunkt zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein fungiert, um so eine dynamische Zeitigung, nämlich die genetische Darstellung der Subjektivität zu ermöglichen.

---

[7] I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht, Springer, 2010, S. 86.

[8] Das Problem der Zeitkonstitution muss in der Transzendentalphilosophie stets mit der Bewusstseinsproblematik verbunden werden. Die Zeitkonstitution ist also bezüglich der „wesentlichen Bewusstseinsstruktur“ zu begreifen. Vgl. A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, 2010, S. 156: « le temps est désormais considéré comme constituant l’‘étoffe’, la structure intrinsèque de la conscience. »

2. LEBENDIGE GEGENWART ALS ANONYMES ICH IN DEN *C-MANUSKRIPTEN*

Innerhalb der gesamten Denkentwicklung Husserls wurde die Zeitproblematik unablässig zum Gegenstand der Untersuchungen gemacht. In der späten Periode der „genetischen Phänomenologie" (1928-1935) verändert sich jedoch die Thematik der Zeitforschung von der quasi-geometrischen Formalisierung des gegenständlichen Zeitbewusstseins hin zum „Verständnis der Struktur der das Zeitbewusstsein konstituierenden Intentionalität"[9], nämlich zur *Längsintentionalität*, durch die sich das zeitliche Objekt bis in den absoluten Bewusstseinsfluss des anonymen Ich zurückverfolgen lässt. Wie Alexander Schnell argumentiert, ist „die immanente Zeitlichkeit in einer prä-phänomenalen Zeitlichkeit konstituiert.,"[10] d. h. Husserls späte Zeitlehre ist eng mit der Untersuchung der Struktur der ursprünglichen Subjektivität verbunden; bzw. es gilt – in Inga Römers Worten – zu zeigen, „wie der Ursprung der Zeit und die letzten genetischen Gründe der Subjektivität auf dem Weg phänomenologischer Reduktion nachzuweisen sind."[11] Im Rahmen der späten Zeitlehre Husserls spielt die Konzeption der *lebendigen Gegenwart* eine zentrale Rolle, da sie imstande ist, die fundamentale Funktion des transzendentalen Ichs als ein Prozess der *Selbstgegenwärtigung* zu bestimmen. Die zentralen Fragestellungen dieses Kapitels wären dann: 1) Wie lässt sich genau die lebendige Gegenwart lokalisieren und erklären? 2) Wie fungiert die lebendige Gegenwart in der Ur-Zeitkonstitution und wie bezieht sie sich dabei auf die Subjektivität, bzw. das transzendentale Ich?

In den relevanten Forschungen wurden bereits zwei verschiedene Arten von Definitionen der lebendigen Gegenwart angeboten. Laut Inga Römer wird die lebendige Gegenwart als „die letzte Instanz der Subjektivität" definiert, die allein „der Urpol", „das anonyme Ich", „das ursprünglich fungierende Ich" ausmacht.[12] Demgegenüber versteht Klaus Held lebendige Gegenwart in einem viel weicheren Sinn lediglich als das „reine Da" (Präsenz) meines Fungierens:

> Im Unterschied zu Zeitstellengegenwarten heißt die Gegenwart des fungierenden Ich selbst […] urtümliche, urmodale oder vor-zeitliche

[9] Alexander Schnell hat in einer Studie ein allgemeines Entwicklungsbild der frühen Zeitlehre Husserls dargelegt. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich dagegen auf Husserls Lehre der Ur-Zeitkonstitution und der transzendentalen Subjektivität und kann diese frühe Zeitproblematik somit leider nicht tiefer mitberücksichtigen. Vgl. A. Schnell, „Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", in: *Husserl Studies 18*, 2002, S. 116.

[10] Ebd.

[11] I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 86.

[12] Ebd., S. 89.

> Gegenwart. […] Sie ist die *stehende* Präsenz meines Präsentierens selbst.[13]

Laut Helds Definition werden hier zwei Punkte unterstrichen: 1) Lebendige Gegenwart ist ein unmittelbar gegenwärtiges Selbstbewusstsein vom *Da*-sein des Subjekts. 2) Das unmittelbare Selbstbewusstsein als solches findet in der Vorzeitlichkeit, bspw. im Vorbewusstsein statt. Deswegen gilt kein zeitlicher (gegenständlicher) Bewusstseinsmodus für lebendige Gegenwart. D. h. es ist doch möglich, dass lebendige Gegenwart das anonyme Ich miteinschließt. Es heißt aber nicht, dass lebendige Gegenwart notwendigerweise mit der Anonymität des transzendentalen Ich verbunden ist. Helds weichere Definition ist auch näher zu Husserls eigenem Standpunkt in den *C-Manuskripten*:

> Sie [scil. die lebendige Gegenwart] ist in der Tat das „Urphänomen", auf das alle transzendentale Rückfrage in der Methodik der phänomenologischen Reduktion zurückleitet. […] Denn was dieser Totalsphäre wirklich reell zu Eigen ist, ist bewusst, und zwar im Modus der Originalität bewusst.[14]

Nach Husserls eigener Definition werden ebenfalls zwei Punkte herausgestrichen: 1) Als „Urphänomen" bezeichnet die lebendige Gegenwart ein Phänomen *suis generis*, das vorzeitlich vorkommt und von jedem gegenstandsbezogenen Bewusstseinsphänomen wesentlich zu unterscheiden ist. 2) Lebendige Gegenwart ist ein unmittelbares Selbstbewusstsein von der *Meinigkeit*. D.h., obwohl ihr der zeitliche (gegenständliche) Bewusstseinsmodus nicht zukommt, ist sie noch *im Modus der Originalität* bewusst und deshalb kein echt anonymes Ich. Inga Römers stärkere Definition kann hier leider nicht überzeugen. Dennoch bleibt hier das Problem, was denn genau unter der *Anonymität* des transzendentalen Ich verstanden werden soll, noch unaufgelöst.

In den *C-Manuskripten* lässt sich durch die Anonymität des transzendentalen Ich eine Ich-Tätigkeit des „Richtens" anzeigen, welche die vorzeitlichen bzw. urphänomenalen „Stoffe" des Vorbewusstseins bis in die Präsenz des transzendentalen Ich zurückverfolgt.

> Jeweils ist „alles, was für mich ist" urphänomenal strömend gegeben – dieses, Was-für-mich-Ist, besagt: aktuell für mich da sein, darauf

[13] K. Held. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, S. 63.

[14] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Mat. VIII, S. 6-7.

> gerichtet sein, mir gegenüber, jedoch so, dass das Ich, dem all das gegenüber ist, „anonym“ ist. Es ist nicht seinerseits „gegenüber“, wie das Haus mir gegenüber ist. Und doch, ich kann ja mich auf mich selbst richten. […] Dabei bin ich, das „Subjekt“ dieses neuen Gegenüber, „anonym“.[15]

Hier wird ein Quasi-Subjekt-Objekt-Relationsmodus zwischen den vorzeitlichen Stoffen und dem transzendentalen Ich impliziert, der nur durch eine Ich-Tätigkeit des An-sich-selbst-Richtens ausdrückbar und vom gegenständlichen Bewusstseinsmodus („wie das Haus mir gegenüber ist“) wesentlich zu unterscheiden ist. Das transzendentale Ich als „Subjekt“ dieses „neuen Gegenüber“ ist deswegen „anonym“, weil es sich nicht bis in ein gegenständliches Zeitbewusstsein zurückverfolgen lässt oder, wie Inga Römer aufzeigt, weil das „anonyme“ Ich für das gegenständliche Bewusstsein „unsichtbar“ ist.[16] Das, was durch „das anonyme Ich“ aufgewiesen wird, ist ein Ich als Träger oder „Vollzugspol“ aller vorbewussten und vorzeitlichen Ich-Tätigkeit.[17]

Die lebendige Gegenwart ist daher eine vorzeitliche bzw. transzendentale Abwandlung vom Selbstbewusstsein. Obwohl bei ihr kein zeitlicher Gegenstandsbezug vorkommen kann, ist sie noch eine Leistung der transzendentalen Subjektivität, der noch etwas vom transzendentalen Ich *im Modus der Originalität* bewusst ist.[18] Die lebendige Gegenwart muss somit als Bedingung der Möglichkeit für alles intentional-gegenständliche Bewusstsein (Reflexion)[19] beschrieben werden. Sie ist folglich 1) *ur-passiv*, indem sie aller Bewusstseinsaktivität zugrunde liegt;[20] 2) *prä-reflexiv / vorzeitlich*, indem sie vor jeder Vergegenständlichung (Zeitigung) des Ich stattfindet; 3) *ungegenständlich*, indem ihr kein gegenstandsbezogener Bewusstseinsmodus zukommt. Es wird jedoch weiter gefragt, wie die lebendige Gegenwart ungegenständlich fungieren kann? Oder was ist genau

---

[15] E. Husserl, Mat. VIII, S. 2.

[16] I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 95. „Das anonym fungierende Ich ist also für den phänomenologischen Blick, der adäquate Anschauung anstrebt, unsichtbar.“

[17] Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 94. „Das Ich ist als Vollzugspol alles noetisch-noematischen Lebens mehr als der Gegenstandspol einer Ding-Wahrnehmung.“

[18] Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 122. „Die Anonymität des Urphänomens ist somit selbst noch etwas Gewußtes.“; L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner, 1982, S. 73. „Die *Tiefdimension* des Konstitutionsprozesses ist von der Reflexion nicht einzuholen.“

[19] Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 119. „Die Reflexion ist der Versuch des Ich, sich selbst *zu schauen und zu fassen*.“

[20] Ebd., S. 97. „Der urpassive Wandel liegt jeder Aktivität zugrunde. Er ist eine Bewegung, die durch die Reflexion nicht ausgelöst, sondern nur mit- oder nachvollzogen werden kann.“

unter einem *Vorbewusstseinsmodus* zu verstehen? Dazu bietet Husserl die folgende Antwort an:

> Wenn ich in transzendentaler Einstellung, also theoretisch interessiert und aktiv, auf dieses mein transzendentales Ur-Ego, auf meine transzendentale Urgegenwart zurückgehe, so entspricht diesem Zurückgehen transzendental reduziert ein transzendental urgegenwärtiger Prozess, und dieser schließt ab mit einem transzendentalen *Aktus* (in dieser Urgegenwart), in dem, als einem gewahrend wahrnehmenden, Urgegenwart gegenständlich ist.[21]

Das, was bei der lebendigen Gegenwart vorkommt, ist ein *Aktus* des transzendentalen Ich, das eine Ich-Spontaneität und eine Ich-Tätigkeit impliziert. Obwohl dieser transzendentale Aktus im Vorbewusstsein vorkommt, erhält er eine Form der Quasi-Selbstvergegenständlichung (da eben in jenem Aktus „Urgegenwart gegenständlich" ist). Es wird aber schwierig, den Vorbewusstseinsmodus vom gegenstandsbezogenen Bewusstseinsmodus zu unterscheiden, wenn eine Homogenität des Funktionsmodus in beiden, d. h. im Vorbewusstsein und im Bewusstsein, aufgewiesen wird, die der Anonymität des transzendentalen Ich nicht entsprechen kann. Anders gesagt, der Bewusstseinsgegenstand kann nicht direkt vom transzendentalen Ich gegenständlich konstruiert werden. Der Anfang jeder Vergegenständlichung (Zeitigung) kann nur durch eine *passive Synthesis* erwirkt werden, die im Vorbewusstsein eine passive Assoziation ermöglicht. Als passive Synthesis muss die lebendige Gegenwart imstande sein, aller Bewusstseinsaktivität zugrunde zu liegen („Passivität"), und durch die passive Assoziation („Ur-Zeitkonstitution") eine wirkliche Selbstvergegenständlichung („Zeitigung des Ich") zu ermöglichen. Es muss laut Husserl geklärt werden,

> dass das funktionierende Ich anonymes ist in seinen Funktionen, und dass, was für es seiend ist, ursprünglich es ist aus einer Aktualität, die ihrerseits verflochten ist mit nicht-aktuellen Kinästhesen und vielleicht Gefühlen. Ichliche Aktivität setzt Passivität voraus – ichliche Passivität – und beides setzt voraus Assoziation und Vorbewusstsein in Form des letztlich hyletischen Untergrundes.[22]

Die passive Synthesis ist nicht-gegenständlich; sie kann keine formelle Bedingung, sondern muss die inhaltliche Bedingung der Ur-

[21] E. Husserl, Mat. VIII, S. 7.
[22] E. Husserl, Mat. VIII, S. 53.

Zeitkonstitution (Koexistenz und Sukzession) erfüllen.[23] Demzufolge muss das transzendentale Ich zuerst eine konkrete Individuation sein. Dies widerspricht aber der Anonymität des transzendentalen Ich, da das transzendentale Ich im Vorbewusstsein nicht direkt konkretisiert und individualisiert werden kann. Das zeitliche Ich als konkrete Individuation setzt schon nicht nur die Selbstvergegenständlichung des transzendentalen Ich, sondern auch einen transzendentalen *Instinkt* voraus, der ein Streben nach „Zeitigung, Vergegenständlichung und Einstimmigkeit" miteinschließt, wie Inga Römer treffend betont:

> In dieser durch einen transzendentalen Instinkt begründeten, teleologischen Ausrichtung des zeitigenden Urgeschehens ist der Prozess der Zeitkonstitutionen der verschiedenen Schichten angestoßen durch ein Streben nach ständig erweiterter Urpräsentation und zeitgebender, einstimmiger Vergegenständlichung. […] Der selbstvergessene, abkünftige Ursprung der Zeit ist ein strebender Instinkt nach Zeitigung, Vergegenständlichung und Einstimmigkeit.[24]

Um diesen transzendentalen Instinkt als vorbewusste / vorzeitliche Ich-Tätigkeit genauer bestimmen zu können, muss eine *transzendentale Sozialität*[25] hinzugefügt werden, die aber auf keinen leeren oder dunklen Horizont schließen lässt, sondern eine vorausgesetzte transzendentale Intersubjektivität impliziert. Wie Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* erläutert, ist die vorzeitliche Ich-Tätigkeit nur aufgrund der transzendentalen Sozialität fähig, eine Vergegenständlichung (zuerst eine Selbstindividuation als Selbstvergegenständlichung) zu verwirklichen. D. h., eine tiefere Dimension der Subjektivität, nämlich das instinktive Tun

---

[23] Vgl. E. Husserl, Mat. VIII, S. 9. „Es müssen inhaltliche Bedingungen der Assoziation nach Koexistenz und Sukzession erfüllt sein. Wesensmäßig konstituiert sich in der strömenden konkreten Urgegenwart Zeit und Dauer in der Zeit nur als Form konkreter Individuen, koexistenter und sukzedierender." Ludwig Landgrebe hat die Dimension der Leiblichkeit in der Ur-Zeitkonstitution unterstrichen. Die Fragen, ob in der Ur-Zeitkonstitution das Problem der Leiblichkeit thematisiert werden soll und in welchem Verhältnis Ur-Zeitkonstitution und Leiblichkeit zueinanderstehen, können hier leider nicht beantwortet werden. Vgl. L. Landgrebe, *Faktizität und Individuation*, S. 78.

[24] I. Römer, *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, S. 96-97.

[25] Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, S. 111: „Das Charakteristische ist, dass Ichakte, in der Sozialität (deren transzendentaler Sinn allerdings erst herauszustellen ist) durch Vergemeinschaftung verbunden, sich in vielfältigen Synthesen der spezifischen Aktivität verbindend, auf dem Untergrunde schon vorgegebener Gegenstände (in vorgebenden Bewußtseinsweisen) *neue Gegenstände ursprünglich konstituieren*."

und seine *Umgebung*[26] bzw. die transzendentale Intersubjektivität liegt der lebendigen Gegenwart bereits zugrunde. Deswegen ist letztere nicht mehr dazu qualifiziert, für sich selbst „die letzte Instanz der Subjektivität" zu sein. Es scheint aber, dass der Argumentationsgang im Kontext der transzendentalen Intersubjektivität ebenfalls nicht überzeugt.

Kurz zusammengefasst, ist die lebendige Gegenwart entweder 1) ein unmittelbares Selbstbewusstsein der Meinigkeit, das aber im Vorbewusstsein anonym sein muss und demnach keinen direkten Zugang zum gegenständlichen Bewusstsein bzw. zur Zeitkonstitution liefert; oder 2) eine passive Vorkonstitution, die als Leistung des instinktiven Tuns imstande ist, die Zeitigung des Ich zu realisieren, zugleich aber ihre Lokalisierung in der tiefsten Dimension der Subjektivität preisgeben muss. Husserl scheint zwei parallele Argumentationen für die Zeitkonstitution zu entwickeln, die in den *C-Manuskripten* aber offenbar zusammenlaufen.

Eine mögliche Auflösung dieser Spannung müsste die Grenze der Husserlschen Einstellung überschreiten, denn nur so ließe sich die Anonymität des transzendentalen Ich, die das Übergehen vom Vorbewusstsein zum Bewusstsein blockiert, aufheben. Hierfür könnte der Rückgang auf die Schellingsche Konzeption des Selbstgefühls im *System* (1800) Hilfestellung leisten, die dazu imstande wäre, das vorbewusste Ich zu de-anonymisieren und zugleich die Verknüpfung, die bei Husserl blockiert ist, herzurichten.

3. SCHELLINGS BEGRIFF DES SELBSTGEFÜHLS IM *SYSTEM* (1800)

Die Hauptaufgabe des theoretischen Teils des *Systems des transzendentalen Idealismus* (1800) liegt darin, die transzendentale Subjektivität und ihre Gegenstandsgültigkeit zu begründen. Von Kant hat Schelling die Grenze zwischen Ich und Ding an sich übernommen, um so die innere Selbstbezüglichkeit des Ich vom äußeren Gegenstandsbezug zu unterscheiden. Deshalb lautet die zentrale Fragestellung Schellings: 1) Wie kann das Ich im inneren Sinn sich selbst zum Objekt haben? 2) Wie kann das Ich im äußeren Sinn das Ding an sich in Beziehung auf das Ich zum Objekt haben? Die erste Frage kreist um die Möglichkeit der transzendentalen Subjektivität bzw. eines unmittelbaren Selbstbewusstseins, die zweite um die Möglichkeit des den Gegenständen geltenden empirischen Bewusstseins. Offensichtlich braucht es einen

[26] Vgl. E. Husserl, Hua I, S. 113: „Das Ich hat immerzu dank dieser passiven Synthesis (in die also auch die Leistungen der aktiven eingehen) eine Umgebung von *Gegenständen*. Schon dass alles mich als *entwickeltes* ego Affizierende apperzipiert ist als *Gegenstand*, als Substrat kennenzulernender Prädikate, gehört hierher."

tieferen Erklärungsgrund als das empirische Bewusstsein, um das Ding an sich zu erläutern. Deswegen muss sich das unmittelbare Selbstbewusstsein im Vorbewusstsein lokalisieren lassen, damit das empirische Bewusstsein im Vorbewusstsein begründet werden kann. In diesem Kapitel sollen daher folgende Fragen beantwortet werden: 1) Wie fungiert das unmittelbare Selbstbewusstsein als Vorbewusstseinsstruktur? 2) Wie ist das wesentliche Verhältnis zwischen dem unmittelbaren Selbstbewusstsein und der Zeitkonstitution aufzufassen?

In den ersten zwei *Epochen* des *Systems* (1800) hat Schelling die *spontane mentale Tätigkeit*[27] bzw. die Vorbewusstseinsstruktur als vier kontinuierliche Repräsentationen auf eine entwicklungsgeschichtliche Weise interpretiert. Diese sind: die *ursprüngliche Empfindung*, die *produktive Anschauung*, der *innere Sinn* und das *Selbstgefühl*. Die ursprüngliche Empfindung bestimmt die fundamentale Vorbewusstseinsstufe, in welcher das Ich als „empfindend ohne Bewusstsein"[28] alle Stoffe (Empfindungsdata) einfach aufnimmt. Die ursprüngliche Empfindung findet daher unbewusst statt. Die von der ursprünglichen Empfindung hervorgebrachte Vorstellung bzw. die *Gegenstandserscheinung*, die das Ding an sich vorstellen kann, ist ihrerseits unbewusst. Es stellt sich dann die Frage, „wie das Ich sich als empfindend mit Bewusstsein zum Objekt werde."[29] Anders ausgedrückt: Wie ist die *bewusste* Selbstbezüglichkeit im Vorbewusstsein möglich? Dazu wird eine weitere mentale Tätigkeit als produktive Anschauung eingeführt, um so die ursprüngliche Empfindung als ein *mit Bewusstsein Empfindendes* bestimmen zu können:

> Das Ich kann sich selbst als empfindend mit Bewusstsein nur dadurch unterscheiden, dass es das Objekt als das bloß Angeschaute, mithin Bewusstlose, sich selbst als dem Bewussten (*mit Bewusstsein Empfindenden*) entgegengesetzt. Nun ist das Objekt, transzendental angesehen, nichts anderes als die *äußere* oder *produktive Anschauung*.[30]

---

[27] Vgl. S. Lang, *Phänomenales Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Idealistische und selbstrepräsentationalistische Interpretationen*, Hamburg, Felix Meiner, 2020, S. 83: „Der Ausdruck *spontane mentale Tätigkeit* bezeichnet ein *mentales Ereignis* (mental event) und keine Handlung (agency). Das bedeutet, diese mentalen Tätigkeiten schließen keine Intention des Subjekts, keine Absicht, aber bspw. auch kein Versuchen (trying) mit ein. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie spontan Repräsentationen hervorbringen."

[28] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Felix Meiner, 2000, S. 131.

[29] Ebd.

[30] Ebd., S. 131-132.

Durch die produktive Anschauung kommt es zu einer Quasi-Subjekt-Objekt-Relation im Vorbewusstsein mit dem *mit Bewusstsein empfindenden* Ich einerseits und dem völlig bewusstlosen transzendentalen Objekt als Leistung der äußeren und produktiven Anschauung andererseits. Wie sich dem Ausdruck „*mit Bewusstsein empfindend*" entnehmen lässt, kann die produktive Anschauung das (empirische) Bewusstsein nicht *werden*, sondern nur *begleiten*. Sie ist sich selbst noch unbewusst. Deswegen ist das mit Bewusstsein empfindende Ich eine reine Passivität, deren Grund in das Ding an sich gesetzt wird, weshalb es nicht imstande ist, die eigene Tätigkeit aktiv hervorzubringen. Dieser Passivität des Ich steht das Ding an sich als eine ursprünglich unbegrenzte Tätigkeit (Aktivität) gegenüber. Offensichtlich ist diese unbegrenzte Tätigkeit jenseits des mit Bewusstsein empfindenden Ich. Wo ist dann ihr Erklärungsgrund zu suchen? Das beantwortet Schelling so:

> […] das Ich selbst <kann> den Grund in nichts suchen, als in etwas, das jetzt ganz außerhalb des Bewusstseins liegt, aber doch in den gegenwärtigen Moment des Bewusstseins mit eingreift.[31]

Der Grund der Ich-Tätigkeit, nämlich das unmittelbare Selbstbewusstsein (in Schellings Worten: *das Ich des Selbstbewusstseins*[32]) ist bei jeder Präsenz (Gegenwärtigung) des Bewusstseins immer *da*. Das unmittelbare Selbstbewusstsein muss alles Bewusstsein begleiten, aber ist sich selbst nicht jenem bewusst. Weil dem Ding an sich die Ich-Passivität als unbegrenzte Tätigkeit absolut zufällig ist, muss sie durch etwas bedingt werden, „das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt,"[33] was eben nichts anderes als das unmittelbare Selbstbewusstsein ist. Wenn das Ich das Produzieren vom gegenwärtigen Objekt produziert, muss der unbewusste Grund schon *da* sein. Jeder Versuch, den letzten Erklärungsgrund des Bewusstseins zu suchen, führt zu einem tieferen mentalen Zustand, bis sich überhaupt kein Bewusstsein mehr antreffen lässt.

> Es [scil. das Ich] *fühlt* sich also zurückgetrieben auf einen Moment, dessen es sich nicht bewusst werden kann. Es *fühlt* sich zurückgetrieben, denn es kann nicht wirklich zurück. Es ist also im Ich ein Zustand des Nichtkönnens, ein Zustand des Zwangs.[34]

---

[31] Ebd., S. 133.
[32] Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 60. Unter dem „*Ich des Selbstbewusstseins*" versteht Schelling ein unmittelbares Selbstbewusstsein, das eine passive Synthesis der vorbewussten Ich-Tätigkeit ist.
[33] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 134.
[34] Ebd.

Somit ist diese zurückgetriebene Ich-Tätigkeit 1) *ubiquitär*, indem sie alles Bewusstsein mit Gegenstandsbezug begleiten kann;[35] 2) *unbewusst*, indem sie aus einem Grunde kommt, der viel tiefer ist als gegenständliches Bewusstsein; 3) *notwendig*, indem sie auf einen Grund bzw. das unmittelbare Selbstbewusstsein fixiert ist. Sie ist nicht als die dem Ding an sich zufällige Tätigkeit zu betrachten, sondern sie ist nur durch sich selbst bestimmt. Später nennt Schelling diese in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit „den inneren Sinn" oder „die innere Anschauung".[36]

Durch den inneren Sinn lässt sich *ein Gefühl der Gegenwart* ausdrücken, indem der innere Sinn einen transzendentalen Rückgang impliziert, der sich von einer *Gegenwart* (Bewusstsein) auf eine *Vergangenheit* (Vorbewusstsein bzw. unmittelbares Selbstbewusstsein) richtet. Das Gefühl der Gegenwart schließt den Versuch mit ein, diesen Prozess des transzendentalen Rückgangs zu fassen. Somit ist es ein Gefühl bzw. ein subjektives Gewahren des Verknüpfungsversuchs zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein. Deswegen ist dieses Gefühl „kein anderes, als was man durch das Selbstgefühl bezeichnet."[37] Was durch das Selbstgefühl bezeichnet wird, ist kein normales *Gefühl*, sondern ein *Proto-Selbstbewusstsein* als *Sich-verstehen der Selbstbeziehung*,[38] das die Bedingung der Möglichkeit alles gegenständlichen Bewusstseins ist; d. h. als *Proto-Selbstbewusstsein* impliziert das Selbstgefühl keinen gegenstandsbezogenen Bewusstseinsmodus, sondern ein *Selbstgewahren* oder *Sich-verstehen der Selbstbeziehung*, die durch den inneren Sinn gewährleistet wird. Es wird von Schelling klar definiert:

---

[35] Der Terminus *ubiquitär* wird von Stefan Lang gebraucht, um das subjektive (unmittelbare) Selbstbewusstsein als Grund aller Bewusstseinsphänomena zu bestimmen. Das subjektive Selbstbewusstsein ist somit insofern *ubiquitär*, als es jedes Bewusstseinsphänomen *begleiten* können muss. Vgl. S. Lang, *Performatives Selbstbewusstsein*, S. 43-47.

[36] Vgl. F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 136. „Der innere Sinn ist nichts anderes als die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit des Ichs."

[37] Ebd., S. 135.

[38] In einer seiner neuesten Forschungen unterscheidet Dieter Henrich zwei Modi des Selbstbewusstseins ganz wesentlich voneinander: 1) das gegenständliche Selbstbewusstsein, das durch die gegenständlich beschreibbare Selbstbeziehung formuliert wird; 2) das Proto-Selbstbewusstsein, das nur durch sein eigenes *Für-sich-Sein* im Sinne eines selbständig Einzelnen (Substanz) interpretiert werden kann. Das bedeutet, dass für das Proto-Selbstbewusstsein kein gegenständlicher Bewusstseinsmodus gelten kann. Siehe D. Henrich, *Dies Ich, das viel besagt. Fichtes Einsicht nachdenken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2019, S. 105-106: „Dies Selbstbewusstsein ist vielmehr eine Wirklichkeit, die von sich selbst her nicht nur in eine Selbstbeziehung gelangt. […] Zum anderen impliziert Selbstbewusstsein schon ein *Sich-verstehen als Selbstbeziehung*. Wie intim irgendetwas auch immer einem Subjekt gegenwärtig ist – wenn es diesen Gehalt nicht *als* sich selbst versteht, ist dies nicht ein Fall des Bewusstseins *von ihm selbst*."

> Mit demselben [scil. dem Selbstgefühl] fängt alles Bewusstsein an, und durch dasselbe setzt sich das Ich zuerst dem Objekt entgegen. Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewusstsein verbundene Empfindung sich selbst zum Objekt.[39]

Nach Schellings eigener Definition wird eine Quasi-Subjekt-Objekt-Relation im Vorbewusstsein durch das Selbstgefühl hervorgebracht, die eine Vergegenständlichung des transzendentalen Ich durch den inneren Sinn bzw. durch die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit ermöglicht. Wie Schelling aufzeigt, muss der innere Sinn als die *mit Bewusstsein verbundene* Empfindung aufgefasst werden. Es ist aber zu beachten, dass die mit Bewusstsein verbundene Empfindung wesentlich von einer gewöhnlichen Empfindung zu unterscheiden ist. Mit der gewöhnlichen Empfindung wird immer „etwas vom Ich Verschiedenes" angenommen. Demgegenüber ist das, was durch die mit Bewusstsein verbundene Empfindung geleistet wird, ein *Sich-verstehen* des *Für-sich-Seins* als *Proto-Selbstbeziehung*, mittels welcher die Wesensstruktur des transzendentalen Ich dargestellt wird.

Um es kurz zusammenzufassen, ist das Selbstgefühl 1) *das unmittelbare Proto-Selbstbewusstsein*, sofern es ein nicht-gegenständliches und nicht-begriffliches Selbstgewahren des Für-sich-Seins miteinschließen kann; 2) *die passive Synthesis*, indem das Selbstgefühl nur durch die in sich selbst zurückgetriebene Tätigkeit möglich, zugleich aber auch imstande ist, alles gegenständliche Bewusstsein anfangen zu lassen; 3) *nicht anonym*, da es nicht als etwas vom Ich nicht Sichtbares, sondern als die Leistung der vorbewussten Ich-Tätigkeit betrachtet werden muss. Es bringt auch eine neue Identifikation vom transzendentalen Ich als dem „Träger" der vorbewussten Ich-Tätigkeit hervor. Denn, wie Stefan Lang treffend schreibt, erst „mit dem Selbstgefühl besteht ein *phänomenal* bewusster mentaler Zustand."[40]

Es wurde bereits im Einführungskapitel darauf hingewiesen, dass das Selbstgefühl als Proto-Selbstbewusstsein eng mit dem Problem der Zeitkonstitution verbunden ist. Wie ist es möglich, diesen Zusammenhang im Kontext der Schellingschen Transzendentalphilosophie zu

[39] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 135.
[40] S. Lang, *Phänomenales Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, S. 86.

rechtfertigen? Im *System* (1800) versteht Schelling die Zeitkonstitution als die passive Selbstkonstitution des transzendentalen Ich:[41]

> *Wie* wird denn nun aber das Ich sich als innerer Sinn zum Objekt? Einzig und allein dadurch, dass ihm die *Zeit* (nicht die Zeit, insofern sie schon äußerlich angeschaut wird, sondern die Zeit als bloßer Punkt, als bloße Grenze) entsteht. Indem das Ich sich das Objekt entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich *als* reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf *einen* Punkt zusammengezogen ist, zum Objekt, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Objekt wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das *Ich selbst* ist die Zeit in Tätigkeit gedacht.[42]

Für Schelling ist die Zeit qua „bloßer Punkt" und qua „bloße Grenze" als eine vorbewusste Ich-Tätigkeit aufzufassen, die ursprünglich durch das Selbstgefühl konstruiert wird.[43] Die Zeit als vorbewusste Ich-Tätigkeit wird von einem *Ichpol* im Vorbewusstsein bzw. vom transzendentalen Ich aus an die fixierte individuelle *Intelligenz* (scil. an das Ich im empirischen Bewusstsein) gerichtet. Durch diese Zeit-Tätigkeit werden die *Substanzen* (als reine Bestimmtheiten des transzendentalen Objekts) zugleich als *koexistent* fixiert. Die Koexistenz bedeutet hierbei ein „wechselseitiges Fixieren" der Substanzen.[44] Dadurch wird auch die *Sukzession* unserer Vorstellungen fixiert, die eine weitere *Synthesis* von Vorstellungen ermöglicht. In der *Zeit* wird es möglich, dass diese Bewusstseinsmomente im Ich „mit Bewusstsein reproduziert"[45] werden. Mit *Reproduktion* oder *Wiederherstellen* bezeichnet Schelling eine Selbstvergegenständlichung in der Zeit, die den gegenständlichen Bewusstseinsmodus hervorbringen kann:

---

[41] Das Thema der späteren Zeitlehre Schellings wandelt sich von der Untersuchung der transzendentalen Subjektivität zur ontologischen Darstellung des *Welt-Horizontes*, was leider nicht Thema der vorliegenden Untersuchung sein kann. Zu Schellings späteren Zeitlehre, vgl. G. Xian, *Schellings Idee der Weltalterphilosophie und seine Lehre von der Zeit*, Hamburg, Verlag Dr. Kovač, 2005.

[42] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 135. Siehe hierzu A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, S. 142ff.

[43] Ebd., S. 136. „Die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Objekt wird, ist die Zeit."

[44] Ebd., S. 145.

[45] Ebd., S. 146.

> Die Möglichkeit, das Objekt anzuerkennen als solches, ist daher für das Ich durch die Notwendigkeit der Sukzession und der Wechselwirkung bedingt, deren jene die Gegenwart aufhebt (damit das Ich über das Objekt hinausgehen könne), diese aber sie wiederherstellt.[46]

Wie Schelling aufweist, muss die Intelligenz bzw. das Ich im empirischen Bewusstsein als eine Leistung der vorbewussten Ich-Tätigkeit (also der Zeit) begriffen werden. Sie ist eine Reproduktion oder Wiederherstellung des transzendentalen Ich im Vorbewusstsein. Unter dem Aspekt einer *genetischen Darstellung* reproduziert das transzendentale Ich insofern die Intelligenz, als es nicht *anonym* ist. D. h. durch das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit kann ein genetischer Zugang vom Vorbewusstsein zum Bewusstsein hergestellt werden, dessen Verknüpfungspunkt zugleich in der Auslegung der *absoluten Synthesis* besteht.

Wie ist diese absolute Synthesis näher zu begründen? Unter dem Aspekt eines *transzendentalen Rückgangs* wird aufgewiesen, dass vor jedem Bewusstseinsanfang die Intelligenz als das Ich im empirischen Bewusstsein sich schon durch eine bestimmte Sukzession von Vorstellungen begreifen lässt.[47] D. h. eine „tiefere Intelligenz" bzw. das transzendentale Ich ist als *das die Vorstellungssukzession Konstruierende* schon vorausgesetzt. Es besteht hier aber ein Widerspruch, denn einerseits kann die Intelligenz, sofern sie selbstbewusst ist, nur an einem bestimmten Punkt der Sukzessionsreihe (in einer *Gegenwart*) begriffen werden; andererseits aber muss die Intelligenz schon eine *Totalität* von Substanzen, eine allgemeine Koexistenz der Substanzen als „Bedingungen einer möglichen Sukzession unabhängig von sich" voraussetzen.[48] In diesem Fall ist die Intelligenz nicht mehr *in der Zeit*, sondern *ewig* (vorzeitlich), d. h. sie erweist sich als nichts anderes denn die absolute Synthesis selbst.

Um diese Spannung aufzulösen, müssen das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit *gleichzeitig* zu einer Grenze und zu einer Verknüpfung von Vorbewusstsein und Bewusstsein werden. Wie Alexander Schnell dazu kommentierend anmerkt, muss die Zeit als Grenzpunkt (*point limite*) zwischen dem empirischen Bewusstsein und dem *transzendentalen Bewusstsein* bzw. dem vorbewussten Proto-

[46] Ebd., S. 145.
[47] Ebd., S. 150.
[48] Ebd.

Selbstbewusstsein ausgelegt werden.[49] Die absolute Synthesis bedeutet, dass die Intelligenz als das Ich im empirischen Bewusstsein durch die Ich-Tätigkeit bzw. das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit vom transzendentalen Ich im Vorbewusstsein *reproduziert*, d. h. als Leistung der transzendentalen Subjektivität angesehen wird. Schließlich wird das zeitlich-empirische Bewusstsein immer wieder durch das vorzeitliche Proto-Selbstbewusstsein (*atemporalité*) transzendental begründet:[50]

> Das Ich muss, um das Objekt überhaupt als Objekt anschauen zu können, einen vergangenen Moment als Grund des Gegenwärtigen setzen. Die Vergangenheit entsteht also immer wieder nur durch das Handeln der Intelligenz, und ist nur insofern notwendig, als dieses *Zurückgehen des Ich* notwendig ist.[51]

Deshalb liegt die absolute Synthesis darin, die Zeit zugleich als *Linie* und als *Kreis* anzusehen. Als eine *Linie* versucht sie, die Grenze zu überschreiten, dabei ist sie aber immer auf einen bestimmten Kreis eingeschränkt; als *Kreis* fließt sie beständig in sich selbst zurück.[52] D. h. jeder Bewusstseinsanfang wird immer von einer in sich zurückgehenden Ich-Tätigkeit begleitet. Deren Selbstgewahren bzw. Selbstgefühl tritt ein, sobald das empirische Bewusstsein aussetzt. Das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit schließen eine *passive Selbstkonstitution* bzw. die *passive Genesis* mit ein. Die *Kreislinie* deutet dann die ursprünglich absolute Synthesis der Endlichkeit und Unendlichkeit aus, wodurch die Grenze zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein aufgehoben und als Verknüpfung wiederhergestellt werden kann.

Die Konzeption des Selbstgefühls ließ sich somit in den obigen Analysen verdeutlichen. Es impliziert ein ubiquitäres und unmittelbares Proto-Selbstbewusstsein, welches die in sich selbst zurückgehende Ich-Tätigkeit zugleich als Grenz- und Verknüpfungspunkt zwischen transzendentalem und empirischem Bewusstsein anerkennt. Das Selbstgefühl kommt nur vor, wenn eine Zeitkonstitution an die Stelle des empirischen Bewusstseins tritt, weswegen es auch eine passive Synthesis ist, die jeden Bewusstseinsanfang begleiten und begründen können muss. Das Selbstgefühl als Proto-Selbstbewusstsein ist dadurch imstande, die Husserlsche Konzeption der

---

[49] Vgl. A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, S. 155: « Le temps est aussi le '*point limite*' *entre la conscience empirique et la conscience transcendantale*. »

[50] Ebd.: « […], car il est le commencement (temporel) qui arrache la conscience transcendantale à son 'éternité' (atemporalité) et la fait entrer dans la succession des représentations finies. »

[51] F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 155.

[52] Ebd., S. 159.

anonymen lebendigen Gegenwart zu verbessern, indem es die Ur-Zeitkonstitution als Verknüpfung zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein passiv-synthetisch hervortreten lässt. Schließlich wird die Husserlsche Spannung zwischen Proto-Selbstbewusstsein und passiver Selbstkonstitution durch Schellings Konzeption des Selbstgefühls als *passive Genesis* der transzendentalen Subjektivität aufgelöst.

4. SCHLUSS: SELBSTGEFÜHL ALS KERNSTÜCK EINER THEORIE DER SUBJEKTIVITÄT

Die vorliegende Untersuchung kreiste um das Problem der vorbewussten Struktur der transzendentalen Subjektivität in Hinsicht auf die Konzeption des Selbstgefühls und die dadurch hervorgebrachte Ur-Zeitkonstitution. Die Kernthese lautete, dass das Selbstgefühl eine zentrale Rolle in der Ur-Zeitkonstitution der transzendentalen Subjektivität spielt. Diese These ist unter zwei verschiedenen Aspekten auszulegen: 1) Unter dem Aspekt der transzendentalen Reduktion wird das empirische Bewusstsein je durch das Selbstgefühl und durch die von ihm konstruierte Zeit von einem ubiquitären und unmittelbaren Proto-Selbstbewusstsein begründet. 2) Unter dem Aspekt der genetischen Darstellung muss dieses Proto-Selbstbewusstsein dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit das empirische Bewusstsein begleiten können. Damit wird erwiesen, dass das Proto-Selbstbewusstsein das empirische Bewusstsein als seine *eigene* Leistung und Reproduktion anerkennt.

Im ersten Abschnitt wurde das Selbstgefühl als vorbewusste Struktur der transzendentalen Subjektivität definiert. Es wurde aufgezeigt, dass das Selbstgefühl ein spontanes, mentales Phänomen *sui generis* ist, das vom gewöhnlichen Gefühl deutlich unterschieden werden muss. Da die Zeitkonstitution immer mit der Bewusstseinsstruktur verbunden ist, wird das Selbstgefühl auch in der Zeitkonstitution thematisiert, d. h. das Selbstgefühl hat die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein näher zu erläutern.

Im zweiten Abschnitt wurde Husserls Konzeption der lebendigen Gegenwart in den *C-Manuskripten* als Beispiel einer Lösung dieses Vorbewusstsein-Bewusstsein-Verhältnisses durchexerziert. Es wurde erklärt, inwiefern die lebendige Gegenwart eine anonyme vorbewusste Ich-Tätigkeit ist, mit der das empirische Bewusstsein von einem transzendentalen Ich begründet werden kann. Jedoch ist die lebendige Gegenwart nicht imstande, eine genetische Darstellung dieser „Begründung“ zu liefern, da sie anonym bleibt. Demzufolge ergab sich, dass die lebendige Gegenwart entweder ein unmittelbares

Selbstbewusstsein oder eine passive Selbstkonstitution ist. Diese Spannung ließ sich im Rahmen von Husserls phänomenologischer Einstellung hinsichtlich der Anonymität des Ich nicht auflösen.

Im letzten Abschnitt wurde Schellings Konzeption des Selbstgefühls im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) dargestellt, um damit die besagte Spannung aufzulösen zu versuchen. Das Selbstgefühl impliziert ein ubiquitäres und unmittelbare Proto-Selbstbewusstsein, das eine in sich selbst zurückgehende Ich-Tätigkeit bereithält und nicht anonym ist. Die Ich-Tätigkeit als solche konstruiert die ursprüngliche Zeit zugleich als Grenz- und Verknüpfungspunkt zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein. Unter dem Aspekt der transzendentalen Reduktion wird deswegen erstens das empirische Bewusstsein dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit notwendigerweise durch das Proto-Selbstbewusstsein begründet; und unter dem Aspekt der genetischen Darstellung muss zweitens ebenfalls dank des Selbstgefühls und der von ihm konstruierten Zeit dieses Proto-Selbstbewusstsein jedes empirische Bewusstsein begleiten können. Durch das Selbstgefühl und die von ihm konstruierte Zeit wird das empirische Bewusstsein somit einerseits als *Leistung* und *Reproduktion* der transzendentalen Subjektivität bestimmt; und andererseits wird die transzendentale Subjektivität als die passive Genesis alles empirischen Bewusstseins angesehen. Die Husserlsche Spannung wird demnach in der Tat aufgelöst.

Abschließend lässt sich zusammengefasst sagen, dass die Selbstgefühlstheorie insofern ein neues Verständnis der Struktur der transzendentalen Subjektivität anbietet, als die transzendentale Subjektivität zugleich als eine Leistung der transzendentalen Reduktion des empirischen Bewusstseins und als passive Genesis des unmittelbaren Proto-Selbstbewusstseins angesehen werden kann. Nur unter diesem synthetischen Aspekt lässt sich die Grenze zwischen Vorbewusstsein und Bewusstsein klar und deutlich ziehen und deren Verknüpfung zugleich einsichtig werden lassen.[53]

[53] Diese Untersuchung hat durch kritische Nachfragen und ergänzende Überlegungen von Stefan Lang (Halle), Günter Zöller (München), Ulrich Schlösser (Tübingen), Larissa Wallner (München), Zhou Chibo (Wuppertal) und Leonard Ip (Wuppertal) deutlich an Genauigkeit gewonnen. Bezgl. der sprachlichen Korrektur bin ich auch Herrn Tim Trendelkamp (Sankt Petersburg) sehr zu Dank verpflichtet. Schließlich gilt mein besonderer Dank Prof. Dr. Alexander Schnell (Wuppertal) für die freundliche Annahme dieses Artikels und seine sehr hilfreichen Vorschläge zur Überarbeitung.

Les larmes de Job et les sables de la mer. Lev Chestov, lecteur et critique de Husserl

ANTONINO MAZZU

> La superstition attribue à l'objectivité
> le pouvoir de la tête de Méduse, le pouvoir de pétrifier
> la subjectivité, et cette absence de liberté ne permet plus à
> l'homme de détruire l'enchantement[1].

> « Être » est une notion, c'est-à-dire quelque chose qui a
> déjà passé par la pensée objectivante ;
> il porte en conséquence le cachet de l'abstraction et n'est propre,
> comme tout ce qui est objectivé, qu'à asservir l'homme[2].

QUELQUES MOTS D'INTRODUCTION

Nous commencerons par une confession : c'est qu'il n'est pas facile de fixer l'angle d'attaque par où aborder, *philosophiquement*, les relations entre L. Chestov et E. Husserl et, ensuite, les dignes directrices de leur examen. La difficulté persistante conduit à s'interroger sur les *raisons* de cette situation. Chestov et ses textes sont une étrange énigme dont une citation de Rachel Bespaloff à défaut de nous en fournir la clef, nous donne un signalement quant à sa nature. Dans le texte intitulé « Chestov devant Nietzsche », elle écrit :

> Il n'est pas si difficile d'avoir raison contre Chestov ; mais impossible d'avoir raison de Chestov[3].

---

[1] S. Kierkegaard, cité par L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, tr. du russe par T. Rageot et B. Schloezer, Paris, Vrin, 2006[3] (1972), p. 197.
[2] N. Berdiaev, *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, tr. fr. S. Jankélévitch, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 96.
[3] R. Bespaloff, « Chestov devant Nietzsche », *Cheminements et carrefours*, préface de M. Jutrin, Paris, Vrin, 2004 (1938), p. 249.

R. Bespaloff continue, confessant à son tour que la rencontre avec les textes de Chestov est celle d'une opposition contre laquelle l'esprit philosophique se cabre mais dont il ne peut venir à bout :

> Que n'ai-je su faire apparaître ce que je ne sais quoi d'essentiellement résistant, dans sa personne et sa pensée, qui triomphe de nos arguments et de nos objections[4].

Sur le terrain de l'échange des arguments, chacun faisant valoir ses raisons, il n'est en effet pas difficile de montrer combien les interprétations de Chestov de textes philosophiques sont insuffisantes, et Jean Hering, dès 1927, avait fait le travail de répondre aux attaques contre Husserl, que Chestov avait prononcées dans son « Memento mori » paru en traduction française un an auparavant. Cependant, comme le signale la première citation de Bespaloff, s'il est facile à la philosophie d'invalider les écrits de Chestov qui la concernent, il lui est cependant impossible de se débarrasser de la présence d'une voix qui n'aura cessé de crier un *Non* énergique et parfois tempétueux aux vérités pourtant les mieux assises de la raison philosophique.

Nous prendrons ici la résolution de considérer le phénomène de la résistance à la compréhension, l'expérience en première personne de l'incompréhension, comme une partie dépendante du phénomène de la rencontre avec une voix si singulière et non comme la preuve de son échec. Ce fut du reste l'attitude qu'adopta Husserl, comme nous allons le voir, durant le temps de leurs rencontres et échanges.

REPERES CHRONOLOGIQUES

Il est nécessaire de commencer par donner brièvement quelques renseignements sur la chronologie des relations entre Chestov et Husserl[5]. Lev ou Léon Chestov[6], né à Kiev en 1866, fait des études de droit sans obtenir toutefois le titre de docteur après que la censure impériale eut rejeté sa thèse jugée trop révolutionnaire, entendons trop proche de la cause ouvrière. Dès la fin des années 1890, il publie divers travaux notamment

[4] *Ibidem*.

[5] Pour une chronologie détaillée de la vie et de l'œuvre de Chestov, on pourra par exemple se reporter à celle établie dans L. Chestov, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, tr. du russe par B. de Schloezer, Nouvelle édition présentée et annotée par Ramona Fotade, Postface de G. Steiner, Paris, Le Bruit du Temps, 2019 (2012), pp. 325-339.

[6] Chestov est le pseudonyme littéraire de l'auteur ; son nom de naissance est Lev Isaakovich Schwarzmann.

consacrés à Shakespeare[7], à Tolstoï et Nietzsche[8], à Dostoïevski et Nietzsche[9], tout en ne cessant de voyager en Europe occidentale. Il finira par se fixer principalement en France et en Suisse à partir de 1920. En 1917, paraît en russe « Memento mori. À propos de la théorie de la connaissance d'Edmund Husserl », un long article qui, traduit, paraîtra dans la *Revue philosophique* en 1926[10]. L'article porte sur son interprétation des *Recherches logiques* et de *La Philosophie comme science rigoureuse*. L'étude qui est l'une des premières dans notre langue et la première à l'époque par sa longueur demeurera comme une porte d'entrée étrange de la phénoménologie husserlienne en France. Jean Héring, professeur à Strasbourg et un proche de Husserl, auteur d'une *Phénoménologie et philosophie religieuse* en 1923, répond à l'article de Chestov dans une étude intitulée « *Sub specie aeterni* » qui paraît dès 1927 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* ; un curieux concours de circonstance fait que la réponse de Chestov (à qui l'auteur strasbourgeois avait envoyé son texte) paraît peu de temps avant le texte de Héring, dans la *Revue philosophique*, sous ce titre : « Qu'est-ce que la vérité ? Ontologie et éthique ».

En 1928, Husserl et Chestov se rencontrent dans la capitale des Pays-Bas, lors d'un congrès au cours duquel Husserl donne ses « Conférences d'Amsterdam »[11], et Chestov une conférence sur Plotin. À partir de ce moment, les deux hommes, le philosophe épris d'une rigueur qui se voulait scientifique, et le penseur religieux, l'homme habité de questions que la science rend à ses yeux méconnaissables, se lient sinon d'amitié, du moins d'estime réciproque.

Entre 1928 et 1933, ils se rencontrent à plusieurs reprises, tantôt à Fribourg (en présence de Heidegger pour l'une de ces rencontres au moins), tantôt à Paris, Chestov prétendant d'ailleurs que l'invitation faite à Husserl de s'exprimer devant la Sorbonne en 1929 se serait décidée à son instigation. Ils entretiennent une correspondance courtoise, une correspondance surtout de circonstance, qui contient dans l'édition du *Husserls Briefwechsel* sept lettres de Husserl à Chestov et une lettre de Malvina Husserl. Cette courte correspondance s'étend de 1928 à 1933. Lettres de circonstance, lettres dénuées de contenu philosophique à

---

[7] L. Chestov, *Shakespeare et son critique Brandes* (1898), tr. fr., présentation et notes par E. Guillet, Paris, Le Bruit du Temps, 2017.

[8] L. Chestov, *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche*. *Philosophie et prédication* (1900), tr. fr. par T. Rageot-Chestov et G. Bataille, Paris, Vrin, 2019 (1949).

[9] L. Chestov, *La Philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, *op. cit.*

[10] Le texte est aujourd'hui repris dans L. Chestov, *Le Pouvoir des clés*, recueil de textes, tr. du russe par B. de Schloezer, nouvelle édition corrigée, présentée et annotée par R. Fotade, Paris, Le Bruit du Temps, 2010, pp. 327- 460.

[11] *Cf.* E. Husserl, « Conférences d'Amsterdam », *Psychologie phénoménologique*, tr. fr. Ph. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, Paris, Vrin, 2001.

l'exception d'un passage de la lettre du 03 juillet 1929. Husserl qui adresse ses remerciements à Chestov pour l'envoi du volume intitulé *Auf Hiobs Wage. Über die Quellen der ewigen Wahreiten*[12], rédige son adresse à Chestov en des termes qui montrent qu'il ne manquait ni d'humour ni de perspicacité : « Cher ami et antipode ![13] » Après les remerciements d'usage, nous trouvons un passage porteur d'un certain contenu philosophique. Nous traduisons :

> Vous savez avec quel sérieux je considère votre tentative d'avoir un monde divin pour soi et pour nous tous, dans lequel on puisse vivre vraiment et mourir, même si vos voies ne pourront jamais devenir les miennes. Mais des pensées qui surgissent des plus profondes nécessités personnelles, comme le font les vôtres, je les prends au sérieux autant que les miennes. De celles-ci je puis assurément dire qu'elles me présentent un devoir absolu.

« Vos voies ne sont pas les miennes », écrit Husserl. Doit-on pourtant penser que Husserl *entendait* quelque chose au « sérieux » de la « tentative » de son « antipode » pour « ouvrir un monde divin » où il fût possible « de vivre et de mourir », que leurs voies, pour différentes qu'elles fussent, se rencontraient en un certain point virtuel, en un foyer situé au-delà de leurs tentatives respectives et, depuis lequel, par un mouvement en retour de la pensée, deux hommes à l'esprit ouvert et attentif surtout aux questions dernières de la condition humaine, pouvaient s'entendre l'un l'autre ?

Complétons cette courte évocation historique en ajoutant deux informations qui nous semblent frappantes. Nous les trouvons dans l'ouvrage de Benjamin Fondane (le seul disciple, à ce qu'il semble, que l'auteur russe n'ait jamais eu), *Rencontres avec Léon Chestov*[14].

La première est que Chestov, qui n'apprit la philosophie que par bribes successives au long de sa vie, tenait Husserl – pourtant lu quand il avait déjà 50 ans et rencontré alors qu'il en avait 62 –, pour un maître, son maître en philosophie ; « sans lui, ajoutait-il, je n'aurais jamais eu l'audace de lutter

---

[12] L. Chestov, *Sur la balance de Job. Pérégrinations à travers les âmes*, tr. du russe par B. de Schloezer, Nouvelle édition présentée et annotée par I. de Montmollin, Paris, Le Bruit du Temps, 2016.

[13] L. Chestov aimait rapporter cette anecdote. Lors de l'une de leurs rencontres, Husserl l'aurait présenté à des philosophes américains en visite à Fribourg avec ces mots : « Voici mon confrère Chestov ; jamais personne ne m'a attaqué aussi violemment que lui. Et c'est de là que vint notre amitié » (L. Chestov, « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, CXXIX, janvier-juin 1940, p. 5).

[14] B. Fondane, *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Non-lieu, 2016.

contre les évidences[15]. » Pour la bonne compréhension ou la « juste incompréhension » d'un point central de la pensée de Chestov, nous devons nous arrêter à l'usage particulier qu'il faisait de la notion d'« évidence ». Il ne vise pas par là les « évidences » de l'opinion contre lesquelles la philosophie a estimé devoir lutter en règle générale, mais, tout au contraire, les « évidences » fermement établies par la logique, par la science et par le savoir philosophique, c'est-à-dire ces vérités que seule une pensée folle pourrait refuser. La lutte contre les évidences est un leitmotiv des textes de Chestov, sinon son leitmotiv principal. Ainsi, au titre d'exemple paradigmatique, nous pouvons lire dans le livre de Fondane cette phrase orale de Chestov mais que nous trouvons aussi très fréquemment dans ses écrits :

> J'ai choisi de lutter contre les évidences, c'est-à-dire contre la toute-puissance des impossibilités[16].

Il faut mesurer l'étrangeté abyssale de cette affirmation. Quelle espérance peut-on entrevoir, quel sens peut-on viser, si la lutte se mène contre un adversaire qui par principe ne peut être défait ? Quelle vérité cette lutte peut-elle manifester ? Sans doute la seule vérité de la *surrection de l'existence* contre l'ordre des choses, mouvement, aussi désespéré soit-il, qui dit que la venue à l'être de l'ordre humain exige que se mène une lutte sans fin contre la nécessité.

La seconde de ces informations d'une nature encore historique est, comme la première, mêlée d'une dimension philosophique. Évoquant leur rencontre de 1928 à Amsterdam et évoquant l'incompréhension de Husserl devant son attitude critique dans son article de 1917, Chestov ajoute :

> C'est le seul homme au monde que j'imaginais ne pas devoir comprendre mes questions. Et c'est un des rares qui aient compris ou mieux ! qui aient *entendu* ces questions[17].

---

[15] *Ibidem*, p. 75.

[16] Dans son *Kiekegaard et la philosophie existentielle*, se reconnaissant à cet endroit de l'ouvrage une filiation avec le penseur religieux danois, il écrit : « Humainement parlant, le salut est absolument impossible. Mais à Dieu tout est possible ! C'est là la lutte de la foi, lutte insensée pour le possible. Car seul le possible peut sauver » (*op. cit.*, p. 117). L'impossible humain, entendons le dépassement du désespoir tragique, est un possible que seules les mains de Dieu détiennent. Lutter pour l'impossible, c'est avoir foi dans le salut. Cette foi qu'aucun savoir humain n'autorise est celle que le mal n'ait pas eu lieu, que Socrate ne meure pas comme meurt un chien, qu'une vie humaine n'ait ni son commencement ni sa fin dans la vie animale. Qu'une existence humaine ne soit pas comme un rien insignifiant à la surface des mouvements de la matière.

[17] B. Fondane, *Rencontres avec L. Chestov, op. cit.*, p. 101.

Notre propre question par la suite pourrait se formuler comme ceci : par quel côté de sa personnalité philosophique, par quel côté de son œuvre écrite, Husserl pouvait-il se trouver rendu attentif à cet étrange dehors, à ce dehors étrange et intransigeant, qu'incarnait sous ses yeux le caractère spirituel de Chestov ? *Qu'entendait-il* par-delà ce que la saine raison ne pouvait ni comprendre ni admettre ?

Il faut encore ajouter pour compléter cette courte présentation historique que Chestov, après la mort de Husserl en avril 1938, prit la peine d'écrire un long article d'hommage à celui qu'il aura pourtant continué de considérer, et jusqu'à la fin, à la fois comme son seul maître en philosophie et comme son plus grand adversaire. Les circonstances sont émouvantes puisque, selon le récit qu'en donne B. Fondane, Chestov laissa lui-même son dernier souffle dans cette étude. Écrite durant l'été et le début de l'automne de 1938, Chestov y mit un point final de 1er novembre de la même année, et lui-même mourut quelques semaines plus tard. Cette étude – car il ne s'agit pas d'une simple notice nécrologique qui aurait sacrifié aux règles du genre, souvent hagiographiques – demeurera comme le dernier texte important de Chestov. Traduite par Boris de Schloezer, elle parut dans le numéro CXXIX de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* de janvier-juin 1940 avec ce titre : « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl »[18].

Dans la suite, nous ferons référence à ce texte plutôt qu'aux deux articles antérieurs, respectivement de 1917/1926 et de 1927, parce que plus concis et moins embrouillé, il va plus directement au fait, plus fermement au noyau de la critique chestovienne.

CHESTOV ET HUSSERL

Nous n'entendons pas présenter une critique technique des critiques de Chestov à Husserl dans les deux premiers articles mentionnés. D'une part, parce que ce travail a été fait en son temps par J. Héring ; d'autre part, parce que l'analyse minutieuse de Héring, précieuse et nécessaire comme telle, manquait cependant la cible principale. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, il n'était pas très difficile, bien que ce fût fastidieux, d'avoir raison contre Chestov sur le terrain philosophique des raisons. L'auteur russe qui n'était pas philosophe de formation s'y révèle un assez piètre objecteur. En revanche, il y avait lieu de saisir, ce que ne manquera pas de faire Husserl, que Chestov, qui venait, non de l'univers de la philosophie

[18] L. Chestov, « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *op. cit.*

stricto sensu mais de celui des grands romanciers russes, de Dostoïevski à Tolstoï, avec eux de la tradition biblique et, en outre, de la pensée des tragiques (Shakespeare en particulier), posait des questions morales, métaphysiques et religieuses auxquelles l'accès lui paraissait dérobé par la tradition rationaliste. En d'autres termes, au travers de Husserl qu'il tenait pour le prototype contemporain de la philosophie rationnelle, Chestov visait une cible plus vaste. Il visait ce qui réside au centre de l'institution grecque de la philosophie[19]. S'il fallait tenter de nommer ce centre dans une formulation succincte et directe, nous dirions qu'il s'agit de l'identité censément acquise de toute éternité, et donc hors du temps, entre l'être et l'intelligence en acte, pour le dire en termes à peu près plotiniens[20], ou encore entre la réalité effective et la raison, pour le dire en termes plus hégéliens. Cette identité qui permet de penser la convertibilité entre l'être « véritable » et la pensée est à son tour tenue pour convertible avec le Bien, si bien que, en définitive, l'Être, parce qu'il est, est le Bien. Dès lors, comme on le voit, ce sont les questions du mal, de la mort, de la destinée, c'est la dimension tragique de l'existence, qui se voient passées sous silence.

Il faut ajouter que la différence entre l'usage *constitutif* de l'Idée de l'identité entre le concept et l'être, qui suppose qu'elle commande le devenir du monde, et son usage « subjectif » ou *régulateur* qui est censé régler, non le devenir des réalités, mais la recherche de leurs déterminations, cette différence est sans grande force aux yeux de Chestov. Ces deux usages dérivent en des sens différents de l'identité initialement posée par Parménide entre la pensée et l'être. Cette identité, pour le dire cette fois avec Cassirer, pose que le concept de la pensée et le concept de l'être sont des concepts, non pas simplement « corrélatifs », comme le dit erronément la traduction française, mais des concepts « échangeables », « interchangeables », mieux « convertibles » (« *Wechselbegriffe*[21] »). Dans ce cas, qu'il s'agisse de l'Idée d'une identité initialement consommée ou qu'il s'agisse de celle du terme vers lequel tend idéalement l'histoire de l'esprit connaissant, la pensée, écrit encore Cassirer, « ne passe plus à côté

[19] *Cf.* à ce propos L. Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, tr. du russe par B. de Schloezer, nouvelle édition corrigée, présentée, annotée par R. Fotade, Paris, Le Bruit du Temps, 2011.

[20] *Cf.* Plotin, *Ennéades*, V, 9 : « Sur l'intelligence, les idées et l'être » où nous lisons au chapitre 5 ces formulations ramassées : « L'intelligence est donc les êtres réels eux-mêmes » (*o noûs ta onta ontôs* : l'intelligence est les êtres qui sont vraiment) ; « Les formules suivantes sont donc exactes : 'Être et penser, c'est la même chose', 'La science des êtres sans matière est identique à son objet' », Plotin, *Ennéades*, V, texte établi et traduit par E. Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1931, pp. 165-166.

[21] E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, T. I, *Le Langage*, tr. fr. O. Hansen Love et J. Lacoste, Paris, Minuit, 1972, p. 14.

et en dehors de l'être et ne se contente plus de réfléchir 'sur l'être' mais, par sa forme interne, elle détermine la forme interne de l'être lui-même[22]. »

Si notre hypothèse quant aux raisons qui seraient ultimement métaphysiques du différend entre Chestov et Husserl se confirme (et nous en trouverons quelques indices probants dans l'article de 1938 à la mémoire de Husserl), alors c'est à un éclat, sans doute partiel et fugitif mais vif, d'une ancienne *gigantomachia peri tēs ousias*, à l'éclat d'un combat autour du sens de l'être, très différent de celui mis en scène par Platon dans le *Sophiste* toutefois, que nous sommes exposés. Il met aux prises le sens présomptivement rationnel de l'être et le sens tragique de l'existence. Or, comme on le sait, il aura fallu attendre certains Modernes et, surtout, au 19ème siècle, les œuvres de philosophes aux marges de l'institution de la philosophie, au premier chef celles de Kierkegaard et de Nietzsche, pour que le tragique retrouve un certain droit de cité dans la Cité des philosophes d'où, non sans ironie, Platon les avait symboliquement chassés. Chestov, venu des tragiques russes et croisant la pensée de Nietzsche avant celle de Kierkegaard (*à l'instigation de Husserl*, nous y reviendrons), remet avec eux en cause l'espèce de quiétisme agathologique de la tradition métaphysique.

« Que nous veut Chestov[23] ? », demandait et s'écriait R. Bespaloff, et elle répondait dans ce texte des années 1930 comme répondra Levinas en 1959 : Chestov « lutte pour l'impossible », « il veut l'impossible »[24]. Un peu plus tard, en 1967, le poète et poéticien Yves Bonnefoy qui se faisait de l'attitude spirituelle de Chestov une alliée pour sa propre pensée de la poésie parlera de « L'obstination de Chestov[25] », avant de renchérir, si l'on ose ainsi dire, en 1996 dans une étude intitulée « À l'impossible tenu[26] ».

Chestov nous demande de vouloir l'impossible ; il ne nous demande pas de faire une philosophie « positive » de l'impossible, ni de comprendre l'incompréhensible, mais, comme le suggère si bien le second titre d'Y. Bonnefoy, d'« avoir de la tenue », une tenue que seul un homme conscient de sa dignité d'être humain peut avoir.

Pour ménager une certaine voie d'entente vers le sens de l'exigence chestovienne, nous voudrions citer deux passages de deux auteurs qui, sans être « chestoviens », proviennent du même monde culturel que notre auteur,

---

[22] *Ibidem*.

[23] R. Bespaloff, *Chemins et carrefours, op. cit.*, p. 201.

[24] *Cf.* E. Levinas, « Au-delà du possible », *Parole et silence, et autres conférences inédites*, Œuvres 2, Paris, Grasset & Fasquelle – IMEC, 2009.

[25] Y. Bonnefoy, « L'obstination de Chestov » (1967), repris comme postface à L. Chestov, *Athènes et Jérusalem, op. cit.* , pp. 533-544.

[26] Y. Bonnefoy, « À l'impossible tenu », *Le Siècle où la parole a été victime*, Paris, Mercure de France, 2010.

ce monde des grands romanciers russes, de l'esprit tragique et de l'éducation biblique, Berdiaeff et Dostoïevski.

Nicolas Berdiaeff (1874-1948), d'abord, ami et contemporain de Chestov, qui dans l'Avant-Propos de 1941 à son *Essai de métaphysique eschatologique* écrivait :

> Les réflexions métaphysiques que l'on va lire reposent sur un sens aigu du mal qui domine le monde et de la destinée amère de l'homme qui est dans ce monde. Ma pensée reflète la révolte de la personnalité humaine contre l'objective « harmonie universelle », illusoire et écrasante, contre l'ordre social objectif, contre toutes les consécrations de l'ordre universel objectif. C'est une lutte de l'esprit contre la nécessité. Mais ce serait une erreur de me ranger parmi les pessimistes et les négateurs exclusifs. J'appartiens aux philosophes croyants ; ma foi cependant est particulière. D'ailleurs, je crois qu'en ce qui concerne l'abîme suprême, le plus compliqué et le plus problématique doit coïncider avec le plus simple et le plus clair[27].

La « lutte contre la nécessité » est à proprement parler une expression de la déraison ; ce ne peut être pour la raison que folie ou démence. Là où il y a nécessité, la lutte est vaine. Les nécessités physiques, secondes, qui font que les choses adviennent comme elles doivent advenir conformément aux lois de l'univers, que celles-ci soient tenues pour contingentes mais impérieuses dans l'ordre de la nature ou qu'elles soient tenues pour se fonder dans les nécessités premières d'ordre métaphysique, ces nécessités – auxquelles il faut ajouter les nécessités *a priori* matérielles ou formelles – interdisent la lutte et condamnent la rébellion par laquelle l'homme se ferait homme en faisant valoir un ordre de sens qui ne se laisserait absorber ni par l'ordre naturel ni par l'ordre métaphysique, condamnent cette rébellion à une absurde inanité. Et le nom d'homme serait une illusion à la surface miroitante de l'étant, « vaine forme de la matière », comme l'écrivait déjà en 1866 S. Mallarmé[28], une apparence passagère qu'un prochain ressac engloutira à jamais, une vanité depuis toujours sans poids.

---

[27] N. Berdiaeff, *Essai de métaphysique eschatologique*, tr. du russe par M. Herman, Paris, Aubier, s. d., p. 7

[28] S. Mallarmé dans sa lettre du 28 avril 1866 à H. Cazalis écrivait plus précisément : « Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de la matière – mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme. […] <matière> proclamant devant le Rien qui est la vérité ces glorieux mensonges. », *Correspondance*. 1854 – 1898, édition établie, présentée et annotée par B. Marchal, Paris, Gallimard, 2019, p. 161.

Au chapitre VI du Livre de Job, nous lisons :

> Job répondit en ces termes :
> plût à Dieu que les péchés par lesquels j'ai mérité la colère de Dieu et les maux que je souffre fussent mis les uns avec les autres dans une balance ;
> ceux-ci surpasseraient les autres de toute la pesanteur du sable de la mer :
> c'est pourquoi mes paroles sont pleines de douleurs[29].

« Il existe une balance où la douleur humaine pèse plus lourd que les sables de la mer[30] », écrit Chestov, et, avec sévérité, il juge que Husserl, habité par une foi intransigeante dans les vérités de la raison pour lesquelles « rien n'est sans raison », ni même le mal ni même les souffrances qui affligent Job, Husserl, devant cette balance, n'entendrait pas les cris de Job. Aux yeux de Husserl, selon le jugement de Chestov, « les sables de la mer l'emportent sur les souffrances humaines[31] » et ainsi, « en absolutisant la vérité, Husserl s'est trouvé obligé de relativiser l'être ou plus exactement la vie humaine.[32] »

Or, il est difficile de ne pas entendre dans les mots de Berdiaeff cités plus haut, dans la révolte de la personnalité humaine contre l'objective « harmonie universelle », un écho des paroles d'Ivan, le frère d'Aliocha, dans *Les Frères Karamazov*, au chapitre IV du Livre V, qui, précisément s'intitule « La révolte », lorsqu'il déclare :

> Crois-moi, Aliocha, il se peut que je vive jusqu'à ce moment [*i.e.* le moment du jugement dernier] ou que je ressuscite alors, et je m'écrierai peut-être avec les autres, en regardant la mère embrasser le bourreau de son enfant : « Tu as raison, Seigneur », mais ce sera contre mon gré. Pendant qu'il est encore temps, *je me refuse à accepter cette harmonie supérieure*. Je prétends qu'elle ne vaut pas

[29] La Bible, *Livre de Job*, VI, 1-3, tr. fr. de Louis-Isaac Lemaître de Sacy, Paris, R. Laffont, 1990.
[30] L. Chestov, « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *op. cit.*, p. 25.
[31] *Ibidem*, p. 31. L. Chestov écrit plus exactement : « On ne peut comprendre et apprécier Husserl que lorsqu'on a saisi son lien intime, profond avec Kierkegaard. Le premier se soumet à la vérité contraignante, la révélation pour lui c'est ce qu'apportent les évidences de la raison. Le second, l'âme pleine de 'terreur et d'angoisse', part à la recherche de la révélation là où précisément la raison n'aperçoit que le néant. Aux yeux du premier les sables de la mer l'emportent sur les souffrances humaines, pour le second les souffrances humaines sont plus lourdes que les sables de la mer. », « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *op. cit.*, p. 30 *sq*.
[32] *Ibidem*, p. 22.

> une larme d'enfant, une larme de cette petite victime qui se frappait la poitrine et priait le « bon dieu » dans son coin infect ; non, elle ne les vaut pas, car ces larmes n'ont pas été rachetées. Tant qu'il en est ainsi, il ne saurait être question d'harmonie. […] [C]'est par amour pour l'humanité que je ne veux pas de cette harmonie. Je préfère garder mes souffrances non rachetées et mon indignation persistante, même si j'avais tort[33].

« L'harmonie supérieure » (ou « harmonie universelle » dans la traduction d'A. Marcowicz) dont l'idée consolatrice ne peut suffire à satisfaire Ivan tient à la promesse messianique, mais une oreille philosophique peut y entendre sa variante métaphysique, l'Idée de la rationalité du Tout, que n'entameraient pas ces manifestations particulières de la « négativité » que seraient les « détails » de tel mal commis ou subi, de telle injustice, de telle souffrance. Le philosophe, l'œil de l'esprit rivé à la grande raison métaphysique a de quoi écrire une *Théodicée*, comme, encore, le faisait Hegel au début du 19ème siècle[34]. Un autre philosophe, cependant, philosophe mais lui aussi formé initialement par la lecture de Dostoïevski, de Shakespeare et de la Bible, E. Levinas dans un texte de 1976, « Sécularisation et faim », écrivait :

> D'entre tous les appétits en lesquels s'affirme le *conatus essendi*, la persistance de l'être ici-bas dans son propre être, l'intéressement, la faim est étrangement sensible, dans notre monde sécularisé et technique, à la faim de l'autre homme. Toutes les valeurs sont usées, sauf celle-là. La faim d'autrui réveille les hommes de leur assoupissement de repus et les dégrise de leur suffisance. La nouvelle transcendance, c'est le refus de croire à une paix en autrui

[33] F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, tr. fr. H. Mongault et *alii*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1952, p. 265, nous soulignons.

[34] *Cf.* G.W.F. Hegel : « Le temps doit enfin être venu de concevoir (*begreifen*) également l'histoire mondiale, cette riche production de la raison créatrice. Que le temps soit venu de <la> connaître – cela doit dépendre de la question de savoir si ce <qui constitue> la fin ultime du monde est enfin entré de façon consciente, universelle, dans la réalité effective. <C'est> ceci – comprendre notre temps. Notre connaissance consiste à gagner l'intelligence (*Einsicht*) de ce que la fin visée par la sagesse éternelle ressort, de la même manière que sur le terrain de la nature, également sur celui de l'esprit effectif et actif dans le monde. Dans cette mesure, notre <forme d'> observation est une *Théodicée*, une justification de Dieu, <celle que> Leibniz a tentée à sa manière, métaphysiquement, dans des catégories encore abstraites et indéterminées. *Il faudrait que le mal dans le monde en général, y compris ce qui est méchant, soit conçu ; que l'esprit pensant soit réconcilié avec le négatif* ; or, c'est dans l'histoire mondiale que toute la masse du mal concret nous est placée sous les yeux », *Philosophie de l'Histoire*, édition sous la dir. de M. Bienenstock, Paris, Le Livre de poche, 2009, p. 61 (tr. modifiée), nous soulignons.

> à cause d'une *harmonie quelconque dans la totalité* ; la certitude que rien ne peut tromper la faim de l'autre homme[35].

Ainsi, pour Levinas, l'*appetitus*, sorte de synonyme du *conatus essendi* chez Spinoza qui veut y voir la définition essentielle de l'être de l'homme[36], serait de l'intérieur habité par une retenue, une hésitation, un scrupule, une timidité qui creusent ou fissurent l'appétit d'appropriation.

De l'intérieur de ma satisfaction d'homme repu, mon appétit est empêché par la faim d'autrui, qui me rappelle, qui me ré-veille au sens de la faim, comme si j'avais le souvenir ou – puisque le mot « souvenir » ne convient pas à la pensée lévinassienne de la diachronie – le pressentiment pressant que *le sens de l'être*, ce qui donne sens, direction, orientation à l'être est l'apaisement de la faim de l'autre homme.

Il nous paraît nécessaire de descendre jusqu'à cette question : « Qu'est-ce qui donne sens à l'être ? » pour se rapprocher du lieu dans lequel Chestov interroge et, à la fois, remet en question l'œuvre de Husserl.

Pourquoi, en effet, Chestov, qui faisait un procès de rupture à la philosophie, s'interdisait-il de penser et de vivre, indifférent à la philosophie, selon une autre « logique » ? Il refusait de reconnaître le tribunal de la raison. Cependant, il ne cessera de porter le fer contre elle. Pourquoi ? C'est qu'il lui semblait que la « *Schrankenlosigkeit der Vernunft* », l'extension illimitée de la raison dont il impute l'idée et l'idéal à Husserl, étouffe des cris qui ne peuvent l'être, qu'il lui semble que la pensée raisonnante dispose par-dessus la réalité comme la vivent les hommes un voile d'idées qui ont pour fonction d'assurer que tout ce qui est advenu, advient et adviendra pourra se placer sous le couvert du Bien. Il lui était interdit d'être indifférent à la philosophie car, estimait-il, « les jugements de la raison attentent à ce que les hommes ont de plus précieux, de plus sacré[37]. »

Un combat, donc, et pour le sens de l'être.

Chestov se figure Husserl répondre à la question : « Qu'est-ce que la philosophie ? » dans les termes suivants : « la philosophie est la science des vrais principes, des sources, des racines de tout (*rhizomata pantôn*)[38] » et il lui répond en se plaçant à un niveau littéralement aussi radical :

---

[35] E. Levinas, « Sécularisation et faim » (1976), Cahier de l'Herne consacré à Levinas, Paris, Éd. de l'Herne, 1991, pp. 19-28.

[36] B. de Spinoza, *Éthique* (1677), tr. fr. B. Pautrat, Paris, Le Seuil, 1999[2]. Dans le troisième livre (III, 9, scolie), Spinoza écrit : « *cet effort* (*i.e.* le conatus essendi) *rapporté à la fois à l'esprit et au corps se nomme appétit. Celui-ci n'est rien d'autre que l'essence même de l'homme* ».

[37] L. Chestov, « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *op. cit.*, p. 19.

[38] *Ibidem*, p. 11.

> La pensée européenne ensorcelée par les évidences se considère comme ayant « dépassé » la vérité « révélée » qui nous dit que les larmes humaines sont plus puissantes que les nécessités établies par les évidences, et que ce n'est pas la raison interrogeant le « donné » mais les larmes clamant vers le Créateur qui mènent aux principes, aux sources, aux racines de l'être[39].

Entre « Job et Hegel », titre de l'un des chapitres de son *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Chestov choisit résolument la vérité incarnée de Job. Nous pouvons douter que nous trouvions dans toute son œuvre écrite l'élaboration d'une « philosophie » qui mène « aux principes, aux sources, aux racines de l'être ». Toute son œuvre est de résistance, non de construction. Peut-être peut-on seulement dire qu'elle laisse entrevoir ce que ne réalisera que Levinas, selon cependant des voies différentes de celles de Kierkegaard et de Chestov, lorsqu'il franchira le pas de faire de l'éthique la philosophie première.

HUSSERL ET CHESTOV

Pour nous en tenir ici aux seules relations personnelles et intellectuelles entre Chestov et Husserl, sans tenter d'instruire une réponse husserlienne articulée aux vives attaques du penseur russe, nous voudrions ajouter qu'il y a, tout au long de cette histoire, un « toutefois », et dire qu'un doute s'était introduit dans l'esprit de Chestov quant au portrait à charge qu'il faisait de Husserl.

Parmi d'autres fils possibles pour la lecture de son texte de 1938, il en est qui tient à la surprise de Chestov, à la nôtre peut-être aussi, d'avoir été incité par Husserl, et à plusieurs reprises durant leurs rencontres de 1938-1929, à lire Kierkegaard, cet auteur qu'il comprend comme un autre antipode absolu de la foi rationnelle de Husserl : « Mais pourquoi donc Husserl a-t-il voulu que je lise Kierkegaard ? », se demande-t-il tout au long de l'hommage ambigu qu'il rend à son « maître »[40]. Il finira par répondre

[39] *Ibidem*, p. 30.

[40] À l'appui de cette affirmation de Chestov, nous serons attentifs à un texte tardif de Husserl, édité comme Texte n° 18 dans *Husserliana* XLII, et daté « autour de 1934 ». Husserl y développe l'idée d'une « *Innewendung* », d'un mouvement de prise de conscience, de conversion intérieure vers l'évidence religieuse de Dieu sauveur de la part de « l'homme plongé dans son destin » ; ce mouvement « nous libère des chaînes du monde » en vue de « la vérité et l'authenticité de l'existence du moi » et, ajoute-t-il, cette « *Innewendung* » « se rattache aujourd'hui à Kierkegaard et conduit à la *philosophie de l'existence* à travers différentes transformations, en ce compris la transformation de l'*ego*

doublement. D'une part, lui, Chestov, ne peut comprendre l'incitation à la lecture de Kierkegaard de la part de Husserl que parce que celui-ci « sentait, avec sa géniale perspicacité, que la sagesse humaine est folie devant Dieu[41] ». D'autre part, parce que Husserl aurait éprouvé une sorte d'estime admirative devant un adversaire aussi résolu que lui face à un même *Entweder… Oder* : ou bien « la vérité contraignante » qu'imposent « les évidences de la raison », ou bien « la recherche de la révélation là où précisément la raison n'aperçoit que le néant[42] ». Devant cette alternative, Husserl, en dépit de son sentiment que la sagesse de la raison est finalement une folie, un néant de construction face au néant qui sous-tend l'existence, se serait accroché à sa foi de philosophe et en aurait assumé la conséquence éthique : les sables de la mer pèsent plus sur la balance de Job que les larmes des hommes.

Faut-il penser que le fonctionnaire de l'Universel, le « fonctionnaire de l'humanité[43] » qu'est le philosophe selon Husserl est, à l'égal du fonctionnaire de l'État, constitutivement aveugle et insensible aux larmes d'autrui parce que sa fonction l'exige ? Chestov se fait certainement injuste en imputant une telle indifférence à la phénoménologie husserlienne, en particulier à la philosophie tardive de Husserl[44]. Toute la différence entre

---

phénoménologique, présumé 'abstrait', en cet *ego* religieux mais se défaisant toutefois de la religion positive et de ses traditions ecclésiales », *Grenzprobleme der Phänomenologie*, Husserliana XLII, Springer, Dordrecht, 2014, p. 234. Nous remercions M. J. Tryssesoone qui a attiré notre attention sur ces textes et qui a mis à notre disposition la traduction encore inédite qu'il en prépare.

[41] L. Chestov, « À la mémoire d'un grand philosophe. Edmund Husserl », *op. cit.*, p. 30.

[42] *Ibidem*, p. 31.

[43] « Nous sommes devenus conscients, au moins de façon très générale, que le philosopher humain et ses résultats n'ont nullement dans l'ensemble de l'existence humaine la simple signification d'un but culturel privé, ou limité d'une façon ou d'une autre. Nous sommes donc dans notre philosopher – comment pourrions-nous l'oublier – les *Fonctionnaires de l'Humanité.* La responsabilité tout à fait personnelle qui est la nôtre à l'égard de la vérité de notre être propre comme philosophes, dans la vocation personnelle intime, porte en soi la responsabilité à l'égard de l'être véritable de l'humanité, lequel n'est tendu vers un *telos* que comme être, et ne peut parvenir à sa réalisation, si du moins il le peut, que par la philosophie, que par *nous, à condition* que nous soyons philosophes avec sérieux. Y a-t-il ici – dans cet 'à condition' existentiel – une dérobade ? Et s'il n'y en a pas, que devons-nous faire pour *pouvoir* croire, nous qui *croyons* ; car nous ne pouvons plus, nous, continuer avec sérieux ce qu'a été notre 'philosopher' jusqu'ici, lequel ne nous laisse espérer que des philosophies, mais non *la Philosophie* », *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 23 (tr. modifiée).

[44] Inga Römer a montré qu'il y a bien un « Husserl tragique » : le philosophe qui découvre l'homme aux prises avec des devoirs moraux également impérieux mais en conflit, *cf.* I. Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2018, pp. 235-247.

les attitudes philosophiques des deux hommes peut cependant se déduire d'une question que se posait Husserl dans un texte des années 1930 :

> Comment pouvons-nous surmonter le hasard, le destin, la détresse et la mort, <et cela> dans la volonté de les surmonter, c'est-à-dire dans la croyance que nous les surmonterons, dans la croyance que cela ne peut pas avoir prise sur nous (*dass es uns nichts anhaben kann*), la croyance que Dieu nous accompagne[45] ?

Husserl répondra à cette question et à ses inquiétudes d'homme et de philosophe par la *foi* dans une « *téléologie* historique de buts rationnels infinis », idée qui convergeait depuis 1908 au moins avec celle d'une *théologie* rationnelle[46].

L. Chestov ne pouvait croire en aucun dépassement, en aucun salut que l'on confierait aux soins de « l'épanouissement du *Logos* universel de tout être concevable[47] » comme l'écrira encore Husserl dans les conclusions de ses *Méditations cartésiennes*. Épouvanté par la « mort de Dieu », dont la nouvelle devait lui être parvenue durant ses années de formation, il sera demeuré sa vie durant comme sidéré devant le vide que la raison métaphysique révélait en cette fin de 19ème siècle. Sa dignité d'homme aura été de continuer de regarder de face le néant qui l'entourait désormais : double néant, néant redoublé, néant de sens et, à ses yeux, néant des constructions consolatrices, théologiques ou métaphysiques. Jugeant la raison trompeuse et cruelle pour l'homme souffrant, il se sera confié, lui aussi, à une foi : foi paradoxale dans l'impossible, ce qui demeurera comme son extrême fidélité à la précarité de l'existence. Il voulait l'impossible comme l'on refuse une consolation promise à l'horizon d'une histoire infinie. La transfiguration théologique de l'histoire humaine que Husserl croyait voir se tramer depuis toujours et pour toujours, Chestov n'en recevait pas les signes réels. Vouloir l'impossible, c'était croire d'une croyance consciemment absurde – *credo quia absurdum* – qu'à Dieu seul tout est possible, non pas à ce Dieu qui d'un regard omni-englobant sait, dans l'éternité, la raison du Tout, mais à ce Dieu qui, depuis toujours et à tout jamais, soutient l'existence de chacun.

---

[45] E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, op. cit.*, p. 217.

[46] On pourra consulter à propos du caractère précoce du questionnement husserlien sur ce point le texte n° 11 de *Husserliana* XLII : « Téléologie, Dieu, possibilité d'une omni-conscience. Métaphysique et téléologie fondées par la phénoménologie transcendantale » (28 septembre 1908).

[47] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 64, tr. fr. E. Levinas et G. Peiffer, Paris, Vrin, 1986 (1931), p. 132.

„Geschlecht“ und „Stil“ in Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht

ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS

EINLEITUNG

Der vorliegende Text ist eine Fortsetzung sowohl einer materialistischen Annäherung an den Begriff „Rasse“ im Hinblick auf Heideggers *Schwarze Hefte*, die uns dazu führte, sie als „*mestizaje*“ zu verstehen[1], als auch dessen, was wir die „phänomenologische Zweideutigkeit des Eros“ im Sinne einer „architektonischen Überschreitung“ genannt haben. Bereits im Seminar von 1928 ergab sich die Möglichkeit, dass die „faktische Zerstreuung“ des Geschlechts in einer „transzendentalen Zerstreuung“ ihren Ursprung hat, die weder negativ als „Geschlechtslosigkeit“ des Daseins definiert wird, noch eine Transposition vollzieht, bei der die „Zerstreuung“ als bloße „ontologische Differenz“ verstanden wird, indem sie auf der Geworfenheit beruht. Bei Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht wird eine innere Spannung im Begriff von „Geschlecht“ erkannt, sowohl in der Bedeutung von „Abstammung“ als auch in der von „sexueller Differenz“. Wenn das „Menschengeschlecht“ von einem „Schlag“ im Sinne einer „Faktizität“ geprägt ist, wird ein zweiter „Schlag“ als „sexuelle Differenz“ hinzugefügt, der als „Zwietracht“ verstanden wird. Heidegger versucht, diese zwieträchtige Dualität in einer „sanfteren“ Dualität als „Zwiefalt“ zu transponieren. Die Transposition, mit der Heidegger versucht, die „sexuelle Differenz“ in eine „ontologische Differenz“ zu verwandeln, bezieht sich auf das Verbot der Figur des „Inzests“ in Trakls Gedicht. „Inzest“ bezeichnet sowohl das „inzüchtige Verlangen“ eines jeden Geschlechts als auch seine „Verwesung“. Zum zweiten „schwingt“ das „Geschlecht“ als „Schlag“, d. h. als der Eindruck eines Drucks, etymologisch betrachtet mit dem Begriff des „Stils“ mit. Wenn Heidegger den „Stil“ als „Rhythmus“ bezeichnet, d. h. als den Wechselbezug zwischen der „Erörterung“ des Ungesprochenen des Gedichts und der „Erläuterung“ der Dichtungen, dann

[1] Vgl. „Bemerkungen zu Körper, Rasse und *mestizaje* im Hinblick auf Heideggers *Schwarze Hefte*“, in *Divinatio*, 48, 2019, S. 89-105.

deshalb, weil er den „Ort“, aus dem der Dichter spricht, als dasjenige versteht, aus dem alle Zerstreuung entsteht, das durch sie hindurchgeht und in dem sie gesammelt wird. Dieser „rhythmische“ Charakter des Stils Heideggers, wie das Durchscheinen der Schwingung zwischen dem Ungesprochenen und dem poetisch Gesagten, vollzieht sich in einer „etymologischen“ Geste, d. h. in der Zurückführung eines „deutschen“ Worts auf seine „ursprüngliche Bedeutung“. Allerdings werden wir entgegen dieser Auffassung des „Stils“ als die „Sammlung“ der „Sprache“ im „Ungesprochenen“ den „Ausschlag“ des „Stils“ in einer „metonymischen Transposition“ betrachten.

DER „STIL“ HEIDEGGERS: RHYTHMUS UND ENTSCHREIBEN

Heidegger bezeichnet seine Annäherung an Trakls Dichtung als eine „Erörterung“, d.h. als eine Annäherung, die nach dem Ort, von dem aus der Dichter spricht, fragt. Heidegger stellt fest: „Die Erörterung bedenkt den Ort.“[2] Heidegger spielt auf die ursprüngliche Bedeutung des Ortes an, nämlich auf „die Spitze des Speers“. Es ist kein Zufall, dass diese ursprüngliche Bedeutung mit dem „Stil“ gleichzusetzen ist.[3] Und dennoch ist das, was Heidegger dieser Etymologie entnimmt, das, was bereits jeden Rückgriff auf die Etymologie als „ursprüngliche“ Bedeutung innewohnt, nämlich, dass die Spitze eines Speers als der Punkt fungiert, an dem er zusammenläuft. Dies ermöglicht es ihm, den Ort als eine „Versammlung“ zu verstehen. Der Ort ist also nicht die Spitze des Speers, die einen Körper durchschlagen kann, sondern er geht durch den Speer selbst als dasjenige, auf dem er gipfelt. Anhand dieser Geste, die mit der Berücksichtigung der Etymologie des Ortes aus dem „Stil“ kontrastiert werden könnte (obwohl Heidegger vielleicht den „Stil“ von diesem gleichen „Ort“ des Gedichts aus betrachten würde[4]), kann Heidegger sagen, dass der Ort, der das, was er

[2] M. Heidegger, „Die Sprache im Gedicht (1952)“ in *Unterwegs zur Sprache*, HGA12, Frankfurt am Main, Klostermann, 1985, S. 33.

[3] So Derrida: „Die Frage des Stils – dies bedeutet immer das Abwägen, das Gewicht eines spitzen Gegenstands. Zuweilen nur einer Feder. Doch ebenso gut eines Stiletts, also eines Dolchs. Mit ihnen kann man gewiss das grausam angreifen, worauf sich die Philosophie unter dem Namen Materie oder Matrix beruft, um dort ein Mal einzudrücken, eine Spur oder eine Form zu hinterlassen, aber auch um eine drohende Kraft zurückzudrängen, sie auf Distanz zu halten, sie zurückzustoßen, sich von ihr zu hüten – dann wankt man oder weicht flüchtend hinter Schleier und Segel zurück“, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, S. 32; dt. S. 33.

[4] Wie Heidegger feststellt: „Die Kunst des großen Stils ist die einfache Ruhe der bewahrenden Bewältigung der höchsten Fülle des Lebens, aber gebändigt; die reichste Gegensätzlichkeit, aber in der Einheit des Einfachen“ (*Nietzsche I*, S. 127). Und die

durchdringt, orientiert, der den Punkt markiert, zu dem alles neigt, sein „Verwahren“ ist. Der Ort verwahrt das, was stattfindet, indem er das Versammelte durchscheint und durchleuchtet.

So besteht Heideggers Annäherung an Trakls Dichtung zunächst in der Erörterung des Ortes, aus dem der Dichter spricht. Und dieser Ort wird als die „Versammlung“ dessen, was in ihm stattfindet, verstanden. Heidegger stellt hierzu fest: „Jeder große Dichter dichtet nur aus einem einzigen Gedicht“[5]. Dieses „Einzige“ des Gedichts, dem der Dichter selbst anvertraut wird, entspricht dem „versammelnden“ Charakter des Ortes, den Heidegger zu bedenken sucht. Vom „einzigen Gedicht“ muss man „das dichtende Sagen“ unterscheiden, denn, so Heidegger, „das Gedicht eines Dichters bleibt ungesprochen“[6]. Obwohl das Ungesprochene des Gedichts nicht mit der Vielzahl der Dichtungen des Dichters verwechselt werden darf, spricht jede Dichtung gleichzeitig von ihm und durch ihn. Um diese Struktur zwischen dem Ungesprochenen des Gedichts und dem dichtenden Sagen zu veranschaulichen, verwendet Heidegger den Begriff „Rhythmus“, der den „Stil“ seiner Annäherung bestimmt. Dies ist der Zusammenhang zwischen der „Woge“ und der „Quelle“. Der *rhythmos*, so erinnert Derrida, bezeichnet im Altgriechischen die wellenförmige und regelmäßige Bewegung des Wassers[7]. Die Woge bewegt sich von der Quelle weg, aber ohne sie zu verlassen, entquillt sie ihr, aber fließt auch zu ihr zurück. Die Welle ist die Schwingung des „Entquellens“ und „Zurückfließens“, d. h. ein „Rhythmus“[8]. „Der Ort des Gedichtes birgt als die Quelle der bewegenden

---

Bestimmung des „großen Stils“ als historische und politische Aufgabe ist damit nicht ohne Zusammenhang: „Der große Stil kann nur geschaffen werden durch die große Politik, und die große Politik hat ihr innerstes Willensgesetz im großen Stil“ (ebd., S. 161).

[5] M. Heidegger, „Die Sprache im Gedicht“, S. 33. Man könnte sagen, was Heidegger als eine metaphysisch-ästhetische Darstellung bezeichnen würde, dass diese Annäherung durch die Charakterisierung Trakls selbst gerechtfertigt wäre: „meine bildhafte Manier, die in vier Strophenzeilen vier einzelne Bildteile zu einem Eindruck zusammenschmiedet“ (*Dichtungen und Briefe I*, S. 478). Und doch würde dieser expressionistische Reihungsstil einer zweiten Schaffensphase (1909-1912) entsprechen, auf die eine spätere Phase (1912-1914) folgen würde, in der die „Hermetik“ und die „semantische Offenheit“ am stärksten ausgeprägt wären.

[6] Ebd.

[7] J. Derrida, *Geschlecht III*, S. 51.

[8] Wie Peter Trawny sagt: „Rhythmus ist Gestaltung von An- und Abwesenheit, von Laut und Stille. Heidegger hat sehr wenig über den Rhythmus gesagt. Doch einmal zitiert er den alten griechischen Lyriker Archilochos: *ginoske d'hoios rhysmos anthropous echei*. Eine der üblichen Übersetzungen lautet: ‚Erkenne des Lebens Auf und Ab, das uns beherrscht!‘. Heidegger übersetzt zunächst nicht, deutet lediglich das alte Wort Rhythmus. Er nennt es ‚das Wogenspiel‘ und das ‚schwingende Hoch und Nieder von Gewähr und Entzug, von Entzug in der Gewähr, von Gewähr im Entzug‘ […] Dann später, in einem kurzen Text über Rimbaud, übersetzt er: ‚lerne kennen aber, ein wiegeartetes Ver-Hältnis/(die) Menschen hält‘. Das ‚Wogenspiel‘ als ‚Ver-Hältnis‘ will sagen, dass es die Wahrheit, die

Woge das verhüllte Wesen dessen, was dem metaphysisch-ästhetischen Vorstellen zunächst als Rhythmus erscheinen kann.“[9] Der Rhythmus stellt somit den Zusammenhang zwischen dem Ungesprochenen des Gedichts als Quelle und dem dichtenden Sagen, das ihm entquillt, um zu ihm zurückzufließen, dar. Die Erörterung des Ortes, aus dem das Gedicht spricht, muss von dem ausgehen, was gesagt wird, d.h. von einer „Erläuterung“ vom Gesprochenen einzelner Dichtungen. Die Erläuterung muss nach Heidegger das „Lautere“ erscheinen lassen, welches das dichterisch Gesagte „durchglänzt“. Es handelt sich also um einen „Wechselbezug“ zwischen Erörterung und Erläuterung. Einerseits kann das dichtende Sagen ohne den „Ort“ als das Ungesprochene des Gedichts nicht stattfinden, andererseits kann der Ort, aus dem der Dichter spricht, nur durch die Erläuterung des dichtenden Sagens zum Erscheinen kommen. Dieser Wechselbezug benennt als „Rhythmus“ nicht nur den Rhythmus des Sagens des Dichters, sondern auch den seines „Lesens“. Als Bezug bezeichnet er eine „Zwiesprache“, in der kein Sagen ausgesprochen wird, das auf etwas verweist, sondern man tritt in einen Dialog mit dem Ungesprochenen ein, das dieses Sagen durchdringt. In diesem Sinne ist eine solche Zwiesprache ein „im Schweigen verharren“. Heidegger unterscheidet zwischen zwei Arten von Zwiesprache. Einerseits behauptet er, dass die eigentliche Zwiesprache mit dem einzelnen Gedicht eines Dichters das dichterische Gespräch zwischen Dichtern ist, was Heidegger jedoch nicht vertieft. Man könnte sich ein solches Gespräch vorstellen, sowohl als die Zwiesprache, die der Dichter selbst mit dem Ungesprochenen des Gedichts unterhält, also als das „Leben“ des Dichters[10], als auch als das, was man bei Trakl erkennen kann, wenn er z.B. in Anspielung auf Baudelaires „Blumen des Bösen“ von den „kranken Blumen des Schwermuts“ spricht. Andererseits ist aber auch ein Gespräch des Denkens mit dem Dichten für Heidegger möglich. Die Zwiesprache betrifft also eine doppelte Bedeutung. Sie charakterisiert zum einen Heideggers eigene Annäherung, den Wechselbezug von Erörterung und Erläuterung als Gespräch zwischen Denken und Dichten. Zum anderen soll

---

Unverborgenheit, ist, die den Menschen hält. Rhythmus als Mitte zwischen Gabe und Entzug, wohlgemerkt selbst dann als eine Offenheit, die nichts Dingliches an sich hat“ (*Heidegger-Fragmente*, S. 211-212).

[9] Heidegger, a.a.O., S. 34.

[10] Und in diesem Sinne wäre zusammen mit Nick Land zu fragen: „Was Trakl betrifft – der es versäumt hat, seine Wünsche nach den Gesetzen seiner Zivilisation zu organisieren, der keinen Job hatte, opiumabhängig wurde, in Alkoholismus verstrickt war, seine Psychose nicht überwinden konnte und an einer Kokain-Überdosis in einer Militärapotheke starb – was würden wir mit ihm machen, wenn wir sagen würden, dass er als Dichter ‚erfolgreich‘ war?“ („Narcissism and Dispersion in Heidegger’s 1953 Trakl Interpretation“ in *Fanged Noumena*, S. 82). Vgl. auch Trawny, *Heidegger-Fragmente*, S. 16-19.

dieses Gespräch das Wesen der „Sprache“ offenbaren, indem man in den Dialog, den der Denker in Bezug auf das Ungesprochene des Dichters unterhält, eintritt, „damit die Sterblichen wieder lernen, in der Sprache zu wohnen“[11]. Und dennoch, so Heidegger, besteht in dieser denkenden Zwiesprache zwischen Denken und Dichten die Gefahr, „das Sagen des Gedichtes eher zu stören, statt es aus seiner eigenen Ruhe singen zu lassen“[12]. Dieses „Singen“ besteht im „Hören“ der Dichtungen, das durch die denkende Erörterung nur „besinnlicher“ gemacht werden kann.

Zunächst einmal ist zu sagen, dass es, im Gegensatz zu der Gegenüberstellung, die Heidegger später in Bezug auf das „Geschlecht“ zwischen Zwietracht und Zwiesprache vorbringen wird, nicht gerechtfertigt ist, dass das, was dem Gespräch zwischen Denken und Dichten ursprünglicher bleibt, auch „Zwiesprache“ genannt wird. Das Verhältnis zwischen Trakl und Baudelaire oder Rimbaud weist, bevor es ein „Gespräch“ im Sinne Heideggers ist, genau auf die andere Bedeutung der „Spitze des Speers“ als „Stil“ hin, d. h. auf das, was sich in seinem „Kontakt“[13] überschreitet und verunreinigt, auf die „Zwietracht“, die in Heideggers Annäherung an Trakl zwischen dem „Sagen“ und dem „Handeln“ besteht. Zweitens offenbart die Irreduzibilität des „Singens“ im Gegensatz zur „denkenden Erörterung“ eine metaphysische Voraussetzung, denn, wie D.-F. Krell feststellt, „scheint Heidegger so zu tun, als würde er nicht wie wir alle Trakls Dichtungen lesen, sondern Trakls Singen hören, als hätte er einen unmittelbaren Zugang zu der Stimme des Dichters“[14]. Dieses Verschweigen des Schreibens wird besonders wichtig sein, wenn Heidegger den Vers „*ein* Geschlecht“ zur Sprache bringt als das „Einzige“ des Geschlechts, das die Zwietracht in einer ursprünglichen „Zwiefalt“ versammelt, und dennoch als Grund vorbringt, dass es „das einzige gesperrt geschriebene Wort“ im Gesamtwerk Trakls ist.[15] Wie hört man eine S p e r r u n g ?[16]

---

[11] Heidegger, a.a.O., S. 34.

[12] Ebd.

[13] Wie Ned Lukacher sagt: „Derrida benutzt Nietzsches Stilbegriff, um das Enteignis im Ereignis zu verorten. Wenn der Stil die Gesamtheit der eigenen Erfahrung definiert, wird die Erfahrung, durch den Stil herausgerissen und verwandelt zu werden, zur Erfahrung des Seins selbst. In einem Vorwort zu Heideggers Nietzsche zeigt Derrida auf, inwieweit Heideggers eigenes Denken von Nietzsches Stil aufgenommen und verwandelt wurde, auch wenn Heidegger versucht, sich von dem Nietzsche-Projekt zu distanzieren“ (*Primal Scenes*, S. 185).

[14] D. F. Krell, *Phantoms Of The Other. Four Generations of Derrida's Geschlecht*, S. 142.

[15] Heidegger, „Die Sprache im Gedicht“, S. 74.

[16] Wie Derrida feststellt, ist einerseits die Funktion, die Heidegger dem „Doppelpunkt“ zuschreibt und angeblich die Strophenzeile „*ein* Geschlecht“ einführt, problematisch, da es sich um einen ersten Doppelpunkt („O der Seele nächtlicher Flügelschlag:“) handelt, welcher der zitierten Strophenzeile um zwanzig Zeilen vorausgeht. Und Heidegger geht

Auf die Frage, von welchen gesprochenen Dichtungen auszugehen ist, erklärt Heidegger, dass jede der Dichtungen im „Einklang“ mit dem einzigen Grundton des Gedichts singt und daher sich mit einer Auswahl weniger Strophen, Verse und Sätze behelfen kann, was zwar „willkürlich“ erscheint, aber durch einen „Blicksprung“ an den Ort des Gedichts gebracht wird. Wie können wir das erklären, was Derrida zum Beispiel als ein „Rhythmuswechsel“ bezeichnet? Zunächst einmal: Wenn jede der Dichtungen das Ungesprochene des Gedichts durchscheinen lässt, dann beschäftigt sich Heidegger nicht mit ganzen Dichtungen, sondern mit Sätzen. Darüber hinaus werden die Momente, in denen Heidegger die „Zerstreuung“ des dichtenden Sagens wieder in das Ungesprochene des Gedichts bringen wird, eher darin bestehen, das Ungesprochene im Gesprochenen eines „Wortes“ durch seine Etymologie im Althochdeutschen zu entdecken. Obwohl Heidegger jede platonisch-christliche Interpretation von Trakls Dichtung in Frage stellen wird, könnte man sagen, dass Platon über Heidegger im *Kratylos* hinausgeht, indem er sich ironisch mit den „falschen Etymologien“ als Beweis dafür befasst, dass das Wesen des Dings von Natur aus im Wort liegt. So oder so muss Heidegger rechtfertigen, bzw. wir müssen untersuchen, inwiefern der „Sprung“ über den Wechselbezug zwischen Erörterung und Erläuterung hinaus operiert. Derrida nennt eine solche Prozedur „metonymische Transposition“. Nehmen wir z.B. den ersten „Sprung“. Heidegger beginnt mit der Erläuterung des Verses „Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden“. Könnte man das „Fremde“ zunächst platonisch verstehen, also aus einem Dualismus zwischen dem Überirdischen und dem Irdischen, wonach die Seele etwas Erdfremdes wäre, da ihr Wesen im Überirdischen läge, so kehrt Heidegger diese Bedeutung um, indem er auf die ursprüngliche Bedeutung von „fremd“ im althochdeutschen „*fram*“ anspielt, das heißt „anderswohin vorwärts, unterwegs nach..., dem Voraufbehaltenen entgegen“. Das „Fremde“ bezeichnet also nicht etwas vom Irdischen Getrenntes, sondern das, was das Irdische bewohnt, als das, was anderswohin vorwärts ist. Heidegger fragt nach dem, wozu das Fremde berufen ist, unterwegs zu sein. Um diese Frage zu beantworten, „springt“ er auf einen anderen Vers, in dem „die Drossel ein Fremdes in den Untergang rief“. Aus diesem „Sprung“ schließt er: „Die Seele ist in den Untergang gerufen.“[17] Die von Derrida

auch gar nicht auf die Zeile vor dem Doppelpunk ein („Aber strahlend heben die silbernen Lider die Liebenden:“). Es gäbe also eine „metonymische Transposition“ von „Flügelschlag“ zu „*ein* Geschlecht“ aus dem „Doppelpunkt“. Wenn andererseits das „*ein*“ des „*einen* Geschlechts“ schweigend den Grundton des Gedichts singen soll, kann diese „Prägung“ typographisch nicht das „Kursiv“ sein, sondern muss die „Sperrung“ sein (*Geschlecht III*, S. 145).

[17] Heidegger, „Die Sprache im Gedicht“, S. 38.

benannte „metonymische Transposition“ besteht darin, dass Heidegger, nachdem er im ersten Vers die Seele als das Fremde bezeichnet hat, nun rechtfertigt, dass Trakl, wenn er im zweiten Vers das Fremde erwähnt, von der Seele spricht. Derrida stellt fest: „Man kann nicht sagen, dass es falsch ist, aber nichts erklärt diese Ersetzung“ oder, besser gesagt, „es gibt dort eine Metonymie, die mittels der Erläuterung nicht erklärt werden kann.“[18] Wenn die „Seele“ nicht als das Überirdische, sondern als die „Prägung“ desjenigen, der „unterwegs“ lebt und in der „einfältigen Zwiefalt“ der Sprache wohnt, erläutert wird, kann Heidegger alle Bilder Trakls auf diese ursprüngliche Bedeutung zurückführen. Obwohl Heidegger die Zerstreuung des dichtenden Sagens im Ungesprochenen des Gedichts versammelt, indem er in jedem Wort das Ungesprochene, welches das Gesprochene durchleuchtet, durchscheinen lässt und dies als eine Versammlung aller zwieträchtigen Dualitäten (irdisch/überirdisch, Tag/Nacht, Mensch/Tier, Leben/Tod) in einem ursprünglichen Unterschied, so gerät diese „Versammlung“ in „Konflikt“ zur metonymischen Transposition. Wie Derrida in Bezug auf die Metonymie behauptet: „Gott ist der Name der absoluten Metonymie, das, was durch die Verschiebung von Namen benennt, die Ersetzung und das, was sich selbst im Namen dieser Ersetzung ersetzt.“[19] Es gäbe also etwas „Ungesprochenes“ im Sinne einer „Zerstreuung“ dessen, was sich selbst im Namen dieser Zerstreuung zerstreut, in der Annäherung, die das Gesprochene im Ungesprochenen versammeln will. Und dieses Ungesprochene wäre gerade dadurch „geprägt“, dass Heidegger sich diese „Zerstreuung“ aneignen will, indem er die ganze metonymische Verkettung auf den Sinn des „Fremden“ zurückführt. Wenn Heidegger, wie Derrida betont, sich mit dem Wort „fremd“ beschäftigt, um auf seine ursprüngliche Bedeutung im Althochdeutschen „*fram*“ zu verweisen, so hat diese Geste bei Heidegger den Charakter, die Sprache selbst auf das zurückzuführen, was bei ihr ungesprochen bleibt, d. h. das Wort „fremd“ zu etwas „Fremden“ zu machen. Zugleich aber transponiert diese Geste die Bedeutung des „Fremden“ als das „Ortsfremde“ und das „Ungewohnte“ (*extraneus*), in etwas, das sich im Deutschen selbst unter Ausschluss jeder „fremden“ Sprache abspielt und diese „Fremdheit“ zu einer „immanenten“ Fremdheit macht. Wie Derrida feststellt, kann man, wenn diese Transposition einmal vollzogen ist, „ein Ausländer oder ein Fremder von innen heraus sein“[20]. Wenn also das „Fremde“ nur durch „unsere Sprache“[21] unter Ausschluss

[18] Derrida, *Geschlecht III*, S. 65.
[19] Derrida, *Force de Loi*, S. 134.
[20] Derrida, *Geschlecht III*, S. 61.
[21] Interessant ist an dieser Stelle, wie David Farrell Krell erzählt, dass die Kinder der Familie Trakl, die in Salzburg aufgewachsen sind, untereinander fast ausschließlich

jeglichen „uneigentlichen“ Sinns des Fremden als das „Ortsfremde“ gedacht werden kann, zeigt dies die Aporie des Versuchs, die „Zwietracht“ des Geschlechts auf eine ursprüngliche „Zwiefalt“ zurückzuführen.

Nick Land weist auf die besondere Schwierigkeit hin, welche die Dichtung „Geistliche Dämmerung“ für diesen „Rhythmus“[22] darstellt, die in seiner Gesamtheit zitiert werden muss. Was diese Schwierigkeit als die Unmöglichkeit der Aneignung, d. h. als die Unmöglichkeit der „Zwiesprache“ zwischen Denken und Dichten darstellen wird, ist, wie wir hervorgehoben haben, der „Inzest“[23]. Heidegger zitiert diese Dichtung wegen des Titels, in dem die geistliche Dämmerung aus einer neuen „metonymischen Transposition“ den „Wohllaut seiner geistlichen Jahre“ benennt, die durch die Transposition des „Geistlichen“ des „Jahres“, welches auf das indogermanische „*ier*“, also auf das „Gehen“, zurückgeführt wird, zur „Dämmerung“ übergehen lässt. In Wirklichkeit ist es jedoch die Figur der „Schwester“, die sich als „mondene“ offenbaren wird, indem sie alle anderen Bilder „durchleuchtet“. Die Dichtung, wir können es „dissonant“ sagen, stellt eine Szene von Inzest im Wald unter dem Exzess von Drogen dar. Das „dunkle Wild“, das der Stille des Walds begegnet, nennt das „Jagdtier“, d. h. es benennt die Begegnung mit einem tierischen Instinkt, der vor dem Wollen nach Besitz des Anderen, im Ruf steht, sich mit dem Anderen ins Dämonische zu verlieren. Und doch handelt es sich nach Heidegger um das „blaue Wild“, welches im Gegenteil dazu die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier herstellt. Wir sollten uns zunächst mit Heideggers Annäherung an diese Dichtung befassen, bevor wir zur Figur des Inzests übergehen. Heidegger erörtert die Verse, in denen dieser Ruf zum Untergang die Figur des „nächtigen Weihers“ und des „Sternenhimmels“ annimmt. Im Einklang mit der Erläuterung der „Seele“

Französisch sprachen. Ihr Kindermädchen, Marie Boring, eine gebürtige Elsässerin, sprach mit ihnen nur auf Französisch, und dies wurde die Sprache ihrer Kindheit. Georg und Gretl sprachen nur ihre Eltern und die Bewohner auf Deutsch an (*Phantoms of the Other*, S. 149).

[22] Wie Nick Land behauptet, verwendet Heidegger zwar die Metapher des „Rhythmus“ als die wellenförmige Bewegung, die in ihrer permanenten Schwingung aus ihrer Quelle hervortritt und zu ihr zurückkehrt, „die im Heidegger’schen Text abwechselnden Spitzen und Tiefen folgen jedoch nicht der regelmäßigen Linie eines Oszilloskops; sie eröffnen einen eher zackigen und verwirrenden Weg. Während des Aufstiegs taucht ein unterscheidendes „Motiv“ auf, das kurzzeitig aus einem Strudel ineinander verschlungener Strömungen isoliert ist […]; jedes Motiv wird in einen schillernden Schaum zersplittert, wenn es an seinen Scheitelpunkt gezogen wird, und stürzt wieder in stürmische Tiefen“ („Narcissism and Dispersion“, S. 84).

[23] Wie Trakls Biographen vermuteten, habe er in den Jahren in Wien (1909-1910) eine inzestuöse Beziehung zu seiner Schwester Gretl gehabt. Gretl war eine vielversprechende Pianistin – bis Kokain und Opium, Drogen, in die sie von ihrem Bruder Georg initiiert wurde, ihre Karriere unterbrachen. Drei Jahre nach der Kokain-Überdosis ihres Bruders 1914 erschoss sie sich (vgl. David Farrell Krell, *Phantoms oft he Other*, S. 245-250).

als das „Fremde“ versteht Heidegger den Weiher als Spiegel, als das Spiegelbild des Subjekts, der nur die Figur der Nacht, der Abwesenheit aller Bestimmung, wiedergibt, aber nicht in Gegenüberstellung zum Tag, sondern als „die dämmernde Bläue der geistlichen Nacht“. Hier taucht die „mondene Stimme“ der Schwester auf, die Heidegger mit der Mondgöttin Selene assoziiert: „Rings um ihr Leuchten verblassen und erkühlen sogar, wie altgriechische Verse sagen, die Sterne“. Alles wird „monden““[24]. Obwohl Heidegger der Stimme der Schwester eine Metonymie des „Fremden“ zuschreibt, indem auch er als der „Mondene“ bezeichnet wird, impliziert die Erwähnung von „Selene“ das, was Nick Land eine „mythologische Aporie“ nennt[25].

Wie D.-F. Krell sagt, nennt Selene als Semele den „Mond“ als Dionysos’ Mutter. In Platons *Symposion* erzählt Aristophanes den Mythos vom Ursprung des Menschengeschlechts, das hier aus drei Geschlechtern bestand: männlich, weiblich und androgyn. Das dritte Geschlecht stammt vom Mond (*selene*) ab, der an beiden Geschlechtern teilhat. Von dieser ersten „Geschlechtslinie“ geht ein zweiter „Schlag“ aus, der sie in die zwieträchtige Dualität des „Geschlechtsunterschieds“ „verwest“[26]. Und doch, wie R. Graves sagt:

> Auch Dionysos als Weingott hatte nie einen Vater. Seine Geburt scheint die eines früheren Dionysos, des Pilzgottes zu sein, da die Griechen glaubten, dass Pilze durch Blitze hervorgebracht werden – und nicht wie andere Pflanzen aus Samen entstehen. Als die Tyrannen von Athen, Korinth und Sion den Dionysoskult in ihren Städten legalisierten, schränkten sie offenbar die Orgien ein, indem sie die Pilze durch Wein ersetzten; so wurde der Mythos von Dionysos als Pilzgott mit Dionysos als Weingott verbunden, der fortan als Sohn von Semele von Theben und Zeus, dem Gott des Blitzes, erschien.[27]

Aus diesen beiden Porträts der Selene wird deutlich, wie Heideggers Annäherung entgegen seiner Kritik an allen platonisch-christlichen Interpretationen von Trakls Gedicht einer Mythologie verpflichtet ist, welche die „Zwietracht“ des „Geschlechtsunterschieds“ auf eine ursprüngliche Geschlechtslinie des „Androgynen“ zurückzuführen sucht. Diese Mythologie des Androgynen offenbart sich jedoch als der Versuch,

---

[24] Heidegger, a.a.O., S. 44-45.
[25] Land, „Narcissism and Dispersion“, S. 97.
[26] D. F. Krell, *Intimations of Mortality, Time, Truth and Finitude in Heidegger’s Thinking of Being,* S. 171-172.
[27] R. Graves, *The White Goddess. A Historical Grammar of Poetic Myth*, S. 159 (zitiert von Nick Land in „Narcissism and Dispersion“, S. 97).

die Zerstreuung der Orgie religiöser Kulte unter dem Einfluss halluzinogener Pilze, welche die „Versammlung“ und den „Ort“ der Polis bedroht, politisch zu vereinnahmen. So ruft die „mondene Stimme“ der Schwester nicht dazu auf, „unterwegs nach“ zu sein, sondern zu einer „Mohntrunkenheit“, einem Rausch, der aus dem Nichts kommt und keine Bestimmung haben kann.

In diesem Sinne ruft das „Mondene“ daher, wie Nick Land feststellt, nicht zu einem „ursprünglichen Unterschied“ auf, bei dem die Dämmerung als das Ungesprochene der Gegenüberstellung zwischen Tag und Nacht gewährt wird, sondern zu einer „Sternenzerstreuung“. Wie Hegel in der Enzyklopädie sagt:

> Man kann die Sterne wegen ihrer Ruhe verehren; an Würde sind sie aber dem konkreten Individuellen nicht gleichzusetzen. Die Erfüllung des Raums schlägt in unendlich viele Materie aus; das ist aber nur das erste Ausschlagen, das den Anblick ergötzen kann. Dieser Licht-Ausschlag ist so wenig bewundernswürdig als einer am Menschen oder als die Menge von Fliegen.[28]

So ist vor der Versammlung des Sonnensystems, „das System realer Vernünftigkeit“, aus der alle Dialektik von Licht und Dunkelheit entstehen kann, das Ursprünglichste die „tote Repulsion“, d. h. die irrationale Zerstreuung der Sterne, die so abstoßend ist wie eine Hautkrankheit. Es ist diese „irrationale Faktizität der Zerstreuung“, die, so Nick Land, Hegel und damit auch Heidegger beleidigt.

Wenn es also einen performativen Charakter des Stils gibt, dann in dem Maße, in dem Heidegger sich von der „Zerstreuung“ von Trakls Gedicht „anstecken“ lässt und dies als der „Rest“ seiner Annäherung, als die „notwendige Unwillkürlichkeit“ seiner „metonymischen Transposition“, als das „Entschreiben“[29] des Sinnes durchscheint. Dieses „Entschreiben“ versucht zu übersetzen, was Nick Land durch den „Ausschlag“ zeigt.

---

[28] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Zweiter Teil Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*, Werke 9, S. 81 (zitiert von Nick Land in „Narcissism and Dispersion“, p. 108).

[29] Dieses Wort ist offensichtlich vom Begriff „*excription*“ bei Jean-Luc Nancy inspiriert, ohne sich jedoch direkt auf ihn zu beziehen. So stellt Nancy z. B. fest: „Der Sinn braucht eine Dicke, eine Dichte, eine Masse und damit eine Undurchsichtigkeit, eine Dunkelheit, durch die er sich als Sinn genau dort berühren lässt, wo er sich als Diskurs entfernt. Nun ist dieses ‚Dort‘ ein materieller Punkt, ein Punkt, der wiegt: das Fleisch einer Lippe, die Spitze einer Schreibfeder oder eines Stils, jedes Schreiben, soweit es den Rand und den Überlauf der Sprache nachzeichnet. Es ist der Punkt, an dem jede Schrift sich entschreibt und aus dem von ihr eingeschriebenen Sinn heraus abgelegt wird, an dem dieser Sinn das Einschreiben bilden soll. Und dieses Entschreiben ist die letzte Wahrheit des Einschreibens (*Le poids d’une pensée, l’approche*, S. 15).

„Ausschlag“ bedeutet zunächst ein „Hautausschlag“, aber wenn Heidegger die „zwieträchtige Dualität“ des Geschlechtsunterschieds auf die „ursprüngliche Zwiefalt“, die der „Schlag“ eines jeden „Geschlechts“ ausmacht, zurückzubringen versucht, dann kann der Ausschlag das „Entschreiben“, das jedem Einschreiben vorausgeht, ausdrücken. Wenn wir beispielsweise die erste erwähnte metonymische Transposition betrachten, aus der Heidegger schließt, dass es die Seele ist, die zum Untergang aufgerufen ist, dann könnten wir uns fragen, warum nicht die umgekehrte Transposition betrieben werden kann und daraus schließen, dass die „Drossel“ der Fremde ist. Diese Tierlichkeit kann nicht zu einer Tierart reduziert werden, die den Untergang des „vernünftigen Tiers“ ankündigt und jede „Bestialität“ ablehnt. Wenn (auf eine Dichtung Hölderlins zurückgreifend) Heidegger behaupten kann, wie Derrida feststellt, dass der Mensch ein „deutungsloses Zeichen“ ist, dann deshalb, weil der Mensch mit der Darstellungsstruktur des „Zeichens“ bricht, um sein Entsprechen mit dem Zusprechen der Sprache als „Zug des Entziehens“ zu offenbaren. Gleichzeitig muss er jedoch vom Tier unterschieden werden: „Wenn wir in den Zug des Entziehens gelangen, sind wir – nur ganz anders als die Zugvögel – auf dem Zug zu dem, was uns anzieht, indem es sich entzieht.“[30] Der Mensch befindet sich also in diesem „unterwegs nach“ des „Zuges“, sein „unterwegs nach“ muss aber von jenem der „Zugvögel“ unterschieden werden. Und doch wird, wie Nick Land betont, bei Trakl das „Zeichen“ immer mit einer „Zerstreuung des Sinns“ in Zusammenhang gebracht. So singt Trakl z.B.: „Oh, ihr Zeichen und Sterne“ oder „Das letzte Gold verfallener Sterne“. „Sterne“, so Nick Land, sind „die Zeichen einer ursprünglichen Sternenzerstreuung“: *sternere* bedeutet auf Lateinisch „zerstreuen“[31]. Diese „Zerstreuung“ wird auch mit dem „Vogelflug“ in Trakls Dichtung in Verbindung gebracht: „Schwalben irre Zeichen ziehn“, „dunkle Deutung des Vogelflugs“, „der Vogelflug tönt von alten Sagen“. Wie Nick Land sagt: „Wo immer es sprunghafte Zerstreuung und Bewegung in einem unbestimmten Raum gibt, nimmt Trakl die Entstehung von Sinn und die Frage des Lesens vorweg.“[32]

„GESCHLECHT“: ANDROGYNIE UND INZEST

In einem Seminar von 1928 nähert sich Heidegger dem „Geschlecht“ im Sinne einer doppelten „Zerstreuung“ an: einerseits einer „faktischen

[30] M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, HGA 9, S. 11; vgl. auch Derrida, „La main de Heidegger (*Geschlecht II*) (1984-1985)“ in *Psyché. Inventions de l'autre*, S. 421.
[31] N. Land, a.a.O., S. 109.
[32] Ebd., S. 107.

Zerstreuung“, die einen „Geschlechtsunterschied“ im Sinne einer „sexuellen Dualität“ zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen begründe. Es handele sich dabei um einen biologischen und uneigentlichen Unterschied, der Heidegger dazu veranlasst, die „Geschlechtslosigkeit“ des Daseins zu bestätigen. Andererseits würde eine solche „Neutralität“, nicht als bloße „Negation“, sondern als eine Art Irreduzibilität vor der ontischen sexuellen Differenzierung, die Möglichkeit eröffnen, eine „transzendentale Zerstreuung“ im positiven Sinne zu erwägen. So führt Heidegger aus: „Das Dasein überhaupt birgt die innere Möglichkeit für die faktische Zerstreuung in die Leiblichkeit und damit in die Geschlechtlichkeit. […] Das Dasein ist als faktisches je unter anderem in einen Leib zersplittert und ineins damit unter anderem je in eine bestimmte Geschlechtlichkeit zwiespältig.“[33] Diese dem Dasein als „verleiblicht“ und „geschlechtlich“ innewohnenden Konzepte von „Zerstreuung“ und „Zersplitterung“ lassen sich nicht in den Charakter des Vorhandenseins einordnen, sondern müssen als existenziale Möglichkeiten verstanden werden. Und doch entsprechen sie einem abgeleiteten und uneigentlichen Verständnis der Existenz, das auf die ursprünglichere Struktur des Daseins zurückgeführt werden muss. Zum Wesen des Daseins gehört nach seinem metaphysischen neutralen Begriff eine ursprüngliche „Streuung“, die die Voraussetzung für die Möglichkeit seiner faktischen Zerstreuung ist. Und diese „ursprüngliche Streuung“ als „transzendentale Zerstreuung“ gründet in einem ursprünglichen Charakter des Daseins: der Geworfenheit.[34] In diesem Sinne werden Leib und Geschlecht des Daseins jedoch nur als eine formale „Vervielfältigung“ verstanden, um sie der Geworfenheit zuzuordnen. Sicherlich basiert die „transzendentale Zerstreuung“ des Daseins auf seinem Charakter des „Mitseins“, aber dieses Mitsein entsteht nicht aus einem faktischen Miteinanderleben:

> Dieses Mitsein mit... entsteht nicht aufgrund eines faktischen Zusammendaseins, es erklärt sich nicht nur auf dem Grunde eines vermeintlich ursprünglicheren gattungshaften Seins der geschlechtlich gespaltenen leiblichen Wesen, sondern dieses gattungshafte Zusammenstreben und die gattungshafte Einigung hat zur metaphysischen Voraussetzung die Zerstreuung des Daseins als solchen, d.h. das Mitsein überhaupt. Aber nie und nimmer lässt sich dieser metaphysische Grundcharakter des Daseins aus der gattungshaften Organisation, aus dem Miteinanderleben herleiten.[35]

---

[33] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, S. 173.
[34] Ebd., S. 174; vgl. Didier Franck, *Heidegger et le problème de l’espace*, S. 36.
[35] Heidegger, a.a.O., S. 174-175.

Und doch stellt Derrida abschließend fest:

> Wir haben darauf hingewiesen, dass das Seminar nicht die Geschlechtlichkeit selbst neutralisiert hat, sondern den „bloßen" Schlag des Geschlechtsunterschieds, der einem der beiden Geschlechter angehört. Wenn wir also zur Zerstreuung und Vervielfältigung zurückkehren, können wir dann nicht anfangen, an einen Geschlechtsunterschied (ohne Negativität, sagen wir mal) zu denken, der nicht durch die Zwei geteilt würde?[36]

Im Falle von Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht wird Heidegger das „Geschlecht" nicht mehr auf die Ebene der bloßen „faktischen Zerstreuung" verweisen, sondern eine innere Zwietracht in diesem Begriff erkennen, die auf seiner Polysemie – wir könnten sagen, auf seiner „semantischen Zerstreuung" – basiert, nämlich in der gleichzeitigen Bedeutung von „Abstammung" und „sexuellem Unterschied". An zwei Stellen, im ersten und dritten Teil, beschäftigt sich Heidegger mit dem Begriff Geschlecht, um dessen Polysemie hervorzuheben, die jedoch zu einer „Einheit" zusammengeführt werden muss. Nachdem Heidegger die Figur des „Inzests" in der Dichtung „Geistliche Dämmerung" zum Schweigen gebracht und die Figur der „Schwester" durch das „Mondene" metonymisch auf die des „Fremden" transponiert hat, nimmt er die Figur des „unterwegs nach" als Untergang, als das „Entgleiten" in die Dämmerung wieder auf, um durch die „Sommersneige" des Herbstes auf die Dichtung „Herbstseele" zu springen. In diesem Zusammenhang beschäftigt sich Heidegger zunächst mit dem „Geschlecht". So sagt er:

> Die Wanderer, die dem Fremdling folgen, sehen sich alsbald geschieden „von Lieben", die für sie „Andere" sind. Die Anderen – das ist der Schlag der verwesten Gestalt des Menschen. Unsere Sprache nennt das aus einem Schlag geprägte und in diesen Schlag verschlagene Menschenwesen das „Geschlecht". Das Wort bedeutet sowohl das Menschengeschlecht im Sinne der Menschheit, als auch die Geschlechter im Sinne der Stämme, Sippen und Familien, dies alles wiederum geprägt in das Zwiefache der Geschlechter. Das Geschlecht der „verwesten Gestalt" des Menschen nennt der Dichter das „verwesende" Geschlecht (186). Es ist aus der Art seines Wesens herausgesetzt und darum das „entsetzte" (162) Geschlecht.[37]

---

[36] J. Derrida, „*Geschlecht*: différence sexuelle, différence ontologique (1983)" en *Psyché. Inventions de l'autre*, S. 414.
[37] M. Heidegger, „Die Sprache im Gedicht", S. 45-46.

Die „Seele“ als das „Fremde“, also als „unterwegs nach“, benennt den Schlag des Geschlechts als geschichtliche Bestimmung des Menschen, die in ihrem „Untergang“ auch von den „Lieben“, von den „Anderen“, also von denen, die von der „verwesten“ und „uneigentlichen“ Gestalt getrennt werden müssen. Was lässt sich jedoch über den zweiten „Schlag“ sagen, der zu jedem Geschlecht gehört, nämlich das „Zweifache der Geschlechter“? Heidegger fährt fort:

> Womit ist dieses Geschlecht geschlagen, d. h. verflucht? Fluch heißt griechisch *plege*, unser Wort „Schlag“. Der Fluch des verwesenden Geschlechtes besteht darin, dass dieses alte Geschlecht in die Zwietracht der Geschlechter auseinandergeschlagen ist. Aus ihr trachtet jedes der Geschlechter in den losgelassenen Aufruhr der je vereinzelten und bloßen Wildheit des Wildes. Nicht das Zwiefache als solches, sondern die Zwietracht ist der Fluch. Sie trägt aus dem Aufruhr der blinden Wildheit das Geschlecht in die Entzweiung und verschlägt es so in die losgelassene Vereinzelung. Also entzweit und zerschlagen vermag das „verfallene Geschlecht“ von sich aus nicht mehr in den rechten Schlag zu finden. Den rechten Schlag aber hat es nur mit jenem Geschlecht, dessen Zwiefaches aus der Zwietracht weg in die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt vorauswandert, d. h. ein „Fremdes“ ist und dabei dem Fremdling folgt.[38]

Auch im dritten Teil greift Heidegger dieselben Strophenzeilen aus „Herbstseele“ auf, um zum „Geschlecht“ zurückzukehren. Nachdem er die „Abgeschiedenheit“ als den „Ort“ von Trakls Gedicht mit der Bestimmung des „Untergangs“, des „Fremden“ als das „Land des Abends“ und letzteres mit dem „Abendland“, „älter, nämlich früher und darum versprechender als das platonisch-christliche und gar als das europäisch vorgestellte“[39], verbunden hat, verwendet er eine Strophenzeile, die zu dem Schluss kommt: „*ein* Geschlecht“. Hinsichtlich der „Typographie“ hebt Heidegger die Sperrung des Wortes „e i n“ hervor, welche im Gesamtwerk Trakls einzigartig ist. Schlag, der das Geschlecht schlägt und der in diesem „Wechselbezug“, so Heidegger, „[den Grundton], aus dem das Gedicht dieses Dichters das Geheimnis schweigt [, birgt]“[40]. Im Einklang mit dem, was Heidegger im Seminar von 1928 über die „faktische Zerstreuung“ des „Geschlechtsunterschieds“ sagte, bezieht sich diese Einheit weder auf die „Eingeschlechtlichkeit“ noch auf die „Gleichgeschlechtlichkeit“. So benennt die „Einheit” des *einen* Geschlechts das geschichtliche Geschlecht

[38] Ebd., S. 46.
[39] Ebd., S. 73.
[40] Ebd., S. 74.

des Abendlandes als das Schicksal seines Schlags, scheidet es von dem verwesten Geschlecht ab und bewahrt es in seinem vorbehaltenen Wesen.

Erstens unterscheidet Heidegger entsprechend der Unterscheidung zwischen einer ontischen und einer ontologischen Zerstreuung des Seminars von 1928 zwischen zwei „Schlägen". Zum einen bezieht sich Heidegger auf „das verfluchte Geschlecht", das er aus dem griechischen *plege* versteht, was „Schlag", aber auch „Fluch" bedeutet. Und doch deutet *plege*, wie Nick Land betont, auch auf die „Pest", die bei Trakl als „Plage" ein wiederkehrendes Thema ist.[41] Obwohl Heidegger nicht auf die „Plage" hinweist, die in Richtung einer ontologischen Zerstreuung deutet, und sich darauf beschränkt, eine ontische Zerstreuung zu erkennen, die auf die „Sanftmut" der „einfältigen Zwiefalt" vom „eigentlichen" Geschlecht zurückgeführt werden soll, fest D.-F. Krell fest: „Wenn der Fluch im Wort ‚Schlag' selbst, im Stammwort des Geschlechts, eingeschrieben ist, ist dann nicht schon der erste Schlag ein ‚Fluch' und eine ‚Plage?[42] Im Einklang mit dem „Ausschlag" der Bilder des „Sternenhimmels" und des „Vogelfluges" nähert sich Nick Land dem „Pest"-Charakter des Schlags mittels des Bildes „Aussatz" als „Ansteckung" und „Ausgrenzung" Trakl an. Nick Land weist darauf hin, dass die „Zwietracht" bei Trakl nie als eine „ontische Differenz", als formale Unterscheidung oder negatives Verhältnis operiert, sondern eine „Posivität" als eine sich ausbreitende und verschiebende Zerstreuung in sich trägt. Und genau das ist die Bedeutung des „Stils" nicht als die „Zwiesprache" von Denken und Dichten, sondern als „Zwietracht", die sich in der Annäherung Heideggers an Trakls Gedicht als „metonymische Transposition" entschreibt. In diesem Sinne spricht Trakl von „Mauern voll Aussatz" im „Mitvollzug" mit Rimbaud, der sich „auf zerbrochenen Töpfen und Nesseln sitzend, aussätzig, am Fuße einer von der Sonne angefressenen Mauer" widerfindet.[43] „Aussatz" kommt von dem althochdeutschen Wort „*uzsazeo*", also jemand, der „ausgesetzt" wurde, in dem Sinne, dass der Aussätzige aus der Gesellschaft ausgestoßen wird. Dieser „Aussatz" drückt das „Heraussetzen" und das „Entsetzen" des

[41] N. Land, „Narcissism and Dispersion", S. 114. Wie wir in Bezug auf das Verschweigen der Polysemie des „Fremden" gesehen haben, privilegiert Heidegger in seiner etymologischen Zurückführung auf das Althochdeutsche die Bedeutung des Wortes „*fram*" als „unterwegs nach", aber er erwähnt nicht seine lateinische „Sedimentierung" als „*extraneus*", was auf eine „Fremdheit" verweist, die keine „immanente Alterität" ist, d. h. auf eine „Abgeschiedenheit", die nicht „Zurückhaltung", sondern „Ausschluss" ist. In diesem Sinne kritisiert Derrida die Übersetzung von „Plage" für das Wort „Fluch", indem sie die „christliche" Resonanz des „Fluchs" zum Schweigen bringt (vgl. Geschlecht III, S. 73). Es ist jedoch zu beachten, dass bei der Ablehnung des „Pest"-Charakters auch ein Verschweigen der lateinischen Sedimentierung des griechischen *plege* vorliegt.

[42] D.-F. Krell, *Phantoms of the Other*, S. 165.

[43] Vgl. N. Land, a.a.O., S. 117.

„verwesten Geschlechts“ aus, die „Sternenzerstreuung“, die nicht würdiger als ein „Ausschlag“ ist, wie Hegel behauptet, und die Heidegger in einer „immanenten Fremdheit“ im Sinne der „Abgeschiedenheit“ als Ruf des Fremden einschreiben will. Wie D.-F. Krell sagt: „Heidegger kann sich Trakls intime Zugehörigkeit zu dem verfluchten Geschlecht nicht vorstellen, er kann sich Trakls Bejahung und Treue zum verwesten Geschlecht nicht vorstellen. Und doch verkündet Trakls Gedicht überall die Zugehörigkeit des Dichters und die Bejahung zu diesem unglücklichen Haus, das das einzige Haus ist, das es je gab.“[44] In dieser Hinsicht ist es angebracht, an die Erfahrungen des Ersten Weltkriegs sowohl von Trakl als auch von Heidegger zu erinnern, die, obwohl sie nur zwei Jahre auseinander geboren sind, in keiner Weise vergleichbar erscheinen. Trakl dient zu Beginn des Krieges als Krankenpfleger und findet sich ohne Ärzte und Morphin zur Versorgung der verwundeten Soldaten wieder, er erleidet einen Nervenzusammenbruch und wird in die Psychiatrie eingesperrt. Tage später bringt er sich mit einer Kokainüberdosis um.[45] Heidegger hingegen leistet bekanntlich aus gesundheitlichen Gründen einen begrenzten Wehrdienst, während dessen er in der Postzensurabteilung und als Meteorologe arbeitet. Und doch sagt Heidegger über die posthume Dichtung „Grodek“, die auf dem Schlachtfeld entstanden ist und den Schrecken des Krieges ausdrückt, dass, wenn Trakl singt: „Die heiße Flamme des Geistes nährt heute ein gewaltiger Schmerz, die ungebornen Enkel“, dies keine Trauer über die ungeborenen Kinder der im Kampf gefallenen Söhne ausdrücke, da es sich um das verfluchte Geschlecht handelt, sondern es handele sich um eine „stolzere Trauer“, die flammend die Ruhe des Ungeborenen, d. h. der Abgeschiedenheit in der kommenden Morgendämmerung, anschaut.[46]

Zweitens gibt es bei Heidegger eine Wiederholung der platonischen „Mythologie des Androgynen“ von Aristophanes im *Symposion*, indem die „sänftige Zwiefalt“ der Verwesung im Sinne der Zerstreuung des Geschlechtsunterschiedes vorausgeht. Obwohl Heidegger sagt, dass die „sänftige Zwiefalt“ des Geschlechts älter als jeder Platonismus und das Christentum ist, geht es um dieselbe Figur des Androgynen, die in Kierkegaards Begriff der „Angst“ zu finden ist. Es ist die „süße Beängstigung“ von Adam und Eva vor dem „Sprung in die Sünde“, der den Geschlechtsunterschied und die metaphysische Differenz zwischen Körper und Geist begründet. In diesem Sinne beschäftigt sich Heidegger mit der Gestalt des „in die Frühe hinweggestorbenen Knaben“ Elis, die, wie im Fall der „mondenen Stimme“ der Schwester, auch auf die Figur des Androgynen

[44] D.-F. Krell, a.a.O., S. 231.
[45] D.-F. Krell, *Intimations of Mortality*, S. 167.
[46] M. Heidegger, a.a.O., S. 61-62.

reduziert wird. Laut Žižek steht die Figur von Elis für „das sanftmütige Geschlecht, die harmonische Dualität der Geschlechter und nicht für ihre Zwietracht.“[47] Tatsächlich sagt Heidegger: „In der Gestalt des Knaben Elis beruht das Knabenhafte nicht in einem Gegensatz zum Mädchenhaften. Das Knabenhafte ist die Erscheinung der stilleren Kindheit. Diese birgt und spart in sich die sanfte Zwiefalt der Geschlechter, des Jünglings sowohl wie der ‚goldenen Gestalt der Jünglingin' (179)“[48]. Allerdings kritisiert Žižek: „Was Heideggers Lesart nicht berücksichtigt, ist, dass gerade der Gegensatz zwischen dem asexuellen Knaben und dem zwieträchtigen Geschlecht in der Beziehung zwischen einem Knaben und einer Frau wiederum sexualisiert wird. Das zwieträchtige Geschlecht ist nicht neutral, sondern weiblich, und Elis' scheinbare Geschlechtslosigkeit macht ihn zu einem Jüngling.“[49] Somit würde der Geschlechtsunterschied nicht die sexuelle Dualität zwischen dem Männlichen und dem Weiblichen des Menschengeschlechts bezeichnet, sondern den Unterschied zwischen dem Asexuellen und dem Sexuellen. Wie D.-F. Krell feststellt, kann man nach Heideggers Lesart „zum Bruder seiner Schwester“ nur durch das Gespräch mit dem Fremden werden, in dem man „zum Bruder des Fremdlings“ wird.[50] Es ist also klar, dass der „Fremde“ nicht zunächst die „Schwester“ sein kann. Sie kann ihre Gestalt nur aus einer metonymischen Transposition des „Bruders“ durch den „Fremdling“ gewinnen: „sie wäre zu fremd.“[51] Und doch ist es die mondene Stimme der Schwester, die das gesamte Gedicht Trakls durchzieht. Wie Derrida hinzufügt, verleiht der Versuch, die mondene Stimme der Schwester unter der Gestalt des Untergangs des Fremden als die Abgeschiedenheit der „sänftigen Zwiefalt“ zu verstehen, dem „Bruder“ den Charakter einer „Versammlung“. Damit wären nicht nur alle Familienmitglieder (Vater, Mutter, Kinder oder Schwester) „Brüder“, sondern auch diejenigen, die nicht zur Familie, zum Stamm oder zur Sippe im ontischen Sinne gehören. So fragt sich Derrida: „Würde der Bruder so den Bruch mit der Familienstruktur prägen, den Bruch oder die Überwindung oder die Emanzipation, und der Freund dem Bruder folgen?“[52] Obwohl diese Annäherung einen „Kosmopolitismus“ in Heideggers Lesart darstellen würde, indem er im Grunde eine Idee der „Menschlichkeit“ als der „Brüderlichkeit“ vor jeder geschlechtlichen Prägung, in der das Verhältnis zum Anderen keine sexuelle Bestimmung berücksichtigt, verteidigen würde, wird dadurch zugleich ein männliches

[47] S. Žižek, *The Parallax View*, S. 71.
[48] M. Heidegger, a.a.O., S. 51.
[49] S. Žižek, a.a.O., S. 72.
[50] M. Heidegger, a.a.O., S. 66.
[51] D.-F. Krell, *Phantoms of the Other*, S. 236.
[52] J. Derrida, *Geschlecht III*, S. 176.

Geschlecht als neutrale Ursprünglichkeit vor jeder geschlechtlichen Prägung dargestellt.[53] Dies bedeutet, dass die Figur der mondenen Stimme der Schwester bei Trakl keine „sänftige Zwiefalt" darstellt, sondern sich nur mittels der Figur des „Inzests" als das „Böse", eben als die „Pest" im Sinne dessen, was zu einer bestimmungslosen Zerstreuung aufruft, erklären lässt. Diese „Ansteckung" wird deutlich, wenn Heidegger in einer neuen metonymischen Transposition den „Fremden" als „Geist" bezeichnet. Der „Geist" erscheint bei Trakl, bekräftigt Heidegger, als „das Flammende", also nicht als das Überirdische, sondern als „Flamme, die entflammt, aufjagt, entsetzt, außer Fassung bringt."[54] Es ist das „Flammen" als das „Außer-sich", das lichtet und erglänzen lässt, aber auch als das, was weiterfressen und alles in das Weiße der Asche verzehren kann; denn *gheis* besagt in seiner „ursprünglichen Bedeutung": aufgebracht, entsetzt, außer sich sein.[55] So betont Heidegger, dass der „Geist" in seinem Wesen eine doppelte Möglichkeit des Sanften und des Zerstörerischen enthält, zum einen ein Außer-sich des Flammenden, das keineswegs niederschlägt, sondern in der Ruhe des Freundlichen versammelt und zum anderen ein Zügelloses, das sich im eigenen Aufruhr verzehrt und das Bösartige betreibt. Heidegger bekräftigt, was die schwerwiegendste Folge dieses „Aufruhrs" wäre: „Das Versammelnde stillt als der Geist des Sanften zugleich den Geist des Bösen. Dessen Aufruhr steigt dort in seine äußerste Bösartigkeit, wo er gar aus der Zwietracht der Geschlechter noch ausbricht und in das Geschwisterliche einbricht."[56] Genau in diesem Sinne zitiert Nick Land die vielleicht dunkelste Dichtung Trakls „Traum und Umnachtung", in der die Figur der Schwester in derselben Zerstreuung des „mondenen Weihers" als eines zerbrochenen Spiegels erscheint, und die der Schlag des verwesten Geschlecht prägt: „Purpurne Wolke umwölkte sein Haupt, dass er schweigend über sein eigenes Blut und Bildnis herfiel, ein mondenes Antlitz; steinern ins Leere hinsank, da in zerbrochenem Spiegel, ein sterbender Jüngling, die Schwester erschien; die Nacht das verfluchte Geschlecht verschlang". Die Figur der Schwester bricht die Familienstruktur auf und öffnet demgegenüber die entfremdete Nacht. Der „zerbrochene Spiegel" kann nicht als der „nächtliche Weiher" interpretiert werden, in dem mir der Akt der Reflexion die Gestalt der Nacht, die Abwesenheit jeglicher Bestimmung zurückgibt, in dem ich die „Schwester"

[53] J. Derrida, „Choréographies", in *Points de suspension*, S. 109.
[54] M. Heidegger, a.a.O., S. 56.
[55] Ebd.
[56] Ebd., S. 63. David Farrell Krell fragt: „Weist Heidegger hier, ohne darauf hinzuweisen, auf die Beziehung zwischen Georg und Gretl Trakl hin? Stellt dieses Hinweisen ohne hinzuweisen ein nie in Frage gestelltes Motiv im Heidegger'schen Denken dar?", *Phantoms of the Other*, S. 164.

als eine „immanente Fremdheit“ erleben kann. Der „zerbrochene Spiegel“ bringt vielmehr die „Schwester“ in Verbindung mit dem Ruf nach einer „Sternenzerstreuung“[57].

Vom Standpunkt der Psychoanalyse aus könnte man den Rückgriff auf die „Versammlung“ kritisieren, indem sie das „verweste Geschlecht“ und den „Schlag“ des Geschlechtsunterschiedes auf eine „einfältige Zwiefalt“ zurückführen muss, in der es weder „Geschlechtslosigkeit“ noch „Eingeschlechtlichkeit“ gibt. Diese Kritik ist jedoch nicht auf einen versteckten „Phallozentrismus“ in Bezug auf die „Spitze des Speers“ gerichtet, sondern darauf, dass diese angebliche „Androgynität“, die im Knabenhaften verkörpert wird, das gleichzeitig das des Jünglings und der Jünglingin ist, das weibliche Prinzip im Sinne des „Inzests“ verbirgt. Das Androgyne löscht nicht den Geschlechtsunterschied aus, sondern weist auf eine „Endogamie“ hin, die nur durch eine „Verwesung“ der Familienstiftung, der sexuellen Dualität von Männlichem und Weiblichem, durchscheinen kann. Was bei Trakl gezeigt wird, ist nicht die Verdammung eines verwesten Geschlechts aufgrund der Zwietracht des Geschlechtsunterschiedes, sondern vielmehr, dass jede Versammlung, auch wenn es um die Versammlung des Gesprochenen im Ungesprochenen des Gedichts geht, ein Wollen zur Aneignung mit sich bringt, das nur als eine Verdammung erscheinen kann. Das Geschlecht der Buendía, „zu hundert Jahren Einsamkeit verdammt“, und „ohne eine zweite Chance auf Erden“, ist aus seinem „inzestuösen“ Ursprung mit dem „Schweineschwanz“ als Vorzeichnung des Bösen, seiner „Verwesung“ verschlagen worden. Heidegger beachtet nicht den „Schweineschwanz“, der jedes Geschlecht verschlägt.

Die phänomenologische Zweideutigkeit des Eros scheint durch Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht in ihrem doppelten architektonischen Aspekt durch. Einerseits wird eine Kritik des Geschlechts zum Ausdruck gebracht, in diesem Fall im Sinne des Geschlechtsunterschiedes als einer ontischen Zerstreuung oder als einer zwieträchtigen Dualität des verwesten Geschlechts, die auf eine ontologische Zerstreuung zurückgeführt werden soll. Diese ontologische Zerstreuung, obwohl sie weder Geschlechtslosigkeit noch Eingeschlechtlichkeit bedeutet, führt zu einer Androgynität, welche die Figur des Inzests als das inzüchtige Begehren und zugleich die Verwesung, die beide jedem Geschlecht innewohnen, zum Schweigen bringt. Andererseits scheint diese Zweideutigkeit performativ durch den „Stil“, d. h. durch die „Faktizität des Schreibens“ hindurch. Wenn die Zurückführung des Geschlechts auf die Sanftmut der einfältigen Zwiefalt

[57] Vgl. N. Land, a.a.O., S. 100-102.

analog zum Wechselbezug zwischen Denken und Dichten als der Erörterung des Ungesprochenen des Gedichts durch die Erläuterung des dichtenden Sagens ist, bleibt ein „Rest“ dieses Bezugs, der nicht „wechselseitig“ ist. Die Zerstreuung des Gedichts lässt sich nicht auf die Versammlung des Rhythmus zwischen dem Ungesprochenen und dem Gesprochenen reduzieren, sondern sie „verunreinigt“ Heideggers Annäherung durch das „Entschreiben“ seiner „metonymischen Transposition“.

Dekonstruktion als wiederholendes Durchkreuzen und das Erscheinen: Zu Derridas Heidegger-Lektüre im Jahr1964/65

BENJAMIN SCHUPPERT

Man liest in dem 1990 anlässlich der Veröffentlichung von Derridas Masterarbeit *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* geschriebenen Vorwort über die 36 Jahre zuvor in Husserls Phänomenologie entdeckte „ursprüngliche Komplikation des Ursprungs": Diese „anfängliche Ansteckung des Einfachen", die „ursprüngliche Abweichung, die keine Analyse *aufzeigen*, in ihrem Phänomen *vergegenwärtigen* oder auf eine unmittelbare Punktualität, auf die Selbstidentität eines Elements reduzieren kann", habe von dort an „nicht aufgehört, das zu leiten", was er „aufzuzeigen versucht" hat.[1] Wenn man das liest, könnte man zu der Vermutung verleitet werden, dass zwar der Gedanke der *différance* und der *Dekonstruktion* und überhaupt all jener für die Dekonstruktion so charakteristischen ‚Begriffe' wie *Spur*, *Supplement*, *Pharmakon* etc. in diesem frühen Texten schon da ist, Derrida aber den Gedanken noch nicht so „literarisch" verpackt, wie er das in seinen späteren Arbeiten tun wird.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass Derrida in dem 1964/65 unter dem Titel *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* gehaltenen *Cours* durch eine intensive Lektüre Heideggers eine Möglichkeit artikuliert, das, was er in der frühen Masterarbeit letztlich noch begrifflich mit „Dialektik" und ‚Phänomenologie' festlegte, so zur Sprache zu bringen, dass sich dabei zugleich in äußerster Konsequenz zeigt, dass der Gedanke der „ursprünglichen" Nicht-Ursprünglichkeit seiner Darstellung nicht gegenübersteht, sondern diese Darstellung notwendig zu ihm gehört.[2]

Die Dekonstruktion, die in dem frühen *Cours* das erste Mal in Derridas Werk begrifflich erscheint, kann, so die These, als Möglichkeit verstanden

[1] Jacques Derrida: *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie*, aus dem Französischen übersetzt von Johannes Kleinbeck, Zürich/Berlin, 2013, S. 9.
[2] Jacques Derrida: *Heidegger: la question de l'être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013.

werden, dieser Komplikation Rechnung zu tragen. Wie deutlich werden soll, artikuliert die Dekonstruktion das Verhältnis von Erscheinen und Verschwinden in einer Weise, die dieses gerade nicht mehr als etwas setzt, das selbst in irgendeiner Weise erscheinen oder benannt werden könnte. Vielmehr lässt sie dieses als etwas offenbar werden, das nur in der *skripturalen* Geste der Wiederholung *und* gleichzeitigen Durchkreuzung dessen, was man *schon* vorfindet, was *schon* erscheint, gegeben ist. Die Dekonstruktion ist nicht unabhängig von der dekonstruktiven Lektüre irgendwo „da", daher kann sie letztlich auch nicht als etwas verstanden werden, das in einer Wesensbeschreibung unabhängig von ihrem jeweiligen Vollzug zugänglich wäre.

Die folgende Analyse wird sich auf Derridas Interpretation der kreuzweisen Durchstreichung des Seins konzentrieren, auf die seine frühe Lektüre Heideggers gleichsam wie auf ein Zentrum zuläuft und von dem her sich die Bewegung von Heideggers Philosophie im Ganzen fassen lässt. Erst in der kreuzweisen Durchstreichung des Seins, die man in Heideggers *Zur Seinsfrage* findet, lässt sich gemäß Derrida mit Heidegger die *Metaphorizität* ablesen, die „ursprüngliche" Ursprungslosigkeit, der notwendige Entzug des Seins, der zu einer Komplikation von Erscheinen und Verschwinden, von phänomenaler Wahrheit und Schein führt. Das „Ursprüngliche", das Sein des Seienden bzw. die Phänomenalität der Phänomene kann nicht nur nicht *direkt* gesagt oder *direkt* zur Gegebenheit gebracht werden, sondern ist „selbst" zugleich nichts als diese *Unmöglichkeit*.[3] Folglich wird, wie gezeigt werden soll, das Sein bzw. die Phänomenalität in der Durchkreuzung als ein *irreduzibler Schein* lesbar, welcher sich zugleich einer *einfachen* Opposition von phänomenaler Wahrheit und Schein entzieht und darin die Originarität des Erscheinens nicht widerlegt.[4]

---

[3] Vgl. Martin Heidegger: *Zur Seinsfrage*, in: *Wegmarken* (HGA 9), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 2004[3].

[4] Die Frage nach der Sprache und der Geschichte, die Derrida in dem *Cours* ausführlich diskutiert, werden dabei insofern in Betracht zu ziehen sein, als diese zum Problem der Phänomenalität gehören. Es ist zu betonen, dass das zentrale Charakteristikum der Geschichtlichkeit und Sprache für Heidegger mit der Kehre – was sich aber, wie gezeigt wird, schon in *Sein und Zeit* ankündigt – in deren Zusammenhang mit dem Entzug der phänomenalen Transparenz bzw. dem Verlust des Ursprungs besteht und daher schlicht ein Problem des Verhältnisses von Erscheinen und Verschwinden sowie der Frage ist, ob das Erscheinen selbst erscheinen und somit Gegenstand einer Phänomenologie werden kann. In Bezug auf die Problematik der Geschichte kann der Beitrag der folgenden Überlegungen darin gesehen werden, dass im Ausgang von dem hier zu Entwickelnden gesagt werden kann, dass Heidegger die Geschichte deswegen verfehlt, weil er durch den phänomenologisch-fundamentalontologischen Ansatz den Entzug des Seins von vornherein verdeckt, die Reduktion der Geschichte also der Reduktion des Scheins geschuldet ist. Heidegger wird dann später die Verbergung als den eigentlichen Grundzug

Um das Angezeigte zu entwickeln, soll zunächst die *Transformation* und *Transgression*, die Heideggers Programm der Seinsfrage zwischen *Sein und Zeit* und der „Kehre" durchläuft, skizziert werden, um von dort her durch Derridas Heidegger-Lektüre die Verbindung zwischen der kreuzweisen Durchstreichung des Seins und der Frage des Erscheinens, die das Zentrum von Heideggers Denken im Ganzen bildet, aufzuzeigen.[5] Ein Zentrum, das sich im Zuge dieses Denkens als ein notwendiges Fehlen des Zentrums offenbart.

ERSCHEINEN UND VERSCHWINDEN. VON *SEIN UND ZEIT* ZUR KEHRE

Heideggers Programm der Seinsfrage, das sich zunächst als das Programm einer phänomenologischen Fundamentalontologie artikuliert, durchläuft mehrere Wandlungen im Laufe von Heideggers Denkweg. Die wichtigste und berühmteste dieser Wandlungen ist bekanntlich die sogenannte „Kehre im Denken Heideggers", die eine Transformation der Struktur der Phänomenalität, die Heidegger als Aletheia bzw. Unverborgenheit und später dann als die „Wahrheit des Seins" bezeichnen wird, nach sich zieht.[6]

der Geschichte herausstellen. „*Die Geschichte* ist der Austrag des Wesens der Wahrheit des Seins. Weil aber zur Wahrheit gehört die Verbergung und Entbergung, ist jedes Mal in der Geschichte ein Offenes und Offenkundiges und Öffentliches, das leicht als das Einzige und Eigentliche der Geschichte erscheinen möchte. Das Andere der Geschichte, ihr Verborgenes, Verhülltes, Verstelltes gilt dann nur als das gerade Unbekannte. In ‚Wahrheit' ist aber die Verbergung der Grundzug der Geschichte." (Martin Heidegger: *Über den Anfang* (HGA 70), hrsg v. Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt am Main, 2005, S. 180f.).

[5] Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (HGA 2), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1977. Es ist zu betonen, dass der Weg von *Sein und Zeit* zur Kehre nur insofern in den Blick genommen wird, als er zum Verständnis der hier leitenden Frage nach dem Zusammenhang des Darstellungsproblems und dem Erscheinen in Derridas Lektüre die Grundlage bildet.

[6] Festgehalten werden soll an dieser Stelle, dass der Begriff „Kehre" im Folgenden in der Bedeutung der Wandlung vom fundamentalontologischen Programm von *Sein und Zeit* zum seinsgeschichtlichen Denken als der Frage nach der Wahrheit des Seins verstanden soll. Weder ist im Folgenden der Begriff der „Kehre" in der Bedeutung des Übergangs der Zeitlichkeit des Daseins zur Temporalität des Seins, wie noch in *Sein und Zeit* angekündigt, noch in der Umwendung von der Fundamental- zur Metontologie verstanden, wie sie Heidegger 1928 im Rahmen einer Vorlesung zu Leibniz zu denken versucht. Vgl. hierzu vor allem Martin Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (HGA 26), hrsg. v. Klaus Held, Frankfurt am Main, 1978, 199f. Cosmus zeigt in seiner Besprechung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs der „Kehre", dass die beiden letztgenannten „Kehren" jeweils in das Programm einer Fundamentalontologie einbehalten bleiben, während die Kehre im erstgenannten Sinn diejenige Kehre ist, die dann den eigentlichen Umbruch in Heideggers Denken markiert. Oliver Cosmus: *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg* (Epistemata Würzburger

Es gilt nun, in kurzen Zügen den Weg von *Sein und Zeit* zur „Kehre“ vom Problem der Phänomenalität her zu skizzieren, um dann von dort aus eine Beschreibung der Interpretation der Geste der Durchkreuzung des Wortes „Sein“ zu geben, die Derrida ab 1964 erstmals ausführlich ausformuliert.[7]

Der Ansatz der phänomenologischen Fundamentalontologie nimmt seinen Ausgangspunkt bekanntlich beim seinsverstehenden Dasein, welches das eigene Sein und damit, so Heideggers These, den „Sinn von Sein“ überhaupt, immer schon verstanden hat. Der Ausgangspunkt von *Sein und Zeit* ist dieses immer schon offene, wenn auch nicht eigens thematisierte Seinsverständnis, welches sich, so Heidegger, zur ausdrücklichen Fragestellung nach dem, was man immer schon verstanden hat, intensivieren muss, wodurch das vorontologische zu einem ontologischen – d.h. expliziten Seinsverstehen werden kann. Wenn das Dasein wesentlich dieses Verstehen und das Verstehen ein Verstehen des eigenen Seins ist, dann soll also das Verstehen selbst thematisch und ausdrücklich verstanden werden. Das Seinsverständnis selbst ist das *befragte* Seiende, von dem der Sinn des Seins überhaupt abgelesen werden soll. Der Ausgangspunkt von *Sein und Zeit*, das Seinsverständnis, ist zugleich das, wodurch die Untersuchung zu ihrem Ziel gelangen soll, zur Beantwortung der Seinsfrage.[8]

Wissenschaftliche Schriften Reihe Philosophie 296), Würzburg, 2001, S. 72. Das Wort „Wahrheit“ wird hier im Folgenden immer im Sinne Heideggers verstanden und also der Sache nach mit der Phänomenalität gleichgesetzt, die Heidegger bekanntlich in dem griechischen Wort „ἀλήθεια“ bezeichnet sieht. Vgl. zur „Wahrheit“ als „Unverborgenheit“ bzw. „Sichzeigen“ prägnant: Martin Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: *Zur Sache des Denkens* (HGA 14), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1976, S. 99. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Übersetzung der „ἀλήθεια“ als „Unverborgenheit“, vgl. z. B. einschlägig Paul Friedländer: *Platon. Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin, 1954, S. 233-242. Den wohl berühmtesten Versuch, die Kehre von dem Problem der Wahrheit her zu interpretieren, hat Tugendhat vorgenommen. Vgl. Ernst Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1970. Als weitere wichtige Interpretationen sind die von Bernet, Rosales und Dahlstrom zu nennen. Alberto Rosales: „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 38 (1984), S. 241-262; Rudolf Bernet: „Phänomenologische Begriffe der Unwahrheit bei Husserl und Heidegger“, in: Heidegger-Jahrbuch 6 (2012); Daniel O. Dahlstrom: *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, 2001.

[7] Neben dem *Cours* sind als die wichtigsten frühen Texte hierfür der Abschnitt *De la violence ontologique* in *Violence et Métaphysique* sowie der Abschnitt *L'être écrit* in *De La Grammatologie* zu nennen. Vgl. Jacques Derrida: *Die Grammatologie*, aus dem Französischen übersetzt von Hans-Jörg Rheinberger und Hans Zischler, Frankfurt am Main, 2016[13], S. 35-48. Jacques Derrida: *Gewalt und Metaphysik*, in: *Schrift und Differenz*, aus dem Französischen übersetzt von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main, 2016[12], S. 121-235, hier: S. 203-235.

[8] Vgl. *Sein und Zeit*, S. 3-21.

Wenn der Horizont des Seinsverständnisses, die *Zeitlichkeit* als Sinn des Seins des Daseins, phänomenologisch erfasst wurde, dann, so Heideggers Hypothese, müsste sich *über* oder *durch* die Zeitlichkeit des Daseins die Zeitlichkeit des Seins überhaupt, dessen Sinn, für den Heidegger den Begriff der *Temporalität* reserviert, erschließen lassen.[9] Vor dem Hintergrund des Methodenparagraphen von *Sein und Zeit* heißt das, dass das Sein sich durch eine *Phänomenologie* des Seinsverständnisses hindurch *zeigen* soll. Genauer: In der *Selbstphänomenalisierung* des Verstehens, die Heidegger die „Eigentlichkeit" nennt, kann sich das Dasein in seinem Sein phänomenologisch ausweisen, wobei dann *im Ausgang* vom *Sinn des Seins des Daseins* der *Sinn von Sein überhaupt* zum Phänomen werden und sich darin phänomenologisch bewähren soll.

Gemäß dem *vorläufigen* Phänomenologiebegriff von *Sein und Zeit* ist der Schein, der den Zugang zum Phänomen des Seins so, wie es an sich selbst ist, verstellt, als eine *privative Modifikation* des Phänomens zu verstehen. Der Schein wird also erst durch das Phänomen ermöglicht und darin auch erst von diesem her durchschaubar. Zwar ist in der Formulierung der „Vorläufigkeit" des Phänomenologiebegriffs gerade die Vorsichtmaßnahme enthalten, das Phänomen nicht vor seiner Gegebenheit durch eine unangemessene Methode zu verstellen, sondern die Methode und eigentliche Idee der Phänomenologie aus ihrer Sache, ihrem Phänomen zu bestimmen.[10] Aber diese Vorsichtmaßnahme ist immer noch eine *phänomenologische* Vorsichtsmaßnahme, die dabei Husserls berühmtes *Prinzip der Prinzipien* weiter als verbindlich nimmt, nämlich die Annahme, dass in der *originären* Gegebenheit der *voraussetzungslose* Zugang zur Sache verbürgt ist.[11]

In der Struktur der Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit spiegelt sich die Struktur des Phänomenbegriffs: „Verloren haben kann es sich, gewinnen kann es sich nur", wie man in *Sein und Zeit* über das Dasein liest, „sofern es seinem Wesen nach mögliches eigentliches, das heißt, sich zueigen ist".[12] In der originären (Selbst-)Gegebenheit des Daseins, die

---

[9] Vgl. ebd., S. 24-26.

[10] Mit der Beantwortung der Seinsfrage – wenn der Sinn von Sein phänomenologisch aufgewiesen wurde – kann „auch erst die Idee der Phänomenologie im Unterschied zum einleitend angezeigten Vorbegriff entwickelt werden", *Sein und Zeit,* S. 427.

[11] In Husserls *Ideen I* liest man, „*daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, *daß alles,* was sich uns *in der ‚Intuition' originär,* (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.*" (Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage (Husserliana III.1), hrsg. v. Karl Schuhmann, Den Haag, 1976, S. 51).

[12] *Sein und Zeit,* S. 57.

„Eigentlichkeit", in der das Dasein in die „*Wahrheit der Existenz*" einrückt, d. h. sich selbst phänomenal transparent wird, kann die Verstellung und Verdeckung der Uneigentlichkeit, in der das Dasein „zunächst und zumeist" befangen ist, durchbrochen und durchschaut werden.[13]

Blickt man nun auf die Struktur des Programms von *Sein und Zeit*, wird deutlich, dass sich erst *nachträglich* durch die Beantwortung der Seinsfrage die Wahl des Ausgangspunkts beim Verstehen des Seins bewährt, welches das Sein selbst immer schon voraussetzen muss, also die Hypothese, dass das Sein sich durch eine Selbstphänomenalisierung des Verstehens zeigen kann. Es bewährt sich jedoch nicht nur die Wahl des exemplarischen Seienden, sondern es zeigt sich zugleich, dass die Seinsfrage *überhaupt beantwortet werden kann*. Wäre das Sein als die Möglichkeit des Verstehens von Sein dem Verstehen selbst äußerlich, könnte es nicht durch dieses eingeholt und folglich auch nicht verständlich werden, es würde sich nicht *zeigen*, sondern sich im Dunkel der Unverständlichkeit zurückhalten. Um eine Frage zu beantworten, ist es aber gerade notwendig, dass sich

[13] Ebd. S. 273. Cosmus schreibt hierzu sehr treffend: „Die Phänomenologie ist ein existenziell motivierter, von der Grundstimmung der Angst getragener Seinsmodus des eigentlichen Daseins, in dem sich das ursprüngliche Verstehen des Seins ausspricht" (Cosmus, 2001, S. 56). Heidegger schreibt selbst in den Notizen zu *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1936 mit Blick auf sein Werkfragment von 1927 von einer „fundamentalontologischen Verklammerung alles Fragens", mit welcher der „phänomenologische existenzial-transzendental-ontologische ‚Methodismus'", das „ständige drängen auf Ausweisung – Gebung – Angemessenheit u. dgl." einhergeht (Martin Heidegger: *Zu eigenen Veröffentlichungen* (HGA 82), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main 2018, S. 177). In den folgenden Passagen wird ebenfalls sehr deutlich, inwiefern der eigentliche Selbstbezug des Daseins von dem phänomenologischen „Sehen" her bestimmt wird: „Die Sicht, die sich primär und im Ganzen auf die Existenz bezieht, nennen wir die Durchsichtigkeit. Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‚Selbsterkenntnis', um anzuzeigen, daß es sich bei ihr nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehendes Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durch seine wesenhaften Verfassungsmomente hindurch. Existierendes Seiendes sichtet ‚sich' nur, sofern es sich gleichursprünglich in seinem Sein bei der Welt, im Mitsein mit Anderen als der konstitutiven Momente seiner Existenz durchsichtig geworden ist" (*Sein und Zeit*, S. 195). Heidegger beschreibt dann das „Sehen" folgendermaßen: „Für die existenziale Bedeutung von Sicht ist nur *die* Eigentümlichkeit des Sehens in Anspruch genommen, daß es das ihm zugängliche Seiende an ihm selbst unverdeckt begegnen läßt" (ebd.). Im Hintergrund steht hier auch Husserls Konzeption der „kategorialen Anschauung", gemäß welcher das Sein, obzwar es nicht sinnlich gegeben ist, dennoch einer Intuition zugänglich ist. Wie Heidegger in der kurz vor der Niederschrift von *Sein und Zeit* gehaltenen Vorlesung *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* schreibt, wird durch sie „die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie suchte. Es gibt keine Ontologie *neben* einer Phänomenologie, sondern *wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie* (Martin Heidegger: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (HGA 20), hrsg. v. Petra Jaeger, Frankfurt am Main, 1994[3], S. 98).

etwas zeigt, das die Offenheit der Frage *erfüllt*. Würde sich das Fragliche nicht zeigen, gäbe es keine Antwort.

Indem sich die Sache der Phänomenologie, das Sein des Seienden zeigt, bewährt sich außerdem, dass das tradierte und *uneigentliche* Seinsverständnis, in dem jedes Dasein zunächst befangen ist, grundsätzlich durchbrochen werden kann. Es zeigt sich dabei, dass es *möglich* ist, die Verbergung bzw. den Schein, dem das Sein in der Geschichte der Ontologie unterworfen wurde, zu durchschauen und die Verbergung selbst aus dem Licht des Seinsverstehens, dessen Verdunkelung sie ist, zu erklären. Würde der Ursprung der Verbergung nicht im Verstehen selbst als einer *privativen Modifikation* des Verstehens liegen, wäre die Verbergung nicht durch das Verstehen durchschaubar, oder, nochmal anders gewendet: Wenn die Möglichkeit des Verstehens nicht im Verstehen selbst liegen würde, könnte sich dieses gar nicht selbst transparent werden.[14]

Die Voraussetzung des Vorrangs der phänomenalen Transparenz und der Möglichkeit gegenüber dem Schein und der Unmöglichkeit trägt und bestimmt, so die These, die zirkuläre Struktur des Programms von *Sein und Zeit*, die Wahl des Ausgangspunktes beim seinsverstehenden Dasein und die Idee, das Sein über eine Selbstphänomenalisierung des Verstehens gewinnen zu können, kurz, die Fundamentalontologie in der Daseinsanalytik selbst zu suchen. Wenn sich zeigen sollte, dass der Sinn von Sein, die Phänomenalität der Phänomene, kein Phänomen werden kann, könnte die Frage nicht beantwortet, der Schein und die Verstellung nicht durchbrochen werden und das Vorhaben, den Sinn des Seins am Dasein abzulesen und damit dieses als exemplarisches Seiendes für die Beantwortung der Seinsfrage zu bestimmen, wäre gescheitert.

Dass nicht nur genau das der Fall, sondern Heideggers Ansatz der Fundamentalontologie grundsätzlich aporetisch ist, zeigt sich in erster Linie daran, dass sobald die Möglichkeit der Phänomene selbst Phänomen werden könnte, in das Verstehen, d. h. das Erscheinen treten könnte, sowohl die Differenz zwischen daseins- und nichtdaseinsmäßigem Seienden als auch die Differenz zwischen Sein und Seiendem aufgehoben wäre. Das Dasein wäre das höchste Seiende und würde damit selbst nur ein Ausdruck der Geschichte der Metaphysik werden, in welcher das Sein immer von der

[14] Daraus erhellt auch, weswegen die Destruktion der uneigentlichen Auslegungen der Geschichte der Ontologie im Gesamtprogramm von *Sein und Zeit* der Beantwortung der Seinsfrage systematisch nachgeordnet, also der Frage selbst noch äußerlich oder sozusagen an deren Rand gedrängt ist, auch wenn Heidegger, indem er betont, die Seinsfrage sei als geschichtliche Frage zu stellen, gerade das Gegenteil zu behaupten scheint, vgl. *Sein und Zeit*, s. 28. Was es heißen soll, die Seinsfrage radikal geschichtlich zu stellen, kann, so die Hypothese, im Rahmen einer *phänomenologischen Ontologie* gar nicht geklärt werden.

Gegenwart her und darin als ein Seiendes gedacht wurde.[15] Der Ansatz ist jedoch nicht nur aporetisch, sondern verdeckt durch seinen phänomenologischen Charakter, der Husserls Orientierung an der originären Gegebenheit weiter als verbindlich nimmt, gerade die Tatsache, dass das Sein überhaupt kein Phänomen werden *kann*. Dass es so ist, zeigt sich nicht nur in den für das Programm der Fundamentalontologie aporetischen Konsequenzen im Falle ihres Erfolgs, sondern schon im Rahmen des veröffentlichten Teils von *Sein und Zeit* an verschiedenster Stelle, die je jedoch immer dasselbe Problem betrifft: Das Problem des Entzugs des Seins.[16]

Hervorzuheben ist neben Heideggers Betonung einer „Gleichursprünglichkeit" von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit insbesondere der Einsatz der Figur des „immer schon", des „apriorischen Perfekt", in dem sich ein Verzug zwischen der Konstitution und dem Konstituierten ankündigt, der, beim Wort genommen, bedeutet, dass der Prozess der Konstitution dem Konstituierten notwendig entgeht.[17] Das Dasein ist *immer schon* im offenen und zugleich verstellten Seinsverständnis, es ist als *faktisches* Dasein geworfen in die Offenheit einer schon offenen Welt, es findet sich vor in einer Überlieferung, in einem geschichtlichen *hier* und *jetzt*, das seine Möglichkeit begrenzt, sich dieser entzieht: Das Dasein ist nicht einfach Entwurf, sondern *geworfener* Entwurf.[18] Es verfügt nicht über sich selbst, über die Möglichkeit, die es ist, im Sinne einer *libertas indifferentiae*, es ist vielmehr als sterbliches, als endliches Dasein *angewiesen* auf die Offenheit des Seins, die *immer schon* offen ist, also darauf, *dass* es eben existiert und Sein versteht.[19] Es

---

[15] Zur skizzierten Aporie des Zirkels im Programm von *Sein und Zeit* vgl. Cosmus, 2001, S. 62f.

[16] Nielsen schreibt hierzu sehr treffend: „Solange die Zeitlichkeit des Daseins und damit die fundamentalontologische Perspektive den Fluchtpunkt bilden, hält sich, was sich Heidegger nach der Kehre als die positive Dimension des entzugshaften Seins zeigen wird, gerade zurück", Cathrin Nielsen: *Die Entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger* (Orbis Phaenomenologicus Studien 3), Würzburg, 2003, S. 68.

[17] „Das Dasein ist gleichursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit." (*Sein und Zeit,* S. 295). Vgl. hierzu außerdem ebd., S. 57, 59, 175. Zur Figur des „apriorischen Perfekt", vgl. ebd., S. 114. Die Formulierung „immer schon" ist in *Sein und Zeit* durchgehend operativ am Werk. Derrida stellt in seiner Lektüre präzise heraus, dass das „immer" das „schon" von seiner empirischen Gebundenheit an bestimmte Situationen befreit und ihm den Charakter der Notwendigkeit verleiht, vgl. J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire,* S. 77f.

[18] Vgl. hierzu vor allem *Sein und Zeit,* S. 75, 187-196.

[19] „Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‚Gleichgültigkeit der Willkür' (libertas indifferentiae). Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es ist, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der

konstituiert sich nicht selbst, indem es sich produziert und hervorbringt, sondern durch ein konstitutives Lassen gegenüber dem, was sich seinem *Können* entzieht und daher gar nicht anders als seingelassen werden kann. Das Dasein ist, mit einer Formulierung aus *Sein und Zeit* gesagt, „das nichtige Grund-*sein* einer Nichtigkeit".[20]

In den letzten Paragraphen von *Sein und Zeit*, die dem Thema der Geschichtlichkeit des Daseins gewidmet sind, kehrt die angezeigte Problematik des „immer schon" in seinem Widerstreit mit dem phänomenologischen Anspruch der Fundamentalontologie wieder und auf diese Passagen konzentriert sich Derridas frühe Lektüre Heideggers im Jahr 1964/65.

In den Passagen zur Geschichtlichkeit lässt sich Zweifaches beobachten: Zum einen wird die Geschichtlichkeit des Daseins als „konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit" bestimmt, zum anderen finden sich hier erneut Figuren des Entzugs.[21] Die Geschichtlichkeit ist, wie man schon in der Einleitung von *Sein und Zeit* liest, kein Akzidenz des Daseins, sondern konstituiert dessen Sein, das Dasein „*ist* […] seine Vergangenheit".[22] Folglich wird die Geschichtlichkeit des Daseins als Geschehen der „Selbstüberlieferung" beschrieben, das Dasein *muss* sich selbst an das überliefern, was *schon* gegeben ist, es beginnt mit der Wiederholung und kommt dabei sich selbst gegenüber zu spät, es beginnt *notwendig* in der Uneigentlichkeit und nicht in der phänomenalen Transparenz seines Seins.[23]

Gemäß Derridas Interpretation kann diese Bewegung bzw., mit Heidegger gesagt, „Bewegtheit", die das Dasein selbst ist, mit der Beschreibung der „Selbstaffektion" aus Heideggers Kant-Buch verstanden werden, die für Derrida – und darauf kommt es an – eine Differenz zwischen dem Affizierenden und dem Affizierten impliziert.[24] Etwas kann nur durch

---

Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch geworfene Möglichkeit", *Sein und Zeit*, S. 191. Zur Figur der „Angewiesenheit" prägnant: „Dasein hat sich, sofern es ist, je schon auf eine begegnende ‚Welt' angewiesen, zu seinem Sein gehört wesenhaft diese *Angewiesenheit*", ebd., S. 117.

[20] Ebd., S. 404.

[21] Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 505.

[22] Ebd., S. 27. „Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner ‚Generation' – *folgt* dem Dasein nicht *nach*, sondern geht ihm je schon vorweg" (ebd.).

[23] Zur Figur des Sichüberlieferns und der Wiederholung vgl. ebd., S. 505-510. Zur Geworfenheit des Daseins gehört, dass es sich in einer *schon* ausgelegten Welt und einem *schon* vorherrschenden Verständnis von Sein – nämlich der Auslegung des Sinns von Sein als Präsenz – vorfindet. Zum „Anfang" in der Uneigentlichkeit, vgl. vor allem ebd., S. 222f.

[24] Zur „Selbstaffektion" im *Kant-Buch*, vgl. Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik* (HGA 3), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 1991, S. 189-191. Die „Bewegtheit", die das Dasein kennzeichnet, zeigt schon in ihrem Begriff

etwas affiziert werden, das es selbst nicht ist, das von Außen kommt: „L'Être-affecté, l'esprit, c'est la forme d'apparition, la phénoménalisation d'un étant qui m'apparaît, qui me touche, qui m'affecte précisément parce que je ne l'ai pas créé. *Intuitus derivatus*."[25] *Die Selbstaffektion ist jedoch* nicht eine Affektion des Seienden durch das Seiende, sondern eine Affektion der Zeit durch sich selbst, der „Bewegtheit" des Erscheinens selbst, die jedes Erscheinende ermöglicht.[26] Wie ist folglich dieses Außen, das sich in der Geschichtlichkeit bzw. Zeitlichkeit des Daseins ankündigt und diesem zugleich entgeht, genauer zu verstehen?

Wenn das Sein sich dem verstehenden Zugriff des Daseins entzieht und zugleich kein Seiendes ist, das jenes wiederum voraussetzen müsste, bleibt keine andere Möglichkeit, als das Sein als *weder* innerhalb *noch* außerhalb des Erscheinens zu bestimmen.

Die Konsequenzen dieses Gedankens, die Heidegger mit der Kehre ab 1930 explizit ziehen wird, sind folgenreich: Der noch in *Sein und Zeit* vorherrschende Primat der Wahrheit vor dem Schein, des Erscheinens vor dem Verschwinden, der Möglichkeit vor der Unmöglichkeit, der Eigentlichkeit vor der Uneigentlichkeit, wird mit der Kehre nun selbst als ein Ausdruck der Metaphysik der Präsenz deutbar. Die Konzeption der Phänomenalität verschiebt sich zu einer Konzeption des Erscheinens, das selbst mit einer ursprünglichen Täuschung einhergeht, eine Täuschung, deren Ausdruck auch das *geplante* Programm von *Sein und Zeit* ist, in dem sie sich letztlich dennoch selbst entlarvt.

Der ursprüngliche Entzug des Seins, den Heidegger nun als „älter" als das Erscheinen bestimmt, verbirgt sich selbst in dem, was erscheint. Diese Verbergung stellt, da ihr keine Wahrheit vorausgeht, eine *notwendige* Verbergung der Verbergung dar. Diese *doppelte Verbergung* des Seins, die Heidegger die „Irre" nennt, lässt die Auslegung des Seins als als ein Seiendes folglich nicht mehr als bloßen Fehler erscheinen, sondern markiert vielmehr zugleich die Notwendigkeit des Scheiterns des Programms der Fundamentalontologie.[27] Nochmal anders gesagt: Anstatt einen neuen

präzise an, dass sich das Dasein in der Differenz von Aktivität und Passivität nicht fassen lässt. Das Existenzial der „Bewegtheit" kommt in *Sein und Zeit* an mannigfacher Stelle zur Sprache, in Hinblick auf die Geworfenheit, das Verfallen und schließlich die Geschichtlichkeit des Daseins, vgl. ebd., S. 235-237, 461, 495f., 513f.

[25] J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, S. 266.

[26] Vgl. ebd., S. 266f.

[27] Martin Heidegger: *Vom Wesen der Wahrheit*, in: *Wegmarken* (HGA 9), hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main, 2004[3], S. 196. Man hat es demnach mit einer Verbergung zu tun, die nicht mehr als eine privative Modifikation des Phänomens zu verstehen ist und daher auch nicht innerhalb der als Möglichkeit verstandenen Phänomenalität gedacht werden kann. „Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit ist", so Heidegger, „älter als jede Offenbarkeit von diesem oder

Ansatz zu finden, die Seinsfrage zu beantworten, versucht Heidegger ab den 1930er Jahren die Notwendigkeit der Unmöglichkeit einer Antwort auf diese Frage zu denken, die Unmöglichkeit, aus der Geschichte der Metaphysik der Präsenz einfach herauszuspringen oder diese zu überwinden. Wie Heidegger in seinen Anmerkungen zu *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1936 schreibt, ist die Methode der Phänomenologie, die Frage nach dem Verstehen und die Orientierung an der Möglichkeit nun zurückzulassen:

> So gewiß *Sein und Zeit* in Phänomenologie und Ontologie – und im Schielen dahin – verklammert ist und durch diese Klammer zugleich auch vorangezwungen wird, – so entschieden muss jetzt aus der dadurch gewonnen Grundstellung aus der Fragemitte ins Freie gelangt werden. Phänomenologie und Ontologie sind zu verabschieden. Mit „Phänomenologie" das Aufweisen überwinden – ohne der Willkür zu verfallen – im Gegenteil. Mit „Ontologie" das Seinsverständnis und die Möglichkeitsfrage überwinden – ohne das Gründen zu vergessen.[28]

---

jenem. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält" (ebd., S. 194). Erst jetzt würde auch die Formulierung in *Sein und Zeit*, dass Wahrheit und Unwahrheit „gleichursprünglich" sind, mit wirklicher Konsequenz behauptet werden können. Solange das „Verfallen" noch als Sache des Daseins gedacht wird, lässt sich letztlich der Schein nicht anders als aus einem Unterlassen des Daseins erklären, das der Versuchung des Man nachgibt. Nielsen zeigt in ihrer Untersuchung präzise auf, dass in *Sein und Zeit* das „Gelenk" zwischen Entschlossenheit und Verfallen letztlich unklar bleibt, da sowohl die Eigentlichkeit als auch die Uneigentlichkeit in der Endlichkeit des Daseins begründet werden, also beide „Modi" des Existierens als An- und Abkehr durch die Erschlossenheit der Sterblichkeit ermöglicht sind, vgl. Nielsen, 2003, S. 68. Erst wenn das Verfallen bzw. die „Seinsvergessenheit" aus der Entzugsdimension des Seins gedacht wird, hat die Verstellung und der Schein nicht mehr den Charakter eines „Fehlers". „Die Irre ist ausdrücklich nicht mehr", wie Nielsen treffend schreibt, „als ein bloßes Verfehlen des Eigentlichen zu begreifen, als Flucht oder als einfache, revidierbare Abkehr, sondern sie hat konstitutiven Charakter", C. Nielsen, 2003, S. 79.

[28] M. Heidegger: *Zu eigenen Veröffentlichungen*, S. 38. Die hier angesprochene Figur des Gründens, die keine Gründung im Sinne einer Begründung in einem Fundament, sondern eine Gründung des „Abgrundes" meint, verweist auf die *Beiträge zur Philosophie*. Die Figur des „Gründens" wird im Folgenden jedoch nicht eigens besprochen werden, da es den vorliegenden Überlegungen einzig darum geht, den Weg von Heideggers Denken zu Derridas Dekonstruktion anzuzeigen. Es ist zu betonen, dass dies nur ein und sicherlich nicht der „treueste" Weg ist, Heidegger zu interpretieren, zumal dieser auch retrospektiv das eigene Denken immer noch als phänomenologisch kennzeichnet, Derrida hingegen aber jeder „Gründung" und jeder „Phänomenologie" misstrauen würde. Vgl. hierzu M. Heidegger: *Mein Weg in die Phänomenologie*.

In diesen Anmerkungen liest man weiterhin von einer „Um-kehr", als die nun das „Dasein *als* ‚Zirkel'" des Verstehens gedacht werden soll, eine Um-kehr, die das „innerste Geschehnis der Geworfenheit (Irre)" darstellt.[29] Der Zirkel des Verstehens ist nun vom irreduziblen Entzug des Seins her zu denken, der ihn zugleich ermöglicht und unterbricht, ihn in die prekäre Notwendigkeit der Irre versetzt und dabei als nichts als der *Unterschied* von Erscheinen und Schein gedacht werden kann, deren Differenzierung er *zugleich* ermöglicht und unterminiert. Denn einerseits ist es das Sein, das Erscheinen, das am allermeisten der Täuschung und der Verbergung, dem Abgeleiteten und Nicht-Ursprünglichen entgeht. Es gibt nichts, das nicht das Sein voraussetzen müsste, das Sein selbst, das Erscheinen, ist das Voraussetzungslose schlechthin. Andererseits hat sich, wie deutlich wurde, in der Bewegung von Heideggers Denken gezeigt, dass dieses Voraussetzungslose, das Sein, *de facto* eine Nicht-Ursprünglichkeit markiert. Das Sein ist nichts als die Verspätung gegenüber seinem Erscheinen und zugleich nichts als die Differenz, oder, mit Heidegger gesagt, der *Unterschied* von Erscheinen und Verschwinden, der das Erscheinen in sich selbst differenziert und verkompliziert, sich selbst gegenüber zu spät kommen lässt und dabei selbst niemals Phänomen werden kann.[30] Wie kann man aber die Notwendigkeit der Täuschung und des in der Phänomenalität wirkenden Verzugs der Wahrheit gegenüber dem Schein, der keine neue, keine andere „Wahrheit" darstellen kann, sich selbst nicht zeigt, zur Sprache bringen, gibt es eine Möglichkeit, so etwas *zu sagen*?

DEKONSTRUKTION ALS *TOUR D'ÉCRITURE* UND DAS ERSCHEINEN

Man kann dafür argumentieren, dass es in erster Linie die Frage der Darstellung ist, die Derridas frühe Überlegungen zu Heidegger leiten. In einem späten Text mit dem Titel *Zur Seinsfrage* kreuzt Heidegger das Wort „Sein" in seinem Text durch, um zu markieren, dass das Sein nicht als Seiendes gedacht werden kann und es ist diese Stelle in Heideggers Text, welche, so die Hypothese, für das Verständnis der Dekonstruktion maßgeblich ist.

[29] M. Heidegger: *Zu eigenen Veröffentlichungen*, S. 84.

[30] Daraus erhellt auch, weswegen Heidegger in einer Randnotiz zu seinem Text *Der Spruch des Anaximander* die Bezeichnung „Sein" für den Unterschied ablehnt: „Der Unter-Schied ist unendlich verschieden von allem Sein, das Sein *des* Seienden bleibt. Daher bleibt es ungemäß, den Unterschied noch mit ‚Sein' – sei es *mit*, sei es ohne y – zu benennen", Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*, in: *Holzwege*, S. 364.

Wenn nun einerseits die Metaphysik der Präsenz, gemäß welcher die Gegenwärtigkeit der Gegenwart die Auslegung des Seins kennzeichnet, selbst notwendig ist, wenn das Sein notwendig als Seiendes erscheint, und zwar als das ursprüngliche Seiende, das alle anderen Seienden ermöglicht und zugleich als *Unterschied* oder *différance* gedacht werden muss, gibt es keine andere Möglichkeit, als das Wort „Sein" durchzustreichen. Es gibt keine andere Möglichkeit, als mit dem zu arbeiten, was *schon* gegeben ist. Man muss an dem Wort, das man *schon* vorfindet, ansetzen, denn das Sein ist nichts außerhalb der Sprache und der Geschichte. Es gibt keine Intuition des Seins, wie sich der Phänomenologe Heidegger in *Sein und Zeit* noch im Anschluss an Husserl erhofft hatte, auch wenn es genau das ist, was das Sein verspricht.[31] Hieraus erhellt auch, weswegen Heidegger am Rand seines Handexemplars von *Sein und Zeit* vermerkt, dass die Sprache „nicht aufgestockt, sondern […] das ursprüngliche Wesen der Wahrheit des Da" sei.[32] Das Dasein ist genauer betrachtet nichts als das Verstehen des Wortes „Sein", das seinen Wortcharakter durch die Bedeutung erlangt, die es hat: die Präsenz. Das *Urwort*, das alle anderen Wörter erst ermöglicht, indem es deren Wort-sein erst bestimmt.[33]

Das Programm von *Sein und Zeit* war noch auf der Suche nach der eigentlichen Bedeutung von Sein, doch auch der Versuch, aus der Metaphysik herauszuspringen, bleibt noch eine metaphysische Geste, die dennoch, ohne es zu wollen und zu ahnen, über sich selbst hinausführt und in der Kehre mündet. Die Kluft zwischen Bedeutung und Sinn des Seins ist irreduzibel, dieser kann nie selbst erscheinen, sondern stellt „selbst" eine ursprüngliche Ursprungslosigkeit dar, die dem Sein nicht nur seinen Urwortcharakter, sondern seinen Wortcharakter im Allgemeinen raubt, vorausgesetzt, ein Wort bestimmt sich als Wort durch die Bedeutung, die es hat.[34] Das Dasein ist „in Wahrheit" eine Spur, die *notwendig* über sich selbst

---

[31] Von hier aus wird klar, dass die Konsequenz eines radikal geschichtlichen Verständnisses der Seinsfrage zu einer Infragestellung ihrer selbst als Frage führen muss, dass also Heideggers Andeutungen diesbezüglich in § 6 von *Sein und Zeit* schon weit über die phänomenologische Fundamentalontologie hinausweisen. Was Husserl anbelangt, bemerkt Held treffend, dass Heidegger erst mit seiner Spätphilosophie, indem er die Verbergung nicht mehr im Dasein situiert, sondern als ursprüngliche Verbergung im Sein selbst begreift, „den entscheidenden Schritt über Husserl hinaus" geht; Klaus Held: „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. v. Annemarie Siefert, Frankfurt am Main, 1989, S. 111-139, hier: S. 124.

[32] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 117.

[33] Und daher auch jeder Linguistik des Wortes entgeht, die es wiederum möglich macht. Vgl. hierzu J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, S. 81f.

[34] Darüber hinaus auch allen anderen Worten ihren Wortcharakter, vorausgesetzt, dass zu einer Bedeutung immer die Möglichkeit ihrer originären Gegebenheit gehört, wie Derrida in *La voix et le phénomène* ausführen wird.

als Spur hinwegtäuscht und es ist das Geschehen des Daseins als Selbstaffektion, als der „ursprüngliche“ Verlust des Ursprungs, das Derrida im *Cours* als die *Metaphorizität* bezeichnen wird.[35]

In der wiederholenden Durchkreuzung des Seins ist das Wort „Sein“ einerseits als das Wort, das es ist und die Bedeutung, die es hat, nämlich die Präsenz, die ihm den Charakter eines Urwortes oder, mit Derrida gesagt, eines *transzendentalen Wortes*, verleiht, stehen gelassen, und andererseits als eine Metapher markiert, als etwas, das nicht ursprünglich das bezeichnet, was es bezeichnet. Eine Metapher allerdings, in der sich die Metaphorizität bzw. *différance* selbst metaphorisiert, sobald sie als Metapher markiert ist. *Durch* diese Markierung *hindurch* wird auf eine irreduzible Leerstelle im Erscheinen hingedeutet und dieses wird selbst in seiner Gegenwärtigkeit, seinem Erscheinen, als ein originärer Schein offenbar, dem keine Selbstgegebenheit vorhergeht und der jedes Verständnis von Originarität verkompliziert.

Das Sein als die Möglichkeit der Sprache hat sich *immer schon* entzogen und gibt so den Raum frei für ein unendliches Spiel der Metaphern, die sich an seine Stelle setzen, ein Spiel der Metaphern, das in der Geste der Durchkreuzung selbst metaphorisch angezeigt wird – und metaphorisch angezeigt werden muss, gerade weil es keine andere Möglichkeit gibt, als metaphorisch zu sprechen, das Sein als ein Seiendes auszulegen:

> Le travail de la philosophie en général ou plutôt disons de la pensée, loin de consister à couronner de l'extérieur le travail scientifique, le réfléchir ou le critiquer de l'extérieur, à travailler en lui, le travail de la pensée n'est en somme rien d'autre, dans ce qu'on appelle la science ou ailleurs, que chaque fois et partout où elle se produit, cette opération de destruction de la métaphore, de réduction déterminée et motivée de la métaphore. Ce qui ne veut pas dire qu'on sorte de l'élément métaphorique du langage mais que dans une nouvelle métaphore la métaphore précédente apparaît comme telle, est dénoncée dans son origine et dans son fonctionnement métaphorique et dans sa nécessité. Elle apparaît comme telle. On peut peut-être appeler pensée et pensée de l'être (la pensée de l'être étant l'horizon et l'appel d'une impossible pensée non métaphorique) ce qui appelle à un tel geste de démétaphorisation. Dès lors, il pourrait arriver qu'il y ait plus de pensée dans le geste d'un savant ou d'un poète ou d'un

[35] „Or la pensée de la vérité de l'être est à venir mais à venir comme ce qui a toujours déjà été enfoui. Il s'ensuit que la métaphore est l'oubli du sens propre et originaire. La métaphore ne survient pas dans le langage comme un procédé rhétorique ; elle est le commencement du langage dont la pensée de l'être est pourtant l'origine enfouie. On ne commence pas par l'originaire, c'est cela le premier mot de l'histoire“, J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, S. 105.

> non-philosophe en général quand il s'y livre, que dans le geste de style philosophique qui se déplacerait dans le sommeil métaphorique, dans la non-vigilance devant le caractère métaphorique du langage. Alors si par une autre métaphore, on appelle vigilance cette pensée détruisant la métaphore en sachant ce qu'elle fait (en sachant ce qu'elle fait, car il ne s'agit pas seulement de substituer une métaphore à une autre sans le savoir : cela, c'est ce qui s'est toujours produit au cours de l'histoire, de cette histoire universelle dont Borges dit qu'elle n'est peut-être que l'histoire de quelques métaphores ou l'histoire de diverses intonations de quelques métaphores). Il ne s'agit donc pas de substituer une métaphore à une autre, ce qui est le mouvement même du langage et de l'histoire, mais de penser le mouvement comme tel, de penser la métaphore en la métaphorisant comme telle, de penser l'essence de la métaphore (c'est tout ce que veut faire Heidegger).[36]

Diese, mit Derrida gesagt, „Wachsamkeit" Heideggers, eröffnet die Möglichkeit, die unnennbare und nie erscheinende Dekonstruktion des Seins, die eine Dekonstruktion der als Präsenz verstandenen Phänomenalität ist, in der skripturalen Geste der Durchkreuzung zu markieren und dabei, mit einer Formulierung aus dem *Cours* gesagt, „die Einheit von Metaphorizität und Nicht-Metaphorizität" zu denken: Dass das Erscheinen zugleich Erscheinen und Schein ist, eine Notwendigkeit, die nie selbst erscheint, unabhängig vom Text, von der Sprache und vom Konstituierten, der, wie Derrida öfter sagt, ontischen Metapher, sondern nur in der Geste der Ausstreichung da ist: „Cette croix, cette écriture négative, cette trace effaçant la trace du présent dans le langage est l'unité de la métaphoricité et de la non-métaphoricité comme unité du langage."[37]

Die Seinsfrage führt zu einer Dekonstruktion des Wortes Sein und ihrer selbst als Frage nach *dem Sein*, indem sich in der Durchkreuzung die *différance* ablesen lässt, welche der Frage notwendig vorhergeht und diese

---

[36] J. Derrida: *Heidegger: la question de l'être et l'histoire*, S. 278f. Mit der Formulierung der Metaphorizität spielt Derrida auch auf die folgende Formulierung Heideggers aus der Einleitung von *Sein und Zeit* an, die wiederum eine Anspielung auf Platons *Sophistes* ist: „Der erste philosophische Schritt im Verständnis des Seinsproblems besteht darin, nicht μῦθόν τινα διηγείσθαι, ‚keine Geschichten erzählen', d. h. Seiendes in seiner Herkunft zu bestimmen, gleich als hätte Sein den Charakter eines möglichen Seienden. Sein als das Gefragte fordert daher eine eigene Aufweisungsart, die sich von dem Entdecken von Seiendem wesentlich unterscheidet", M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 8.

[37] J. Derrida: *Heidegger: la question de l'être et l'histoire*, S. 325. Husserl, in dessen Philosophie sich zwar, wie Derrida in seinen Schriften zu dessen Phänomenologie herausstellt, die Dekonstruktion der Metaphysik ankündigt, fehlt die Wachsamkeit Heideggers, die ihn den entscheidenden Schritt über die Metaphysik hinausgehen lässt. Zu Husserls – unhinterfragter – Zugehörigkeit zur Metaphysik, vgl. J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*, S. 165-201.

sowohl ermöglicht als auch ihre Beantwortung *immer schon* aufschiebt.[38] Man muss mit Heidegger durch die ontologische Differenz hindurchdenken, um zum *Unterschied* zu kommen, der diese zugleich öffnet und verkompliziert. Durch die ontologische Differenz hindurch, in der sich der Gedanke des *Unterschieds* oder der *différance* zugleich ankündigt und verdeckt:

> Zu der Erkenntnis gelangen, dass, nicht etwa diesseits, sondern am Horizont der heideggerschen Wege und noch auf ihnen der Sinn von Sein kein transzendentales oder transepochales Signifikat (auch wenn es innerhalb der Epoche immer verstellt bleibt), sondern je schon in einem eigentlich *unerhörten* Sinn eine determinierte signifikante Spur ist, heißt bestätigen, dass im entscheidenden Begriff der ontisch-ontologischen Differenz *nicht alles in einem Zug zu denken ist.* […] Die Notwendigkeit des Durchgangs durch die gestrichene Bestimmung, die Notwendigkeit dieses *schriftlichen Kunstgriffs* (*tour d'écriture*) ist irreduzibel.[39]

Die Dekonstruktion wird folglich der Unmöglichkeit des absoluten Ausgangspunktes in der *lautlosen* Geste der Durchkreuzung gerecht, indem durch diese *metaphorisch* angezeigt wird, dass das, was eigentlich den absoluten Ausgangspunkt bezeichnet, das, was jeder Vermittlung, jeder Metapher entgeht, zugleich selbst eine Metapher ist.

Da es keine Wahrheit außerhalb der Metapher gibt, aber zugleich die Metapher nur von der Wahrheit her als solche verstanden werden kann, bleibt keine Möglichkeit, als die Wahrheit selbst durchzukreuzen und zugleich stehen zu lassen. Um einerseits dasjenige stehen zu lassen, das den Schein zu denken erlaubt und andererseits dieses selbst als Schein zu markieren, es durchzukreuzen bzw. zu suspendieren, es durch diese Ausstreichung, diese *skripturale* Geste, in seiner Ambiguität lesbar werden zu lassen.[40] Die Dekonstruktion muss wiederholen und mit dem Arbeiten, was schon da ist. Es gibt folglich keine andere Möglichkeit, als die Sprache

---

[38] Vgl. ebd., S. 325f.

[39] J. Derrida: *Grammatologie,* S. 43f. Die Übersetzung des letzten Satzes wurde durch den Verfasser modifiziert, der Satz im französischen Original lautet: „La nécessité du passage par la détermination biffée, la nécessité de ce *tour d'écriture* est irréductible", Jacques Derrida: *De La Grammatologie*, Paris, 1967, S. 37. Neben der Bedeutung von „Kunstgriff" kann im französischen „tour" auch die Bedeutung von „Rundgang" oder „Rundweg" mitgehört werden.

[40] Daher betont Derrida schon direkt in der ersten Sitzung des *Cours,* dass es sich bei der De(kon-)struktion nicht um eine Widerlegung handelt. Widerlegen kann nur ein Denken, das auf eine Wahrheit aus ist, das also das Sein wiederum auf ein Seiendes reduziert bzw. das Konstituierende auf die Ebene des Konstituierten zieht. Vgl. J. Derrida: *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire,* S. 24f.

der Metaphysik zu sprechen, als *in* der Durchkreuzung *durch* die Sprache der Metaphysik *hindurch* auf das zu verweisen, das nicht genannt werden kann, das nicht erscheint. Jeder Versuch eines *einfachen Sagens* würde gemäß Derridas Heidegger-Lektüre in die Metaphysik zurückfallen.[41]

Die Thematik der Selbstaffektion als *unnennbares* Geschehen des originären Scheins, welches der Frage nach dem Sein den Horizont der Zeit vorgaukelte – ein Verständnis des Seins *als Zeit* – wird in dem im Jahr 1967 erschienen Essay *La voix et le phénomène* durch eine Dekonstruktion der Phänomenologie Husserls wieder aufgenommen. Es ist die Aufmerksamkeit auf die irreduzible Metaphorizität des philosophischen Sprechens, „Heideggers Wachsamkeit", die auch in diesem wohl bekanntesten Text Derridas zur Phänomenologie maßgeblich sein wird.[42] Der originäre Schein der Stimme bzw. der Phänomenalität „bestimmt", so liest man dort, „eine Epoche, zu der die philosophische Idee der Wahrheit, der Gegensatz von Wahrheit und Schein gehört, so wie er noch in der Phänomenologie funktioniert".[43] Weil man dieser Epoche selbst angehört und somit der Sprache der Metaphysik nicht entfliehen kann, muss man, so Derrida weiter, „diese ererbten Begriffe verwenden" und, „indem man sich diese durchlaufend vorantastet", sich „auf das Unnennbare hin zu vertiefen" versuchen:[44]

> Sobald man ein bestimmtes Seiendes in die Beschreibung dieser „Bewegung" einführt, spricht man per Metapher, sagt man die „Bewegung" in den Worten dessen, was sie möglich macht. Doch in die ontische Metapher ist man immer schon abgedriftet. Das Wort „Zeit" selbst, so wie es in der Geschichte der Metaphysik stets verstanden wurde, ist eine Metapher, die in derselben Zeit die „Bewegung" dieser Selbstaffektion anzeigt und verbirgt.[45]

Dass das Wort „Zeit" die Bewegung der Selbstaffektion anzeigt, macht Derrida in diesem Text deutlich, indem er dem notwendigen Entzug der Selbstaffektion, ihrer notwendigen Verbergung und Verstellung in dem

---

[41] Hierbei zieht Derrida mit Heidegger Konsequenzen, die sich gegen Heidegger wenden lassen, der selbst, folgt man der Lektüre Derridas, *entgegen* dem eigenen kritischen Potential noch an der Möglichkeit eines schlichten *Nennens* und an einer *Phänomenologie* des Unscheinbaren festhielt.

[42] Jacques Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, aus dem Franz. übers. v. Hans-Dieter Gondek, Frankfurt am Main, 2015[3].

[43] Ebd., S. 104.

[44] Ebd., S. 104. Vgl. hierzu außerdem Jacques Derrida: *Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse*, in: *Positionen*, aus dem Französischen übersetzt von Dorothea Schmidt, Wien, 2009[2], S. 36f.

[45] J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen*, S. 115.

Wort der Zeit dadurch Rechnung trägt, dass er Husserls Begriff der *Retention* als *Spur* und *différance* remarkiert.[46] Dadurch wird sowohl – lokal gesehen – der Begriff der husserlschen Phänomenologie, als auch – generell gesehen – das Verständnis des Seins als Präsenz *durch* die wiederholende Durchkreuzung oder Suspendierung *hindurch* in seinem Abgeleiteten und *zugleich* ursprünglichen Charakter, in seinem irreduziblen Oszillieren zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, Konstitution und De-Konstitution erst aufgezeigt. Die suspendierten Begriffe reflektieren in ihrem unentscheidbaren Schweben die Unentscheidbarkeit des Ursprungs selbst, die nicht unabhängig von der dekonstruktiven Geste der Suspendierung irgendwo *ist*.

Es geht bei dem Einsatz dieser „Begriffe" folglich nicht um eine literarische Spielerei, sondern vielmehr darum, in äußerster Konsequenz dem Sachverhalt zu entsprechen, dass es keine Möglichkeit einer Darstellung geben kann, die dem Gedanken entgehen könnte, ebenso wenig wie die Möglichkeit, den Gedanken unabhängig von seiner Darstellung irgendwo anzutreffen. Erst durch eine intensive Aneignung der Philosophie Heideggers gelingt es Derrida, wie deutlich wurde, dem Gedanken eines originären Scheins, dessen Erscheinen *zugleich* originär und ein Sich-Täuschen ist, der „anfänglichen Ansteckung des Einfachen", in der Geste der wiederholenden Durchkreuzung *performativ* Rechnung zu tragen. Erst durch diese Geste kann der Zirkel des Verstehens von dem her gedacht werden, was diesen öffnet sowie – im gleichen Zug – dessen Schließung unendlich aufschiebt: „It is less a question of jumping with both feet out of a circle than of scribing [*d'écrire*], of describing [*décrire*] the elliptical deformation by which perhaps a circle may repeat itself while referring to itself".[47]

---

[46] Vgl. ebd., S. 92. Während Heidegger das Ursprüngliche durchkreuzt, kreuzt Derrida das Abgeleitete durch, was aber letztlich nur der konsequente Vollzug dessen ist, was sich in Derridas Lektüre Heideggers ankündigt, nämlich dass es keinen anderen Anfang als das Nicht-Originäre geben kann. Die Auflösung des Ursprungs ist eine Konsequenz der Originarität des Nicht-Originären.

[47] Jacques Derrida: *The Original Discussion of Différance* (1968), aus dem Französischen übersetzt von David Wood, Sarah Richmond und Malcolm Bernard, in: *Derrida and ‚Différance'*, hrsg. v. David Wood u. Robert Bernasconi, Evanston IL, 1988, S. 85. Das „Außen", das in der Durchkreuzung angezeigt wird, ist selbst nichts, wobei man stehen bleiben oder das man als eine neue These behaupten kann, sondern das Außen muss als Außen letztlich selbst durchgestrichen werden: „Man richtet sich nie im Überschreiten ein und man wohnt nie außerhalb", J. Derrida: *Implikationen*, S. 34.

Le sens de l'*Ego* pour Sartre

ALEXANDER SCHNELL

Sartre phénoménologue ? La réponse doit clairement être affirmative – du moins entre les années 1930 et la parution de *L'être et le néant* (1943). Sartre développe durant cette période ce qu'il a lui-même considéré comme une forme de « réalisme » phénoménologique. Ce projet inclut en particulier une théorie fort intéressante du « Moi » ainsi qu'une réflexion originale sur le rapport entre « conscience constituante » et « Moi empirique ».

Il s'agit là fondamentalement d'une réinterprétation de la notion d'« intentionnalité ». Sartre pense ensemble trois choses : l'idée que la conscience est pleinement *transcendante* (« transcendant » voulant dire : être pris dans un *mouvement* de transcendance et s'absorbant entièrement dans l'objet) ; l'idée que cette même conscience est dépourvue de tout *Ego* et que celui-ci habite bien plutôt le champ qui *transcende* précisément celui de la conscience, à savoir le « psychisme » ; et l'idée que l'affectivité, en raison du « vide » de la conscience, est à son tour transcendante. Or, cela nécessite de clarifier le rapport entre la « conscience » et le « psychisme », ce qui constitue tout l'enjeu des réflexions de *La transcendance de l'Ego*.

*
* *

Dans cet écrit[1], rédigé en 1933-34 et publié en 1936, qui est sa toute première œuvre philosophique, Sartre développe une analyse phénoménologique profondément originale du « Moi (*Ich*) ». Cette notion, centrale dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, peut s'entendre de différentes manières. Aussi convient-il d'en clarifier le sens.

[1] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1988. Pour la littérature secondaire, on se reportera avec profit à J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, PUF, 2000 et R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2005.

Dans la présente contribution, il s'agira de suivre le chemin sartrien, sachant que son essai n'esquisse que les linéaments d'un projet qui est en réalité plus large et qui exige d'être approfondi. Aussi faudra-t-il par moment conduire plus loin une réflexion simplement ébauchée.

La meilleure manière pour entrer dans cet essai – probablement le plus phénoménologique de la plume de Sartre – consiste, à mon avis, à formuler de façon explicite les questions qui sous-tendent les développements de Sartre et auxquelles ceux-ci se présentent comme leurs réponses. La première question, la plus obvie, est celle du *sens* et du *statut* de l'« *Ego* » en phénoménologie. Husserl utilise différentes expressions – « sujet », « Moi », « *Ego* » ou « Je » (*Ich*), etc. – ce qui rend nécessaire une délimitation précise du sens de chacun de ces termes. On n'imaginera pas, bien entendu, que le sens de ces termes est déjà présent ou disponible et qu'il se conçoit pour tout le monde de façon identique ; il s'agira plutôt de saisir la manière dont *Sartre* procède, afin de donner une cohérence à une réflexion phénoménologique sur l'« *Ego* ».

La deuxième question est de savoir ce qui assure l'*unité* de la conscience et ce que cela implique pour la manière dont la conscience (« transcendantale » et « constituante ») se rapporte aux vécus empiriques et concrets.

Et la troisième question concerne la façon dont se laisse éviter toute forme de « solipsisme ». Cette question touche à l'intersubjectivité. Ce spectre du « solipsisme » hante toute l'œuvre de Sartre.

*

* *

Il faut signaler d'emblée l'horizon global de la position sartrienne. Ce qui est à l'arrière-plan de tout son projet, c'est – tout d'abord – un cartésianisme revisité. Plus précisément, cette position est *dualiste*, tout en réfléchissant sur différentes stratégies possibles de *surmonter* ce dualisme (je renvoie simplement à la remarque célèbre dans l'introduction de *L'être et le néant* où Sartre affirme que tous les dualismes antérieurs ont désormais été résorbés dans celui du « fini » et de l'« infini »). Quoi qu'il en soit, ce qui sous-tend toutes les analyses de *La transcendance de l'Ego*, c'est la distinction fondamentale entre la « conscience » et le « psychique ». Et la thèse majeure de Sartre est que l'*Ego* relève non pas du champ de la *conscience* mais de celui du *psychique*. Expliquons donc le sens de ces deux termes cruciaux.

Je viens d'introduire la notion de « champ » : c'est là un premier point important, la conscience et le psychique n'étant pas des « pôles[2] » mis en rapport de façon quasi linéaire, mais justement des « champs » (Sartre utilise également à ce propos les termes de « domaines » ou « sphères »). Or, qu'est-ce que Sartre entend d'abord par « conscience » ?

Pour y voir clair, il convient de dire un mot à propos de la « transcendance » (qui figure dans le titre de l'essai) et de l'« immanence ». Ces termes ont des significations un peu différentes dans ces deux cas. Sartre nomme la conscience un « champ transcendantal[3] ». Elle est de part en part *mouvement de (ou vers la) transcendance*. Elle est extase pure, pour ainsi dire, ce qui implique qu'elle ne contient *rien*[4]. Aussi, elle est un absolu non-substantiel, comme dira *L'être et le néant*. Je cite :

> La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu[5].

Cette idée que la conscience est « vide total » et que « le monde entier est en dehors d'elle » a d'abord été introduite dans *La transcendance de l'Ego*[6].

Le psychique, en revanche, renferme bel et bien différentes sortes d'entités – dont, *notamment* l'*Ego* ! L'expression « transcendance de l'*Ego* » dit au premier chef : transcendance du psychique, en général, et de l'*Ego*, en particulier, *par rapport à la conscience* ! La conscience est donc *une* forme d'immanence (mais totalement vide, j'insiste) par rapport au psychisme transcendant ; et le psychisme est une immanence dans un tout *autre* sens parce qu'il renferme les objets du monde, l'autre et le Moi.

Or, ce qui caractérise à présent de façon essentielle cette conscience, c'est qu'elle est « pure conscience de soi ». Je cite le passage décisif à ce propos, au début de *La transcendance de l'Ego*, qui poursuit l'idée amorcée à l'instant :

---

[2] Cela n'empêche pas qu'à « l'intérieur » du psychisme, Sartre peut caractériser l'*Ego* comme « pôle des actions, des états et des qualités ».

[3] Sartre la caractérise également comme « un champ infini et absolu », *La transcendance de l'Ego*, p. 37.

[4] « […] la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi », J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » (1939), repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 10.

[5] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 23.

[6] *Cf.* le chapitre I A) « Théorie de la présence formelle du Je ».

> […] l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*[7].

On voit dès lors que l'arrière-plan des développements sartriens est autant cartésien que *kantien*. Ce que Sartre appelle « conscience », c'est le « Je pense » kantien, compris comme « véhicule[8] » devant « pouvoir accompagner toutes nos représentations[9] », qui est à son tour totalement vide et dont la seule fonction consiste précisément à élever nos représentations à la conscience[10]. Mais cette identification entre le « Je pense » kantien et la « conscience » sartrienne ne doit pas cacher que la conscience, pour Sartre, n'est *pas* un « Je », encore moins une quelconque forme de sujet clos sur lui-même, mais pure conscience de soi s'absorbant de façon extatique dans l'objet (« pure » veut précisément dire : privée de toute forme d'*Ego*). Autrement dit, cette pureté de la conscience de soi exprime l'idée que si elle va entièrement vers l'objet, elle n'est pas objectivante d'elle-même, Sartre dit : elle n'est pas conscience « thétique » d'elle-même, elle n'est pas « positionnelle » d'elle-même. D'où provient alors cette conscience de soi, si ce n'est pas dans son rapport à *elle-même* ? Le passage cité à l'instant l'a dit (et c'est là encore une idée kantienne[11]) : elle prend conscience de soi *dans la mesure même* où elle est conscience d'un objet transcendant. Retenons alors l'enseignement de Sartre à propos de la conscience : la conscience est vide ; elle est purement et simplement conscience de soi ; ce rapport à soi ne suppose pas un soi substantiel et ne relève pas non plus de la réflexion[12], mais la conscience est conscience de soi en tant que conscience d'autre chose que soi[13]. De la sorte, la conscience (de soi) s'absorbe entièrement dans l'objet. L'*Ego* est donc, nous l'avons dit, *transcendant* à la conscience. La conscience, bien qu'elle soit individuelle (et impersonnelle), j'y reviendrai, n'est *pas* « égoïque ». La

---

[7] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 23 *sq*.
[8] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 *sq*. / B 399 *sq*.
[9] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.
[10] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 *sq*. / B 399 *sq*.
[11] *Cf*. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 108.
[12] Nous reviendrons dans un instant sur la fonction précise de la réflexion dans l'économie de *La transcendance de l'Ego*.
[13] D'où une autre phrase célèbre de *L'être et le néant* qui est censée corriger la détermination heideggérienne de l'être du *Dasein* : « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui* », *L'être et le néant*, p. 29.

conscience n'est pas *ma* conscience, elle est pur mouvement vers le dehors (mouvement « absolu » en ce sens). L'élan du « tramway-devant-être-rejoint » ne relève d'aucune intériorité (et pourtant il est pure conscience de soi !), c'est une entité transcendante au même titre que l'arbre perçu ou la jalousie d'Othello pour Iago. C'est là une première thèse fondamentale de Sartre dans *La transcendance de l'Ego*.

Sartre insiste sur cette « pureté » de la conscience de soi – et y oppose l'« impureté » du psychisme. Il parle encore de « compromission », voire d'« empoisonnement ». Qu'est-ce qui le « compromet », le rend impure ? L'*Ego*, précisément. Comment faut-il évaluer cette appréciation négative ?

La réserve vis-à-vis de tout idéalisme est sans doute une raison pour cette attitude ; le renvoi à une attitude similaire chez Heidegger (concernant le rapport de « déchéance » entre l'ontique et l'ontologique) sûrement une autre. Et une certaine lecture de Marx se devine également entre les lignes. « Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience[14] », écrit Sartre d'une manière drastique. Quoi qu'il en soit, pour lui, la sphère du psychique est accessible à la psychologie, tandis que celle de la conscience l'est à la seule phénoménologie.

Sans insister davantage sur le paradoxe que la conscience, contrairement à la conception traditionnelle, ne serait pas l'objet de la psychologie, on remarque qu'en caractérisant la sphère de la conscience de la sorte, Sartre refuse tout accès spéculatif (ou dialectique) à la conscience. Celle-ci n'est ni l'objet d'une « phénoménologie de l'esprit » (Hegel), ni d'une « histoire pragmatique de l'esprit humain » (Fichte). – Malheureusement, Sartre ne s'explique pas davantage sur l'idée de savoir quel concept de « phénoménologie » sous-tend une telle position (ce qui serait intéressant notamment par rapport à la question du rapport entre phénoménologie et métaphysique). –

Deux questions fondamentales se posent à partir de là. Premièrement, qu'en est-il de l'« *Ego* » dans cette configuration ? Et, deuxièmement, comment s'effectue le passage entre « conscience transcendantale » et « psychisme » ?

L'*Ego* est un *troisième* terme s'ajoutant à la conscience et au psychisme. Pour que l'on puisse l'aborder, il est nécessaire d'expliquer ce que Sartre appelle les trois « *degrés* » de la conscience ainsi que la fonction de la « réflexion » dans cette différenciation tripartite.

L'*Ego* n'est pas inclus dans la conscience, ni n'apparaît dans son champ, nous l'avons vu. La conscience connaît trois « degrés » qui sont disposés de la manière suivante :

[14] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 23.

> 1er degré : conscience irréfléchie – 2ème degré : conscience réfléchissante (irréfléchie) – 3ème degré : conscience réfléchie

Entre le premier degré de la conscience et les deux autres, il y a un abîme, une rupture impliquant la réflexion (ou le « *cogito* »), c'est-à-dire l'opération en vertu de laquelle la conscience se dirige sur la conscience ou prend la conscience comme objet. La conscience irréfléchie (au premier degré) est la « conscience de soi » dont il a été question à l'instant. Elle est absolument et rigoureusement non positionnelle. Il faut la *distinguer* de la conscience qui se prend elle-même pour objet dans et grâce à la *réflexion* : le volet « subjectif » en est la conscience réfléchissante (au second degré) qui est à son tour non positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie, alors que le volet « objectif » (au troisième degré) est la conscience réfléchie qui est positionnelle d'elle-même. Cela veut dire que la « conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet » lorsque cet acte réflexif est opéré, mais « ce qu'elle affirme concerne la conscience réfléchie[15] ». Et l'idée fondamentale est maintenant que c'est cet acte réflexif caractérisant en propre la conscience réfléchissante[16] qui fait d'abord « naître » l'*Ego* dans la conscience réfléchie (c'est-à-dire au troisième degré de la conscience). Sartre de préciser (et c'est en cela que consiste sa transcendance) : « Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le 'Je pense', c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale », et il ajoute : « il n'apparaît pas à la réflexion comme la conscience réfléchie : il se donne *à travers* [Sartre dira plus loin : « derrière[17] »] la conscience réfléchie[18] ».

Or, dans ce qui précède, il a d'abord été question de l'« *Ego* », puis immédiatement après du « Je ». Ceux-ci ne sont pourtant pas exactement identiques. On pourrait dire que l'*Ego* est le terme englobant qui d'après Sartre, a deux « faces[19] » : le « Je » et le « Moi » (le Je étant « l'*Ego* comme unité des actions » et le Moi ce même *Ego* « comme unité des États et des qualités[20] »). Caractérisons plus avant cette double dimension.

Pris pour lui-même, le « Moi » est une unité « matérielle » qualifiée de « concret et psycho-physique[21] » ; le « Je », « centre d'opacité », en est la

---

[15] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 28.
[16] Cela veut dire que la réflexion n'est pas au fondement de la conscience réfléchissante, mais, à l'inverse, que « la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré », *La transcendance de l'Ego*, p. 41.
[17] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 36.
[18] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 35.
[19] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 43.
[20] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 44.
[21] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 25.

contraction « infinie[22] » en un « point ». Sartre d'écrire : « le Je […] est au moi concret et psycho-physique ce que le point est aux trois dimensions : il est un Moi infiniment contracté[23] ». Or, il faut développer le « contenu » de cette « réalité opaque » du Je. Sartre s'y attèle en exposant sa doctrine de la « constitution de l'*Ego* ». À la question de savoir comment se rapportent la conscience (fondamentalement *irréfléchie*) et l'*Ego*, il répond (une fois de plus) que c'est le fait de la conscience réfléchissante (de second degré) et en particulier de l'acte réflexif qui lui est propre : l'*Ego* n'apparaît en effet « qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive[24] ». Ce « noème », cet *Ego* transcendant et « matériel », forme une « unité *transcendante* » (par opposition à une unité immanente constituée par le flux de la conscience s'auto-constituant) qui se donne sous différents « aspects ». Sartre les appelle « états », « qualités » et « actions ». Essayons à présent d'en déterminer la nature.

Là encore, une remarque générale s'impose d'abord. Sartre poursuit un projet remarquablement conséquent. Tout ce qui est dit de l'*Ego* est en cohérence – et doit l'être – avec sa conception de la conscience sous-jacente (avec ses trois degrés). Cela veut dire que la constitution de l'*Ego* en est le reflet. C'est dans l'exacte mesure où la conscience transcendantale est « vide » que l'*Ego*, *avant* de « vivre » et de faire ses expériences, donc avant le déploiement de l'histoire de la genèse de ses habitualités et sédimentations, n'est à son tour « rien » :

> Il ne nous paraît pas que nous pourrions trouver un pôle squelettique si nous ôtions l'une après l'autre toutes les qualités [de l'*Ego*]. Si l'*Ego* apparaît comme au-delà de chaque qualité ou même de toutes, c'est qu'il est opaque comme un objet : il nous faudrait procéder à un dépouillement infini pour ôter toutes ses puissances. Et, au terme de ce dépouillement, il ne resterait plus rien […][25].

D'où provient alors la « matérialité », la « teneur » de l'*Ego* ? Pour pouvoir y répondre, il faut précisément suivre Sartre dans sa détermination des « états », des « qualités » et des « actions ».

Les « états », d'abord. Ceux-ci relèvent de l'affectivité de l'individu. À un tel point que Sartre réclame dans « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » un « nouveau traité des

[22] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 37.
[23] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 25.
[24] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 43. Le fait que Sartre parle ici du « Moi » (et non pas de l'« *Ego* ») ne doit pas nous tromper : ses usages terminologiques sont parfois flottants. Il est clair que, dans le présent contexte, Sartre ne vise pas le Moi en particulier, mais l'*Ego* transcendant en général.
[25] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 61.

passions[26] » à ce propos, au cœur même d'une approche phénoménologique de l'*Ego* et de la conscience en général. Deux traits distinctifs apparaissent ici avec force. Prenons l'exemple choisi par Sartre lui-même : celui de la répulsion et de la haine. Lorsque je me trouve face à quelqu'un pour qui, au moment de cette rencontre, je ressens un fort rejet, je peux faire état du vécu *instantané* de répulsion. Mais cette répulsion se dissipe dès lors que cette personne n'occupe plus mon champ de perception. De cet « *Erlebnis* » instantané, il faut distinguer la haine qui s'étend bien au-delà du cadre d'une telle présence limitée. Un tel affect *permanent*, Sartre le nomme précisément « état »[27]. Or, celui-ci est « une manière de découvrir le monde[28] », non pas un affect relevant de la « vie intérieure », mais une propriété des objets hors de la conscience, laquelle propriété est transcendante au même titre que ces mêmes objets. (C'est là une deuxième thèse fondamentale de *La transcendance de l'Ego*.) Et pourtant, je viens de le dire, c'est bel et bien de l'état *de l'Ego* qu'il s'agit ici ! Il s'ensuit que les états ne sont pas seulement transcendants à l'instar des *objets*, mais encore à l'instar de l'*Ego* lui-même.

Si l'état est transcendant, cela implique qu'il n'est pas donné de façon adéquate, mais qu'il se profile en « adombrations (*Abschattungen*) ». Telle est effectivement la position de Sartre. Plus radicalement, il va même jusqu'à affirmer son caractère douteux. Et quel est enfin le rapport entre l'état de l'*Ego* et ses vécus ?

Pour Sartre, les vécus « *émanent* » des états, émanation qu'il qualifie de « magique[29] ». Comment faut-il entendre le sens de ce terme ? De fait, deux séries sont concevables : l'une qui part du vécu et qui va vers l'*Ego* en passant par l'état, l'autre en sens inverse. Que mon état soit induit par un vécu est un point de vue empirique (et psychologique) bien connu – il incombe à la psychologie de mettre en évidence les rapports causaux ici en jeu. Que l'état soit l'origine du vécu (domaine relevant de la phénoménologie) semble en revanche paradoxal. Cela s'explique par le

[26] J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » (1939), *art. cit.*, p. 12.

[27] L'état et le vécu instantané sont respectivement l'objet d'un type de réflexion spécifique. Sartre nomme « impure » la réflexion qui opère le passage à l'infini (du vécu à l'état), et « pure » la réflexion qui se cantonne à l'instantanéité du vécu. Ces deux types de réflexion n'ont rien à voir avec la réflexion « phénoménologique » en jeu au niveau de la conscience réfléchissante (deuxième degré de la conscience).

[28] Cf. *ibid.*, p. 11. Pour désigner les « états » Sartre utilise aussi l'expression « sentiment ». Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), la notion d'« émotion » occupe plus ou moins la fonction des « états ».

[29] Cette dimension « magique » réapparaîtra chez Merleau-Ponty par exemple dans son idée que le peintre pratique à chaque fois une « théorie 'magique' de la vision » (cf. *L'œil et l'esprit*). Je remercie Selin Gerlek d'avoir attiré mon attention sur ce point.

caractère « *passif* » et « *inerte* » de l'état (deux traits qui sont relatifs à la spontanéité [activité] de la réflexion). En même temps, l'état apparaît comme l'*origine* de mes réactions corporelles. Sartre concilie cette double détermination de la manière suivante : l'état est à la fois *passage à l'infini* d'un *Erlebnis* (donc une *permanentisation*, en quelque sorte, d'un vécu *instantané*) et *origine* de cet *Erlebnis* – c'est ici que se fait valoir l'« émanation ». Le fait que d'un tel état originaire – qui au fond constitue une sorte d'idéalisation d'un affect concret bien qu'il soit une « propriété » de l'« objet » auquel il ouvre – puisse « émaner » un vécu est sans aucun doute hautement mystérieux. Et c'est donc la raison pour laquelle Sartre qualifie cette émanation de « magique ». Approfondissons encore davantage ce point de toute première importance.

Nous avons vu que Sartre distinguait fondamentalement entre la « conscience » et le « psychisme ». À cette distinction correspond une autre : celle entre la spontanéité de la conscience et celle de la spontanéité de l'*Ego*[30]. La première est parfaitement « claire » – elle est rigoureusement identique à ce qu'elle produit. La spontanéité de l'*Ego*, en revanche, est « dépassée » par ce qu'elle produit, Sartre la caractérise d'« opaque »[31], ce qui signifie qu'elle s'échappe en quelque sorte à elle-même. Et ce, parce que ce qu'elle produit – l'état – suscite un « choc en retour » sur l'*Ego*. Aussi, et cette idée est capitale, l'*Ego* s'avère-t-il être un producteur passif par rapport à ce qu'il crée. La « magie » signifie alors que l'*Ego* est producteur *et* passif ou encore qu'il y va d'une « production passive »[32].

Faisons encore un pas supplémentaire. La magie consiste en ceci qu'en vertu de l'émanation, l'état – tout en ayant une détermination « passive » – est vécu comme « envoûtant » l'*Ego*. Sartre est le premier phénoménologue post-husserlien et post-heideggérien à entrevoir l'idée d'un conditionnement du constituant par le constitué[33]. Il écrit : « l'*Ego* qui produit subit le choc en retour de ce qu'il produit. Il est 'compromis' par ce qu'il produit. » Ce qui caractérise la magie, c'est donc que les rapports s'inversent : « l'état se retourne sur l'*Ego* pour le qualifier. […] Tout nouvel état produit par l'*Ego* teinte et nuance l'*Ego* dans le moment où l'*Ego* le produit. L'*Ego* est en quelque sorte envoûté par cette action […][34] ». Alors

[30] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 62.

[31] *Cf*. R. Breeur, « La preuve ontologique. Sartre et la conscience de l'être », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n° 4, 2007, p. 667.

[32] Dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre parle à ce propos d'une « conscience passivisée », d'une « activité inerte » (p. 58). Cela n'est nullement un oxymore, mais relève pour nous d'une « construction phénoménologique ».

[33] Cette idée sera développée chez Merleau-Ponty (dans *Phénoménologie de la perception*), chez Derrida (dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) et chez Levinas (dans « La ruine de la représentation »).

[34] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 64 *sq*.

que la série réelle (du vécu à l'état) suit la « logique » (et la causalité), la série proprement phénoménologique (de l'état au vécu) est illogique et irrationnelle – c'est-à-dire « magique », justement[35].

La dernière détermination de la « magie », qui découle de ce qui précède, concerne le fait que, du coup, il n'y ait pas de contact direct entre l'*Ego* et le monde extérieur, l'*Ego* ne communiquant avec ce dernier qu'*à travers* les états. C'est ce que Sartre appelle en guise de récapitulation une « synthèse irrationnelle d'activité et de passivité ».

Mais l'état n'est pas le seul aspect transcendant de l'*Ego*. La même chose vaut également des « actions ». Par « action », Sartre n'entend pas seulement les actions « prises dans le monde des choses », mais encore, et en particulier, les actes du penser (du « *cogitare* » au sens cartésien). À propos de ces derniers, il procède à la distinction entre la « conscience active » et la « conscience spontanée » (jugée comme constituant l'un des problèmes les plus difficiles de la phénoménologie !). La conscience active concerne les actes du penser s'accomplissant dans le temps – qui sont donc *transcendants* – tandis que la conscience spontanée désigne une *cogitatio* que la conscience réflexive saisit dans son instantanéité. Nous sommes, dans ce dernier cas, à la frontière entre le transcendantal et l'empirique ; appartenant à la *conscience*, la conscience spontanée ne relève pas des transcendances psychiques, mais n'étant distinguée des actions proprement dites que par son caractère instantané, elle frôle également le domaine du psychique.

Passons enfin au troisième et dernier aspect de l'*Ego*, à savoir aux « qualités ». Face au vécu instantané, l'état transcende une donation présente et immédiate. Il opère comme une sorte de « substrat » des vécus. Or, les états admettent à leur tour un « substrat » : c'est ce que Sartre nomme la « qualité » de l'*Ego*. Elle correspond à une « disposition » psychique à produire un état. Ainsi, la qualité est un « intermédiaire » « entre » l'*Ego* et ses « états ». Mais le passage entre la qualité et l'état n'est pas du même ordre que celui entre l'état et le vécu. Visualisons ces rapports :

création { production poétique
actualisation émanation

Ego — qualité — état (action) — vécu (*Erlebnis*)

Tandis que l'état relève d'une spontanéité (dont nous avons souligné également la dimension passive), la qualité est passivité pure. L'état, lui, en

[35] Remarquons que Sartre comprend le rapport à autrui exactement de cette même façon : autrui apparaît lui aussi comme « spontanéité dégradée » dans la mesure, précisément, où celle-ci est passive.

est l'*actualisation*. Cela veut dire que la qualité est en puissance par rapport à l'état, elle est « potentialité » ou « virtualité ». Sartre la distingue d'une simple « possibilité » : alors que celle-ci ne désigne aucunement une réalité, la qualité potentielle ou virtuelle existe réellement, mais son mode d'existence est précisément d'être en puissance.

*
* *

Il convient à présent de préciser la nature de l'*Ego*, en tenant compte des acquis précédents. Le point décisif, engageant toute cette nature de l'*Ego*, c'est que vis-à-vis des qualités (directement) et les états et actions (indirectement), il n'est pas dans un rapport d'émanation ou d'actualisation, mais de « *création* » ou de « *production poétique* » (au sens du « ποιεῖν » grec). Mais cette production n'est pas celle de la conscience – et nous retrouvons maintenant pour la troisième fois la même distinction, ce qui témoigne de la profonde cohérence du propos sartrien : auparavant, c'était celle entre conscience et psychisme, puis celle entre la spontanéité de la conscience et la spontanéité de l'*Ego*, cette fois c'est celle entre la spontanéité *pure* de la conscience et la spontanéité *impure* de l'*Ego*. La conscience – qui est *ipso facto*, nous l'avons vu, conscience *de soi* – est une spontanéité *impersonnelle*, ou *liberté*, qui se produit elle-même. Sartre pense donc radicalement une permanente *creatio ex nihilo* dont « je » ne suis ni l'origine ni la source ! (C'est là une troisième thèse fondamentale de *La transcendance de l'Ego*.) Contrairement à la conception de Descartes, cette liberté auto-productrice n'est pas identique à la volonté, mais *constitutive* de cette dernière. La spontanéité de l'*Ego*, en revanche, est personnelle. Or, bien que la première soit impersonnelle, elle n'en est pas moins une *singularité* – ce qui explique pourquoi Sartre introduit la notion de « Je-concept » qui, en tant que « concept vide » (sans intimité), désigne le support des actions que « je » fais[36]. Et quel est alors le rapport entre la spontanéité de la conscience et celle de l'*Ego* ? Pour Sartre, c'est Rimbaud qui en avait déjà entrevu la réponse : « Je est un autre » signifiant que la spontanéité de la conscience n'émane pas du Je, mais *va vers* lui. En amont ou en deçà de l'*Ego*, il y a un champ transcendantal rigoureusement prépersonnel (celui de la conscience, justement).

*
* *

[36] J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 71.

Revenons, en guise de conclusion à nos trois questions initiales et récapitulons les réponses que Sartre a développées à leur propos dans *La transcendance de l'Ego*. 1.) Quel est le sens et le statut de l'*Ego* ? 2.) Qu'est-ce qui assure l'unité de l'*Ego* et comment doit être conçu le rapport entre la dimension transcendantale et la dimension empirique de l'*Ego* (ou plutôt entre la conscience et le psychique) ? 3.) Comment Sartre parvient-il à échapper au solipsisme ?

Globalement, on peut dire que ces trois questions appellent la même réponse : il s'agit à chaque fois d'une mise en avant de la *transcendance*. En un sens, cela répond à la question inaugurale de la phénoménologie transcendantale husserlienne, celle de savoir comment rendre compte de la transcendance[37]. Mais, on le sait, Sartre fait valoir la dimension *réaliste* de son propre projet phénoménologique. Est-ce à dire que la phénoménologie sartrienne abandonnerait le transcendantalisme au profit d'un réalisme ? Il me semble très clair que Sartre ne défend pas un réalisme plat ou naïf. Il maintient partout la double exigence d'une « conscience pure » (qui est « conscience non thétique de soi) et d'une conscience éclatée dans l'objet (figure originaire de la transcendance). À partir de là, je récapitulerais mes réponses aux questions posées comme suit :

1.) Ce qui est premier et fondamental, quant au sens et au statut de l'*Ego*, c'est l'assomption conséquente du dualisme de la « conscience » et du « psychique ». Ce qui caractérise la première, c'est qu'elle est fondamentalement conscience de *soi à travers la conscience de l'objet*. L'*Ego* relève, quant à lui, du psychique. Et cela veut dire qu'il est *transcendant*, pas moins que l'autre (l'autre *Ego*). Mais cette transcendance ne l'affecte pas seulement au niveau de la forme, elle s'étend à sa matérialité même, et notamment à ses états, actions et qualités. Et nous avons vu en particulier que la transcendance des états impliquait que l'*Ego* les « produit » de façon « magique ».

2.) Le sens de cette affirmation s'éclaire dans la réponse à la deuxième question. Si l'unité de l'*Ego* n'est pas assurée par une quelconque vertu transcendantale-idéaliste, mais là encore par la *transcendance*, c'est dû à la manière singulière dont Sartre conçoit le rapport entre ce que j'appellerais la « série réelle » et la « série transcendantale » de l'*Ego*. Selon la « série réelle », qui correspond à la combinaison entre un certain empirisme et un certain matérialisme, l'*Ego*, vide, est soumis au processus génétique des états acquis tout au long de sa propre histoire. Autrement dit, dans cette série on part des vécus, on passe par les états et on arrive à l'*Ego* qui est donc constitué selon une genèse empirique. Dans la « série transcendantale », en revanche, le sens est inversé, on part de l'*Ego* et on arrive aux vécus en

[37] E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana II*, p. 36 *sq*.

passant par les états. La thèse de Sartre étant que l'*Ego* qui « produit » est caractérisé par un « choc en retour de ce qu'il produit ». La « magie » consiste ici dans l'idée que l'*Ego* (dont la spontanéité est « impure » par opposition à la spontanéité « pure » de la conscience transcendantale) est une « activité inerte » ou « conscience passivisée ». D'un point de vue de l'histoire de la philosophie transcendantale, nous assistons ici à la première élaboration de l'idée d'un conditionnement du constituant par le constitué (en termes sartriens : du « produisant » par le « produit »).

3.) Sartre parvient-il alors à échapper au solipsisme transcendantal ? Dans *La transcendance de l'Ego*, il y répond par l'affirmative (et avec force). Mais il reviendra sur ce jugement quelques années plus tard. En 1936, il est encore convaincu que le fait de conférer à l'*Ego* un statut transcendant, ce qui le met sur un pied d'égalité avec autrui, suffit pour lui contester tout privilège constitutif. Mais, en réalité, le problème n'est que déplacé : en effet, dans la mesure où à son fondement repose une conscience *individuelle*, le spectre du solipsisme menace de ruine cette ébauche de 1936. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle *L'être et le néant* abandonnera cette solution au profit du modèle hégélien dans *La phénoménologie de l'esprit* affirmant « ma dépendance de l'autre, en mon être 'essentiel[38]' ».

La *dépersonnalisation* (voire la « *déségoïfication* ») de la conscience transcendantale, l'affirmation de la *solidarité* de la *conscience de soi non positionnelle*, d'un côté, et de *l'absorption* de la conscience dans l'objet *transcendant*, de l'autre (à travers l'idée que la conscience est conscience de soi *à travers* la conscience de l'objet), la reconnaissance de la vertu *constitutive* du constitué sur le constituant, le fait d'ouvrir la phénoménologie à une dimension *constructive* avec le concept d'une « *conscience passivisée* » et enfin l'idée d'*ôter* la conscience d'une dimension d'*intériorité* et de mettre le contenu psychique du Moi sur un pied d'égalité avec tout objet transcendant (et notamment avec autrui) – telles sont donc les différentes thèses fondamentales de *La transcendance de l'Ego* qui est à mon avis trop peu estimé et pris en considération dans les débats phénoménologiques, même et surtout encore dans les discussions les plus actuelles.

[38] J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 283.

« Comment entendre la Parole de Dieu ? » Logos et méthode phénoménologique dans les derniers écrits de Michel Henry

SIBYLLE GERAIN

Dans son tout dernier ouvrage, *Paroles du Christ*, le philosophe Michel Henry posait la question suivante : « Comment entendre la Parole de Dieu ? »[1]. La question de Dieu, et singulièrement celle de sa parole, est en effet l'un des motifs de la phénoménologie au moins depuis la publication, en 1961 par Emmanuel Levinas, de *Totalité et Infini.* D'après la thèse bien connue de Dominique Janicaud, l'irruption de cette question correspondrait à ce que l'on désigne depuis comme le « tournant théologique de la phénoménologie française »[2]. À ce tournant appartiendrait la phénoménologie élaborée par Michel Henry, à qui d'ailleurs un chapitre entier de l'ouvrage de D. Janicaud est consacré[3]. Dans celui-ci comme dans l'ensemble du livre, l'auteur s'attache à dénoncer ce qu'il qualifie de « prise d'otage », qui plus est « masquée », de la phénoménologie par le théologique, qui ferait se dresser le motif de la foi à l'arrière-plan de celle-ci. La phénoménologie se ferait ainsi, sous le couvert d'une description fidèle à la donation du phénomène originaire, « incantation », « initiation »[4].

Chez Michel Henry, nous le verrons, la parole philosophique s'en trouverait en quelque sorte réduite au silence : que dire d'un phénomène dont l'essence est radicalement autre que celle du voir pur de la phénoménologie ? Le problème serait finalement une question de méthode ;

---

[1] « […] comment un langage qui serait celui de Dieu pourrait-il bien être entendu dans notre langage à nous ? », Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002, p. 12 ; « […] qu'en est-il pour nous de cette parole qui est celle de Dieu ? Quel est notre rapport à elle ? Où parle-t-elle ? De quelle façon ? Comment pouvons-nous l'entendre ? », *ibid.*, p. 144.

[2] Voir Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'éclat, 1990 ; réédité en 1998 dans Dominique Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Folio, 1998.

[3] D. Janicaud, « Les surprises de l'immanence », *La phénoménologie dans tous ses états*, *ibid.*, pp. 107-127.

[4] *Ibid.*, p. 54.

celle qui pose la marche à suivre pour accéder au phénomène originaire, seul à même de fonder la possibilité de la connaissance.

C'est bien relativement à cette dernière question de la méthode que Michel Henry, dès 1990, pose ce problème de l'accès au phénomène originaire qu'il appelle, depuis *L'essence de la manifestation* en 1963, la « vie ». Nous essaierons dès lors dans cette étude de proposer une lecture de quelques textes appartenant à ce qu'il convient d'appeler les « derniers écrits » de Michel Henry, en nous interrogeant sur le motif de la méthode phénoménologique tel qu'il y est élaboré.

Nous nous tournerons ainsi vers les thèses développées dans la conférence que M. Henry donna le 15 mai 1992 à l'École normale supérieure d'Ulm intitulée « Parole et religion : la Parole de Dieu », dont le texte fut ensuite publié par Jean-François Courtine dans son volume *Phénoménologie et théologie* la même année[5]. Ces analyses seront considérées au regard des développements proposés par M. Henry dans sa *Phénoménologie matérielle.* Cet ouvrage, dont une partie entière est consacrée à des questions de méthode, est publié en 1990 ; il précède donc de très peu ladite intervention[6]. Nous nous intéresserons enfin au dernier ouvrage publié de M. Henry, *Paroles du Christ*, lecture à l'occasion de laquelle nous souhaitons montrer que c'est dans cet ouvrage que celui-ci propose une tentative de résolution des problèmes posés dans les textes précédents.

Ces lectures nous mèneront à nous interroger sur le *logos* de la phénoménologie, et partant sur la parole en général : quelle parole en effet peut-elle être en mesure de dire la Vie ? Question centrale des dernières années de travail de M. Henry, elle nous mènera à considérer qu'il est possible que la Vie elle-même soit une « parole », à même de fonder la possibilité de la dire et partant, de faire signe vers elle. Ce faisant, nous tenterons de dégager les traits d'une tentative de fondation d'une authentique phénoménologie de la Vie, en suivant l'élaboration par M. Henry d'une phénoménologie du divin et de l'Évangile, reposant, nous espérons parvenir à le montrer, sur une méthode phénoménologique propre.

---

[5] Jean-François Courtine, *Phénoménologie et théologie*, Paris, Critérion, 1992.

[6] Michel Henry, « La méthode phénoménologique », *Phénoménologie matérielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012 [1990], pp. 61-135. Nous prenons ici le parti philologique, comme l'indique le titre de ce texte, de considérer l'œuvre de maturité de M. Henry comme s'étalant de la publication de *Phénoménologie matérielle* en 1990 à *Paroles du Christ* en 2002, année de sa mort, et non pas seulement sa « Trilogie ». Nous tenterons de montrer que ces ouvrages ne prennent sens qu'au regard des acquis et des questions proprement phénoménologiques établis dans *Phénoménologie matérielle.*

La question peut ainsi être formulée de la manière suivante : comment, depuis le visible, depuis le monde, depuis cet horizon au sein duquel tout objet peut apparaître[7], est-il possible d'accéder à la donation de la vie elle-même ? Le problème est important ; la phénoménologie henryenne, comme déjà celle de Husserl, pose en effet la question du solipsisme[8] : la subjectivité henryenne ne semble-t-elle pas, au fil des textes, absolument détachée du monde ? M. Henry, conscient de ce problème, se propose en 1990 d'y répondre[9].

Une telle question est loin d'être nouvelle en phénoménologie et peut être qualifiée, à la suite d'E. Fink, de problème de pédagogie[10]. Pédagogie d'un genre nouveau cependant, car elle ne toucherait pas uniquement au logos du phénoménologue, mais chez M. Henry à la question de la culture dans son ensemble, ainsi qu'aux Écritures saintes[11]. Avant d'incarner dans *Paroles du Christ* le modèle « transcendantal »[12] de l'accès à la vie, celles-ci constituent en effet chez le M. Henry du début des années 1990 une manifestation de la vie culturelle parmi d'autres (bien que la culture, chez M. Henry, soit toujours relative à la vie)[13]. Conformément à la manière dont

---

[7] Voir à ce sujet la Section I de *L'essence de la manifestation* ; Michel Henry, « Élucidation du concept de phénomène. Le monisme ontologique », *L'essence de la manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, pp. 59-164.

[8] Voir notamment à ce sujet la première des *Méditations cartésiennes* de Husserl, abondamment commentées par M. Henry dans l'Introduction de *L'essence de la manifestation*.

[9] « Dans la venue en soi de la vie en tant que son auto-affection pathétique et comme telle radicalement immanente, prend naissance, d'autre part, un Soi dont la matérialité phénoménologique est celle de ce pathos. Un tel "Soi", porté par une subjectivité acosmique, mais aussi bien enfermée en elle, n'est-il pas voué au solipsisme ? », M. Henry, *Phénoménologie* matérielle, *op. cit.*, p. 8.

[10] Sur la question de la « pédagogie transcendantale » chez Fink, voir Eugen Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la* méthode, trad. Nathalie Depraz, Grenoble, Jérome Millon, 1994. Voir également à ce sujet le texte très éclairant de la conférence prononcée par Marc Richir à l'université pédagogique de Fribourg en Brisgau à l'occasion du colloque *Questions fondamentales de la méthode et de la science phénoménologiques* en 1989 : Marc Richir, « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode », *Épochè*, vol. 1, 1990, pp. 91-125.
Relativement à l'usage de ce terme dans la phénoménologie henryenne, voir notamment Gregori Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *Revue internationale Michel Henry. Notes préparatoires à* Paroles du Christ, n° 5, 2014, pp. 165-215.

[11] Voir notamment à ce sujet Grégori Jean, « Phénoménologie et barbarie. L'idée d'une 'équivocité' de la culture », *Noesis*, vol. 18, 2011, pp. 217-237.

[12] Nous reviendrons sur le sens de ce terme.

[13] En témoignent par exemple ces quelques lignes concluant l'article « Parole et religion : la Parole de Dieu » auquel nous reviendrons bientôt : « Pour cette raison, l'émotion qui livre le vivant à la vie éternelle se lève en lui chaque fois que la vérité de la vie lui est révélée, et d'autant plus sûrement qu'elle l'est selon le mode qui lui est propre, comme une

ce « problème », au sens finkéen de la *Sixième Méditation cartésienne*, a été posé dans l'histoire de la phénoménologie, il convient pour y répondre de s'intéresser à l'usage que fait à cette époque M. Henry du concept de *logos*.

Le *logos* est avant tout, chez celui-ci et à ce moment de son travail, à comprendre, nous y reviendrons comme une forme de redoublement du « comment » de l'apparaître même, étant ainsi à comprendre comme la manifestation de l'apparaître lui-même comme principe.

Une telle conception de l'idée de *logos* prend chez M. Henry, nous le verrons, sa source dans deux moments de sa critique des textes fondateurs de la phénoménologie. On peut ainsi distinguer, relativement à cette question, entre un « moment husserlien » et un « moment heideggérien ».

En ce sens, nous y reviendrons, l'idée de *logos*, en ce que celui-ci se réfère toujours à une certaine conception de l'essence de l'apparaître[14], assume les caractéristiques fondamentales qui sont le propre de chacune de ces modalités de l'apparaître qu'il est censé incarner. Comprendre l'idée du *logos* henryen, c'est donc d'abord comprendre le sens des différents modes d'apparaître qu'il distingue, et du rapport de fondation ou d'essence que ceux-ci entretiennent.

Or, le *logos*, la manifestation de l'apparaître, c'est aussi celui de la phénoménologie, à savoir le type de langage (au sens des structures phénoménologiques qui en déterminent le déploiement[15]) mobilisé par le phénoménologue lorsque celui-ci prétend, par son discours, dire ce qui relève du transcendantal et par cela rendre possible à tout auditeur potentiel l'accès à ces réalités transcendantales que précisément le phénoménologue expose dans son discours ; nous retrouvons ici l'une des problématiques de la *Sixième méditation* finkéenne, celle de la circularité[16]. Chez M. Henry, ce problème prend ainsi la forme suivante : si les Écritures constituent, comme le veut la tradition, un corpus identifié comme « paroles de Dieu », Dieu

---

révélation qui ne s'adresse pas d'abord à l'Intelligence mais consiste en l'affectivité même de la vie, comme il arrive dans le cas de l'art qui n'a d'autre ressource que d'éveiller en nous les puissances de la vie selon les modalités pulsionnelles, dynamiques et pathétiques qui sont les siennes », Michel Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 202.

[14] Sur la manière dont M. Henry redéfinit l'essence de l'apparaître en 1990, voir le premier chapitre de *Phénoménologie matérielle* ; M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, pp. 13-59.

[15] « La parole humaine s'appuie sur le langage, lequel est composé de mots, de signes se rapportant à des objets. […] quelle que soit la façon dont on la conceptualise, cette fonction instrumentale du mot renvoie à une essence phénoménologique, qui est l'essence de la Parole », M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 179.

[16] Sur cette question et sur la manière dont M. Henry lit la *Sixième méditation cartésienne*, voir l'article précité de Gregori Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit*.

étant chez M. Henry assimilé à la vie, alors elles peuvent effectivement être qualifiées de « *logos* de la Vie ». Or, elles n'en sont pas moins exprimées dans un langage dont le *logos* est en tout point porteur des caractéristiques ontologiques qui sont celle du monde[17].

Comment dès lors, au regard de ces quelques questions, comprendre voire repenser le statut de la méthode phénoménologique ? Une méthode est-elle même encore possible ?

PAROLE DE LA VIE ET PAROLE DE DIEU

Le point de départ de M. Henry dans ces différents textes est en quelque sorte une répétition d'un problème posé dès *L'essence de la manifestation*, à savoir celui d'une dualité entre d'une part la transcendance du monde (toute chose perçue l'est sur le mode d'une « conscience de », et donc d'un mouvement de sortie de la conscience hors d'elle-même) et d'autre part l'immanence de la subjectivité « auto-affectée » qui, dans chacun de ses mouvements, qu'il s'agisse d'une perception de la conscience ou d'un mouvement du corps, est le lieu d'un « se sentir soi-même » désigné comme « auto-affection »[18]. « Se sentir soi-même », « auto-affection », autant de déterminations éidétiques qui caractérisent la « vie » ; comme l'écrit M. Henry « c'est dans la réalité ce par quoi elle est la réalité et qui, de la sorte, ne cesse jamais, c'est dans l'impression ce par quoi elle est une impression, l'étreinte muette en laquelle elle s'éprouve et se sent elle-même en chaque point de son être, sans jamais se défaire de soi, sans que l'écart d'aucune distance la sépare jamais de soi. [19] » Immanence et transcendance renvoient donc à deux types d'apparaître : d'une part un apparaître « immanent » qui est un « auto-apparaître », celui de la subjectivité auto-affectée, et d'autre part un apparaître « transcendant » qui est celui de la conscience lorsque dans un monde elle se transcende vers l'objet.

C'est dans ce contexte qu'apparaît explicitement le motif du *logos* comme principe de l'apparaître.

---

[17] C'est ce que G. Jean appelle, dans l'article précité, la « transpassibilité du langage ».

[18] Dans *Phénoménologie matérielle*, c'est en suivant le fil conducteur de l'*Empfindung* – impression originaire – que Henry proposera cette remontée vers l'auto-affection ; voir M. Henry, « Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle », *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, pp. 13-59.

[19] *Ibid.*, p. 53.

UN *LOGOS* DE LA VIE ?

Dans *Phénoménologie matérielle*, M. Henry distingue en effet entre un *logos* de l'immanence, « Parole de la vie », et un logos « mondain », « Parole du monde »[20].

C'est précisément, cela ne doit pas nous étonner, dans le cadre d'un long développement sur la question de la méthode phénoménologique qu'il se tourne vers cette question du *logos*. Entreprenant une critique serrée de la méthode husserlienne telle que Husserl l'expose dans les cinq leçons de 1907 de *L'idée de la phénoménologie*, M. Henry se pose déjà la question, que nous rencontrerons encore plus loin, de la circularité : Husserl, en affirmant l'idée d'une *cogitatio* qui serait déjà accomplie au moment de sa saisie dans la vue pure de la phénoménologie transcendantale, pose se faisant la préexistence d'une donnée phénoménologique pure, là où précisément le voir phénoménologique est supposé y donner accès. M. Henry souligne là une aporie[21] : on serait face ici à un cercle, non plus seulement méthodique mais ontologique.

Cette donnée phénoménologique pure, nous le savons, M. Henry l'identifie à la vie. Or, la vie ne peut jamais être vue, elle ne peut jamais être saisie dans un voir, si ce n'est sous la forme des *« indices »* qu'elle y laisse[22].

La méthode, telle que Husserl la définit dans ce texte, serait ainsi inadéquate : en réduisant au voir, en « confondant le voir et le vu [23]», ce qui ne peut se donner de cette manière, la vie, et qui s'accomplit toujours préalablement, et non pas de manière intermittente selon les effectuations, les réalisations de ce voir[24]. Husserl manquerait ainsi la donation du phénomène originaire – définie par M. Henry comme une *« auto-donation [25]»*, en réduisant toute forme d'immanence – définie comme la catégorie fondamentale de la phénoménologie en ce qu'elle est constitutive de l'auto-donation –, quelles que soient les différentes définitions proposées

[20] L'idée d'un *logos* comme fondement de l'apparaître était déjà présente dans *L'essence de la manifestation*, en particulier dans le § 7 de l'Introduction ; voir M. Henry, « La problématique concernant l'être de l'ego interprétée comme une problématique originaire et fondamentale », *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, pp. 46-58. Voir également le § 40 de l'ouvrage consacré à une lecture de Maître Eckhart ; M. Henry, « La présupposition ontologique fondamentale de la pensée d'Eckhart et l'essence originelle du Logos », *ibid.*, pp. 407-418.

[21] M. Henry, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 66.

[22] *Ibid.*, p. 67 ; nous retrouvons encore ici une trace de la lecture henryenne de la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink, voir à ce sujet E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, pp. 143 et suivantes.

[23] M. Henry, *Phénoménologie matérielle, op. cit.*, p. 66.

[24] *Ibid.*, pp. 67-69.

[25] *Ibid.*, pp. 72 et suivantes.

par Husserl de ces deux catégories que sont l'immanence et la transcendance, à la transcendance d'un voir[26].

S'appuyant ensuite sur une lecture critique d'*Être et temps*, et en particulier de son § 7, M. Henry réaffirme l'identité, en phénoménologie, de la méthode et de son objet. Ainsi, nous y reviendrons, « si l'objet de la phénoménologie ce n'est pas le phénomène déterminé, celui-ci ou celui-là, mais ultimement cette phénoménalité comme telle sans laquelle aucun phénomène particulier ne serait, alors la voie d'accès à celle-ci n'est en rien différente d'elle, c'est la phénoménalité pure dans sa phénoménalisation effective qui se donne à nous, frayant ainsi la voie qui nous conduit à elle, c'est elle qui est cette voie, cet accès, qui est la méthode.[27] »

C'est suite à ces critiques que M. Henry aboutit à la définition de la méthode phénoménologique qu'il considère comme véritable en tant qu'une certaine parole thématisant l'épreuve de la vie telle qu'elle est effectivement éprouvée, « l'auto-explicitation de la vie transcendantale de la subjectivité absolue sous la forme de son auto-objectivation.[28] ». « Objectivation » non plus au sens du *logos* mondain qui ferait de la « visibilité d'un Dehors » le fondement de la « phénoménalité de la vie[29] » mais bien en un sens renversé de ce principe de la phénoménologie où c'est la phénoménalité de la vie elle-même qui s'est déjà révélée en un « vivre immanent », fondant ainsi la possibilité de toute représentation possible d'elle-même[30]. En d'autres termes : « Je peux me représenter ma vie et cette possibilité principielle est incluse dans la vie. Mais une telle possibilité doit elle-même être possible. […] Non seulement ce qui est vu est emprunté au vivre mais le voir lui-même n'est qu'une modalité de la vie : sans son auto-affection rien ne serait jamais vu. [31] »

Or, ce qui est vrai du *logos* de la phénoménologie l'est de toute parole[32]. Il y aurait donc un principe de l'apparaître au fondement de toute parole qui dit la vie, une « Parole de la vie » qui aurait le pouvoir de rendre visible la réalité de l'épreuve que chaque Soi fait dans l'auto-affection, dans sa vie même, selon une modalité qui lui est propre et qui serait, selon l'expression de M. Henry, de « faire voir *en montrant en ce qu'elle dit ce dont elle le dit*[33]». Cette Parole, qui fonde la possibilité de toute parole possible,

[26] *Ibid.*, p. 79. Ce faisant, M. Henry dénonce une nouvelle forme d'identification de l'être et de la pensée.
[27] *Ibid.*, pp. 121 et suivantes.
[28] *Ibid.*, p. 129.
[29] *Ibid*.
[30] *Ibid*.
[31] *Ibid*.
[32] « Mais ce qui est vrai du logos de la méthode l'est de tout logos possible, du langage de la vie quotidienne aussi bien que de celui de la science », *ibid.*, p. 130.
[33] *Ibid.*, p. 131 (nous soulignons).

consisterait ainsi en un dire « dans sa chair pathétique » de « cette propre chair[34] ».

Le *logos* de la phénoménologie cependant, en tant qu'il reste ancré dans une méthode, devrait donc pouvoir permettre à toute subjectivité de faire retour à ce phénomène qu'est l'apparaître originaire de la vie depuis le monde de la perception, au risque de sombrer dans une forme de métaphysique comme le suggère D. Janicaud[35], et ainsi de retomber dans une forme de solipsisme, thèse dont nous tentons ici, avec M. Henry, de montrer le caractère erroné.

En ce sens, l'idée d'une méthode phénoménologique proposée par M. Henry comme « auto-objectivation de la vie » ne relèverait-elle pas encore, malgré ses précisions, d'un apparaître transcendant et donc d'une voie d'accès à la vie qui soit trompeuse ? Comme l'écrit M. Henry « si la vie se retient dans l'invisible, l'amer destin de n'atteindre jamais la réalité 'en personne', n'est-il pas celui de tout regard, les directions obliques qu'il faut emprunter, le virage thématique, la re-présentation ne lui sont-ils pas prescrits par la nature même des choses, aussi longtemps que ces choses sont celles de la vie ? [36] ». Le pessimisme de ces lignes, qui perdurera en se creusant jusque dans *Incarnation*[37], n'empêche pas M. Henry de suggérer une issue possible pour la méthode phénoménologique, qui serait celle d'être non plus une méthode, *methodos*, mais une « Voie », un *hodos* donc, en ce que son objet se confondrait avec sa méthode, à savoir avec la parole qui le dit[38]. Une telle idée est en fait déjà présente dès le §7 de *L'essence de la manifestation*[39], bien que le terme de « hodos » n'y soit pas mentionné.

---

[34] *Ibid.*

[35] Voir par exemple à ce sujet les développements de D. Janicaud sur l'entrelacs et l'aplomb – qui caractériserait ces phénoménologies du « tournant » – dans son paragraphe intitulé « L'entrelacs et l'aplomb », *La phénoménologie dans tous ses états*, *op. cit.*, pp. 48-56.

[36] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 134.

[37] J. Leclercq a bien exposé la teneur de ce pessimisme dans *Incarnation*, que nous ne développerons pas ici plus avant ; voir Jean Leclercq et Joaquim Hernandez, « 'Avant d'être homme ou femme' : la question de l'Erôs dans les notes préparatoires de la *Trilogie* », *Alter*, n° 20, 2012, pp. 80-81.

[38] « En sa teneur originelle, le logos assurément est identique à la phénoménalité pure et repose sur elle : c'est l'apparaître dans son acte d'apparaître qui conduit à lui-même, qui est la Voie », M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, *op. cit.*, p. 132. Cette question de la méthode est, comme signalé plus haut, bien le miroir de la « duplicité de l'apparaître » : « C'est précisément la duplicité de l'apparaître qui fait que le concept de méthode a la signification que nous lui donnons habituellement et qu'il revêt dans sa détermination husserlienne, celle d'un faire-voir dans la vue pure, d'une monstration directe et, d'autre part, celle d'être la Voie », *ibid.*, p. 133.

[39] « Si le fondement est lui-même un phénomène, et cela en un sens originaire, il apparaît que la voie d'accès au fondement n'est autre que le fondement lui-même », M. Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 53.

L'originalité de ces derniers textes de M. Henry auxquels nous nous intéressons ici précisément, c'est ce que nous souhaitons montrer, est que celui-ci passe, pour penser cette possibilité de l'accès à la vie comme méthode, par un détour par la problématique du statut des Écritures saintes.

Afin de mieux cerner cette possibilité, tournons-nous donc à présent vers la question des Écritures telle que M. Henry la conçoit à cette époque.

LA QUESTION DU *LOGOS* DES ÉCRITURES

La conférence que donna M. Henry à l'ENS en 1992 et intitulée « Parole et religion : la Parole de Dieu » sera notre point de départ car elle revêt une importance particulière dans l'historique du débat autour du « tournant théologique » de la phénoménologie française, auquel appartiendrait le travail de M. Henry.

Sa communication et sa publication suivent en effet de deux ans seulement l'ouvrage de D. Janicaud, et sa thématique est par ailleurs d'emblée explicitement consacrée à un motif « religieux » ; dans son titre « Parole et religion » d'abord et dès sa première phrase même, qui assène « Par 'Parole de Dieu' on entend d'abord les Écritures. [40] » Plus encore, ce motif de la Parole de Dieu posera, nous le verrons, la question de la possibilité qu'ont les hommes d'y accéder, et donc la question d'une méthode possible, singulière, qui serait le support de cet accès.

Nous espérons montrer cependant, en replaçant ce prétendu « tournant » dans l'historique des problèmes propres de la phénoménologie henryenne, eux-mêmes considérés dans le contexte de l'histoire des questions fondamentales de la phénoménologie, que l'idée même d'un « tournant théologique » manque l'intention profonde de M. Henry.

Dans ce texte, M. Henry reprend la question déjà évoquée de la dualité de la parole, mais en se tournant singulièrement vers la question du corpus chrétien que constituent les Écritures. Pourquoi cet intérêt explicite pour une problématique qui a priori n'est pas requise par la phénoménologie matérielle ? Parce que les Écritures présentent ceci de particulier qu'elles sont un texte et qu'elles sont donc énoncées et s'adressent à quelqu'un – les hommes – selon la phénoménalité du monde, mais qu'elles prétendent aussi être « Parole de Dieu », être ainsi adressées aux hommes par Dieu, selon une phénoménalité propre qui serait celle de la « Parole de vie » décrite plus haut[41]. On retrouverait donc réunis dans les Écritures ces deux traits, a priori

[40] M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 177.
[41] *Ibid*.

irréconciliables, de la dualité de l'apparaître et de son *logos* comme faire-voir, que sont la parole du monde et la parole de la vie[42].

Si la question d'une méthode fidèle à la donation est bien au fondement de la phénoménologie, il faut alors s'interroger sur la manière dont il faut procéder pour accéder, depuis la parole du monde qui est celle du texte même, à cette parole de vie qui dans les Écritures se fait « Parole de Dieu ». Et dès lors, « entendre la parole des Écritures n'est possible que si la provenance divine de cette parole est perçue en même temps qu'elle.[43] »

Percevoir « la provenance divine de cette parole » : percevoir dans cette parole l'essence de l'apparaître qui la fonde, à savoir la vie. Et les évangiles en effet, auxquels M. Henry choisi de limiter le corpus qu'il étudie, manifestent constamment des tentatives de démontrer cette provenance divine[44]. Parmi ces tentatives de légitimation, la plus « catégorique » serait pour M. Henry celle de la présence de citations du Christ lui-même, identifié à Dieu, dans la trame de l'Évangile. Si le Christ peut être « identifié » à Dieu, c'est qu'il s'est lui-même défini comme sa « Parole », comme son « Verbe »[45]. Le texte des évangiles étant marqué par de telles citations, elles-mêmes signalées par des guillemets, du Verbe de Dieu, il s'en trouve pour M. Henry « métamorphosé, démis de son statut langagier, déporté hors de ce lieu proprement textuel. [46] » Le texte serait ainsi renvoyé à son « référent divin », à savoir la personne du Christ lui-même, non seulement dans ses paroles (celles qui sont citées dans les guillemets) mais aussi par

[42] M. Henry décrira plus tard lui-même ainsi les raisons qui l'ont mené de la phénoménologie husserlienne à se tourner vers les Écritures, lors d'un débat autour de son œuvre organisé au théâtre de l'Odéon quelques années plus tard, en 1999 : « […] le phénoménologue est-il celui qui est pris dans des limitations insurmontables parce que son langage est toujours inadéquat ou bien, s'appuyant secrètement sur le langage de la vie, celui qui peut produire des significations qui seraient secrètement portées par la vie et, par exemple, produire la signification d'une essence de la vie ? Mais à partir de quelle donne ? […] comment pourrait-on avoir l'image de quelque chose dont on n'aurait pas le modèle ? La question n'est ni posée ni résolue. J'ai rencontré cette question à partir du moment où j'ai travaillé le Nouveau Testament, car ce qu'on appelle les Écritures repose précisément sur un rapport tout à fait extraordinaire, celui de la parole du monde qui est la parole que parlent les hommes et celui de la parole de la vie qui s'appelle d'ailleurs la parole de Dieu, si Dieu est la vie », Michel Henry, « Débat autour de l'œuvre de Michel Henry », *Phénoménologie de la vie IV. Sur l'éthique et la religion*, *op. cit.*, p. 239.

[43] M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 177.

[44] *Ibid.*

[45] « L'affirmation la plus catégorique de la provenance divine de la parole évangélique réside toutefois dans les guillements qui ponctuent le récit. C'est alors le Christ lui-même qui parle, c'est la parole même de Dieu que nous entendons – et cela parce que le Christ s'est défini comme le Verbe de Dieu, c'est-à-dire comme sa Parole », *ibid.*, pp. 177-178.

[46] *Ibid.*, p. 178.

ses actes (« laver les pieds, remettre les péchés, ressusciter les morts »[47]) ; paroles et actes semblant se recouvrir dans l'idée de « Verbe »[48].

Or, ce « référent divin » ne semble en rien directement accessible par la lecture du texte lui-même, qui n'est après tout qu'un texte et donc qui ne peut « franchir l'abîme qui sépare toute vérité signifiante de la réalité elle-même, à plus forte raison de cette Archi-réalité à laquelle on donne le nom de Dieu[49]. » La question qu'il convient donc de se poser devient celle de l'attestation de cette source « divine » du texte des Écritures : « […] comment savoir, en d'autres termes, que les Écritures sont parole de Dieu ?[50] »

Il faut pour cela faire appel à une « Parole », autre en tout point que la parole dont est tissé le texte des Écritures et qui est celle dont usent les hommes pour communiquer entre eux ; tout comme il fallait, dans *Phénoménologie matérielle*, faire retour au *logos* propre de la vie, autre que le faire-voir de la vue pure de la phénoménologie husserlienne et du monde dans son ensemble. Dans l'intervention qui nous occupe, nous l'avons vu, la parole de la vie se fait « Parole de Dieu » ; la « parole du monde » se fait elle « parole humaine ».

Mais la parole humaine, qui « s'appuie sur le langage, lequel est composé de mots, de signes se rapportant à des objets », qui est donc en un sens « instrumentale », « renvoie » toujours à une « essence phénoménologique, qui est l'essence de la Parole[51]. » Entreprenant une critique serrée, cette fois-ci du second Heidegger et en particulier de ses développements sur la

---

[47] *Ibid.*

[48] Nous retrouvons ici une trace des théories développées par Claude Tresmontant dans son *Christ hébreu* et qui postule non seulement l'authenticité des citations attribuées au Christ dans les Évangiles mais aussi une conception du « Verbe » chez Jean profondément ancrée dans l'idée du « davar » hébraïque, à la fois « parole » et « chose » ; voir Claude Tresmontant, *Le Christ hébreu : la langue et l'âge des Évangiles*, Paris, François-Xavier de Guibert, 1983.
Il a été démontré que M. Henry avait connaissance de ces thèses et qu'elles ont occupé une place importante dans sa réflexion ; voir à ce sujet la seule mention explicite de ces thèses chez M. Henry dans un article publié originellement en 1997 intitulé « Archi-christologie » et figurant dans *Phénoménologie de la vie IV*, *op. cit.*, p. 115 ; mais aussi la note MS A 27112 préparatoire à *Paroles du Christ*, publiée dans Michel Henry, « Notes préparatoires à *Paroles du Christ* », *Revue internationale Michel Henry. Notes préparatoires à* Paroles du Christ, n° 5, 2014, p. 25. Pour une étude de cette question, voir notamment Joaquim Hernandez-Dispaux, « De la Bible comme poème aux Paroles du Christ. Enjeux herméneutiques de la lecture henryenne du 'Christ hébreu' », *La vie et les vivants. (Re-)lire Michel Henry*, Grégori Jean, Jean Leclercq et Nicolas Monseu (éds.), Louvain-la Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2013, pp. 617-627.

[49] M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 178.

[50] *Ibid*.

[51] *Ibid.*, p. 179.

question du *logos* dans *Acheminements vers la parole*[52], M. Henry réaffirme le lien fondamental entre parole et essence de l'apparaître déjà évoqué plus haut, en développant ici l'idée que celle-ci est faite d'une « matière phénoménologique pure[53] ». La parole viendrait ainsi « délier » une certaine sorte d'apparaître sur le mode de la « révélation[54] ».

Ce faisant, il aboutit à la formulation de ce qu'il convient d'appeler une phénoménologie du Mémorial et de l'Immémorial. Ce dernier recèlerait la modalité même de l'apparaître singulier qui est celui de ce « référent divin » qu'il convient de mieux cerner ; les évangiles constituant alors la possibilité même d'un Mémorial à cette Parole.

Ce « référent divin », résolument hors-texte, *logos* originaire auquel il conviendrait de faire retour pour légitimer la prétention à une origine divine du dit des évangiles et par là acter la possibilité d'une nouvelle méthode phénoménologique[55], il faut le chercher là où il y a la vie : « Or la parole de Dieu révèle, parle, en tant que la Vie. La Vie, c'est-à-dire le Verbe originel, est l'Archi-Révélation en tant qu'une autorévélation, en tant qu'une auto-affection.[56] »

Là où il y a la vie, donc là où il y a auto-affection, c'est-à-dire là où il y a une rencontre entre l'ipséité et l'affectivité, ce qui ne se fait que dans un Soi. Toute vie individuelle, incarnée, est à la fois ipséité et affectivité, elle est un « se sentir soi-même », un s'éprouver qui se fait selon les deux grandes modalités de l'affectivité que sont la souffrance et la jouissance. « Vie » ici ne porte pas encore la majuscule ; elle est encore purement phénoménologique de part en part en tant qu'elle cherche à fonder elle-même l'essence de l'apparaître.

Or pour M. Henry un Soi incarné serait impossible si quelque chose comme une Vie absolue elle-même ne s'était toujours-déjà auto-engendrée

---

[52] *Ibid.*, pp. 186 et suivantes. On remarquera ici que cette source phénoménologique des réflexions henryennes est ici tout à fait heideggérienne, à la différence des développements proposés deux ans plus tôt dans *Phénoménologie matérielle* qui se référaient eux à Husserl. Par ailleurs, on constate également que la lecture henryenne de Heidegger s'est déplacée depuis *L'essence de la manifestation*, d'*Être et temps* à cet ouvrage plus tardif qu'est *Acheminements vers la parole*.

[53] M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 180. M. Henry reprend par cela une question heideggérienne, « question non plus de l'essence de la parole – *das Wesen der Sprache* – mais de la parole de l'essence – *die Sprache des Wesens* – », *ibid*, p. 180.

[54] *Ibid.*, p. 183.

[55] « Mais comment révèle la parole divine, quelle sorte d'apparaître délivre-t-elle et ainsi que nous dit-elle, c'est la question cruciale qui est celle de la phénoménologie – d'une phénoménologie qui se comprendrait elle-même –, et peut-être aussi celle de la théologie, d'une théologie qui se comprendrait elle-même – non point comme discours sur Dieu mais comme la parole de Dieu lui-même, » *ibid*.

[56] *Ibid*.

comme possibilité même de l'auto-affection. « Vie » prend ici une majuscule[57] car elle est prise en son caractère absolu à savoir d'être toujours-déjà là comme possibilité de l'auto-affection elle-même. C'est à l'égard de cette Vie que chaque soi individuel se trouverait en situation de passivité fondamentale : en chaque Soi singulier, la vie s'auto-affecte. Ainsi le soi est-il « l'identité de l'affectant et de l'affecté.[58] »

Qu'en est-il cependant de cet « auto-engendrement » ? Que peut bien signifier, pour la Vie, qu'elle s'« auto-engendre » ?

Nous le comprenons, et nous y reviendrons, ce motif de l'engendrement est au cœur de ce *logos* de la vie que nous cherchons à circonscrire. En effet, si la Vie est une parole, même une « Archi-Parole »[59], c'est en tant qu'elle est une « Archi-phénoménalité »[60] qui « ne parle d'autre chose que d'elle-même, à la fois le comment et le contenu de ce qu'elle dit. De ce qu'elle nous dit, pour autant que dans son dire s'édifie l'ipséité d'un Soi singulier.[61] » C'est bien en s'édifiant comme tel, comme un Soi auquel elle s'adresse, que la Vie s'auto-engendre et qu'elle peut ensuite ainsi s'adresser à l'homme comme vivant[62].

Ainsi M. Henry distingue-t-il entre un sens « fort » et un sens « faible » de l'auto-affection[63] : d'une part nous avons « l'auto-affection qui exprime l'essence de la vie absolue[64] », ou encore « auto-affection de la vie[65] », qui est définie comme « Acte pur[66] » ; d'autre part il y a « l'auto-affection du Soi singulier[67] », à savoir du « vivant[68] », caractérisée par son absolue passivité[69]. Ces deux auto-affections sont selon les termes henryennes écrasées l'une contre l'autre, inséparables l'une de l'autre dans le processus

[57] Remarquons cependant que dans « Parole et religion : la Parole de Dieu », l'usage de la majuscule pour les termes de « vie » et de « soi » reste encore parfois ambigu ; voir par exemple *ibid.*, p. 184.
[58] *Ibid.*, p. 185.
[59] *Ibid.*, p. 186.
[60] *Ibid.*
[61] *Ibid.*
[62] « Si nous sommes dans la parole et ne parlons qu'à sa suite, si cette parole s'adresse à nous et nous enjoint de telle façon que nul ne puisse s'y dérober, c'est uniquement parce que, comme Parole de Vie trouvant son essence dans la Vie, elle est d'abord en elle-même, dans une immanence absolue que rien ne saurait rompre. C'est ensuite parce que dans l'immanence de son auto-affection s'engendre chaque fois un Soi singulier, auquel dès lors elle s'adresse et peut s'adresser et s'adresse inévitablement – dans cette auto-affection qui, d'auto-affection de la Vie, est devenue celle d'un Soi, » *ibid.*
[63] *Ibid.*, pp. 183-184.
[64] *Ibid.*, p. 184.
[65] *Ibid.*, p. 188.
[66] *Ibid.*, p. 184.
[67] *Ibid.*, p. 185.
[68] *Ibid.*, p. 188.
[69] *Ibid.*, p. 184.

de l'apparaître du soi[70]. Cet écrasement est au fondement d'une « communauté d'une essence phénoménologique entre l'homme et Dieu[71]. »

En quoi cependant ce *logos* originaire auquel il conviendrait de faire retour est-il encore un « référent divin » ? Les évangiles affirment en effet que c'est dans cet hors-texte que serait établie « la quasi-identité de l'essence de l'homme et de celle de Dieu, à savoir la Vie[72] » ; quasi-identité qui fait l'objet de certaines paroles du Christ, nous le verrons.

Comment enfin la subjectivité vivante peut-elle savoir quelque chose de la Vie dans laquelle elle est engendrée ? Ici se trouve à nouveau posée la question de l'accès au transcendantal : celui-ci est-il déjà là, ou la subjectivité, le « vivant », doit-il pour cela passer par la médiation d'une forme de langage[73] ?

UNE PHENOMENOLOGIE DU MEMORIAL ET DE L'IMMEMORIAL

C'est afin de répondre à ces questions qu'il convient à présent de se tourner vers ce que Michel Henry appelle « Immémorial », réinterprétant un concept développé par Jean-Louis Chrétien dans *L'inoubliable et l'inespéré*[74]. L'Immémorial serait littéralement ce dont il ne peut y avoir de mémoire, à savoir ce qui toujours échappe à la re-présentation du re-souvenir et donc la Vie elle-même et son auto-engendrement comme Soi au sens que nous venons de définir.

L'Immémorial est donc cette « essence de la Parole » comme « Archi-parole » du Soi singulier, condition de toute vie incarnée. En ce sens, cette Vie ici prise comme « Archi-ancien » est frappée d'un « Oubli insurmontable[75] » ; elle ne peut par son essence jamais apparaître selon les modalités de l'apparaître mondain et de la parole des hommes. La question de l'accès, peut-être impossible, à cet Immémorial est donc problématique :

---

[70] *Ibid.*, p. 185.
[71] *Ibid.*, p. 186.
[72] *Ibid.*
[73] La question est en ces termes posée par M. Henry : « Qu'est-ce qu'un vivant sait de la vie ? », *ibid.*, p. 187 ; ou encore : « Si en sa naissance transcendantale le Soi singulier n'est auto-affecté, c'est-à-dire engendré comme un Soi, que dans l'auto-affection de la vie, celle-ci ne le précède-t-elle pas comme un déjà sur lequel il ne pourra jamais revenir, comme un passé qu'il ne pourra jamais revenir, comme un passé qu'il ne pourra jamais rejoindre et qui lui demeurera fermé à jamais – un passé absolu ? », *ibid.*, p. 188.
[74] Jean-Louis Chrétien, *L'inoubliable et l'inespéré*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991 ; auquel M. Henry fait explicitement référence – voir M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, p. 188.
[75] *Ibid.*

« Maintenant l'Oubli absolu qui écarte tout souvenir et tout oubli, qui ne va jamais au-devant de la pensée, cet oubli nous barre-t-il tout accès à l'Immémorial ou bien constitue-t-il cet accès comme tel ?[76] »

La dernière partie de la question posée par M. Henry, savoir si l'Oubli de l'Immémorial ne constituerait pas en lui-même cet accès à l'Immémorial « comme tel » doit retenir notre attention. Elle nous rappelle en effet les considérations de *Phénoménologie matérielle* que nous avons déjà évoquée sur la « voie », non plus « méthode » mais *hodos*, en ce que son objet se confond avec sa méthode. Si l'Immémorial ne peut qu'être toujours-déjà oublié, il ne peut en effet jamais être l'objet d'une méthode qui prétend faire-voir, re-présenter ; mais il devrait au contraire se confondre avec cette méthode elle-même en tant qu'en celle-ci le Soi fait l'épreuve de lui-même dans l'auto-affection de la vie.

Or, que peut encore, en de telles circonstances, apporter l'établissement d'un Mémorial que seraient les Écritures[77] ?

L'erreur à ne pas commettre serait de fonder la nécessité d'un Mémorial « sur la nature même de l'Immémorial », et ainsi de faire du premier la seule voie d'accès possible à cette Parole originaire, faisant ainsi de la médiation des Écritures la seule voie d'accès à la Vie[78]. C'est bien l'Immémorial qui est originaire et c'est à partir de cette expérience toujours singulière que quelque chose comme une « intelligence des Écritures »[79] peut être pensé. Ainsi « ce n'est pas en vérité le mémorial qui fonde notre accès à l'Immémorial, mais celui-ci seulement qui, nous donnant à entendre qui il est, nous donne du même coup la possibilité d'entendre en le reconnaissant tout mémorial authentique concevable en tant que mémorial de l'Immémorial.[80] » « Tout mémorial authentique », à savoir, à la manière des Écritures, toute tentative par la vie de « s'auto-objectiver » dans un faire-voir qui se dit se faisant.

---

[76] *Ibid.,* p. 189.

[77] « […] puisque depuis toujours la Vie immémoriale nous a engendrés comme ses Fils et comblés de biens et puisque cette naissance ne cesse de s'accomplir en nous, qu'est-il besoin ici d'un Mémorial ? Nous parlons cependant des Écritures, et ces Écritures tout entières, que sont-elles d'autre qu'un Mémorial ? », *ibid.,* p. 199. Plus encore et peut-être encore plus fondamentalement, cette question concerne l'institution de l'Eucharistie, établie dans les Évangiles eux-mêmes, nous y viendrons : « Dans l'Évangile en tout cas ce point extrême n'est-il pas l'institution de l'Eucharistie : 'Faites ceci en mémoire de moi' ? », *ibid.*

[78] Michel Henry verrait là un sens possible des thèses de Jean-Louis Chrétien ; voir *ibid.,* pp. 199-200.

[79] *Ibid.,* p. 200.

[80] *Ibid.*

Ce « lieu où parle la Parole de la Vie[81] », objet toujours-déjà oublié de la méthode de cette phénoménologie radicale que tente de fonder M. Henry avec laquelle elle devrait se confondre dans son effectuation réelle, cet Immémorial dont le Mémorial est l'auto-thématisation visible, ne serait-il pas, comme le suggère l'établissement dans les Écritures de l'Eucharistie, un faire qui trouverait son lieu dans un faire plus fondamental enraciné dans la corporéité d'une chair, et ainsi dans l'auto-affection au sens fort tel qu'exposé précédemment ? C'est bien ce que suggère M. Henry, en s'appuyant sur une citation du Christ de Matthieu : « 'Ce ne sont pas ceux qui me diront : Seigneur, Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fera la volonté de mon Père' […]. Ici seulement règne la parole dont le dire est un faire, la parole de la Vie qui fait de nous des vivants.[82] » La Parole de la Vie serait ainsi de l'ordre du faire, elle serait en d'autres termes une parole performative, qui dans son faire attesterait de la réalité de la Vie, comme un témoignage, par des « œuvres » au sens de « Verbe »[83]. C'est à cette condition que tout Soi peut, à la lecture des Écritures, faire retour à cet Immémorial ; « ce n'est pas la parole des Écritures qui nous donne à entendre la Parole de la Vie. C'est celle-ci, en nous engendrant à chaque instant, en faisant de nous des Fils, qui révèle, dans sa propre vérité, la vérité que reconnaît et dont témoigne la parole des Écritures. Celui qui écoute cette parole des Écritures sait qu'elle dit vrai, pour autant que s'auto-écoute en lui la Parole qui l'institue dans la vie.[84] »

Il est donc juste d'affirmer que l'Écriture constitue chez M. Henry non seulement ce Mémorial, trace visible et témoignage de la Vie, mais qu'elle en est également l'auto-thématisation, et c'est bien là ce qui ferait son caractère sacré : c'est bien comme telle qu'elle doit pouvoir fonder la légitimité de la prétention à l'origine divine des paroles du Christ évoquée plus haut.

S'esquisse ici dès lors l'idée, qui sera développée plus loin, selon laquelle celle-ci, bien qu'appartenant à la culture au même titre que toute manifestation culturelle possible, différerait cependant de toute autre forme de culture dans laquelle la Vie est rendue visible selon les modalités de l'apparaître mondain : le Nouveau Testament ne serait pas seulement

---

[81] *Ibid*.

[82] Mt 7, 21 ; cité *ibid*.

[83] Voir à ce sujet l'article déjà cité de Gregori Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit*.

[84] M. Henry, « Parole et religion : la Parole de Dieu », *op. cit.*, pp. 200-201. En proposant une telle compréhension du statut des Écritures, M. Henry se positionne ouvertement contre l'approche historico-critique de ces textes. Pour un exposé des critiques des exégètes et des réponses de M. Henry à ce sujet, voir notamment Philippe Capelle (éd.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004.

l'affirmation de cette vérité plus haute, il porterait aussi en lui, dans sa rationalité propre, l'explicitation de son propre statut, les clefs de sa compréhension.

Les paroles et les actes du Christ, relatés dans le langage humain des évangiles, témoignent de la Vie. Mais la critique du langage et du mode d'apparaître mondain qui y est exprimée, thématise et explique la nécessité pour son lecteur de faire retour à l'expérience de la Vie qui l'engendre comme Fils. C'est bien de cette manière, nous le verrons, qu'il faut comprendre la reprise henryenne du dogme selon lequel le Christ est le Verbe divin : la vie, si elle est identifiée à Dieu, est auto-thématisée par le Christ, dans ses paroles et dans ses actes, tels que les Écritures nous les rapportent.

Si l'on veut ainsi, avec M. Henry, tenter d'élaborer une méthode d'accès à cette Parole originaire, il convient dès lors maintenant de s'intéresser à l'usage henryen des Écritures.

L'USAGE HENRYEN DES ÉCRITURES : *PAROLES DU CHRIST*

Dès la publication du premier volume de ce que les commentateurs appellent sa « Trilogie »[85], *C'est Moi la Vérité*, en 1995, M. Henry montre de quelle manière les paroles attribuées au Christ dans l'Évangile témoignent de la Vie. Il reprend en effet dans ce texte l'idée, déjà développée dans sa conférence de 1992, selon laquelle il faudrait distinguer, dans les Écritures, entre d'une part la langue des évangélistes, celle du récit lui-même, « un récit relatant un ensemble d'événements mondains, les déplacements du Christ, ses rencontres, le choix de ses disciples, ses guérisons miraculeuses, etc.[86] » et d'autre part les paroles attribuées au Christ lui-même et qui y sont reprises, qu'elles le soient par des « guillemets qui viennent rompre la simple trame des faits et la déchirer[87] », ou bien par un discours indirect médiatisé par le texte même des évangélistes. En tant que, dans les Écritures, les paroles et les actes du Christ sont dits dans les mots qui demeurent cependant ceux d'un homme – l'homme-Jésus –, ou d'autres hommes que sont les évangélistes (ou les communautés que leurs noms recouvrent), ils sont dits, et en ce sens relèvent toujours de la parole humaine.

---

[85] Trois ouvrages consacrés à une « philosophie du christianisme » : Michel Henry, *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996 ; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000 et M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*

[86] M. Henry, *C'est Moi la Vérité*, *op. cit.*, p. 14.

[87] *Ibid*.

Cette dernière serait donc, dans les Écritures, et même dans tout texte, le lieu d'un paradoxe qui peut être décrit comme une « équivocité »[88] : les paroles et actes du Christ, que nous avons distingués précédemment comme Parole de la Vie, sont bien dits, dans une parole humaine qui est celle d'un texte qui ne peut comme tel jamais poser la réalité qu'il vise. Le texte aurait donc un double statut : d'une part celui de constituer un ensemble de significations faisant sens les unes par rapport aux autres, d'autre part un référentiel se rapportant à une réalité tout autre que celle du texte lui-même : celle de la Vie, au sens fort de l'auto-affection.

Comment, dans ces conditions, le texte peut-il constituer un accès à cette Parole originaire ?

L'EQUIVOCITE DE LA PAROLE HUMAINE DANS LES EVANGILES

Pour répondre à cette question, tournons-nous avec M. Henry vers ce qui pour lui constitue l'une des singularités les plus significatives des évangiles : cette impuissance fondamentale du langage humain que nous avons soulignée, les Écritures elles-mêmes en rendraient compte ; leur texte serait porteur de la thématisation de ses propres limites. Le langage humain dans son ensemble serait ainsi condamné par les évangiles ; « à l'impuissance du langage se joignent tous les vices qui appartiennent à l'impuissance en général : le mensonge donc, l'hypocrisie, l'enveloppement de la vérité, la mauvaise foi, le renversement des valeurs, la falsification de la réalité sous toutes ses formes et sous sa forme la plus extrême, à savoir la réduction de cette réalité au langage et, au terme de cette confusion suprême, leur identification.[89] »

C'est bien de cela qu'il s'agirait lorsque par exemple le Christ de Matthieu, dans les premiers versets du chapitre 23, exprime sa « fureur » contre ceux que M. Henry appelle les « professionnels du langage, ceux dont le métier consiste dans la critique et l'analyse des textes à l'infini », à savoir les « scribes et les Pharisiens[90] ».

---

[88] Voir G. Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, pp. 205 et suivantes.

[89] M. Henry, *C'est Moi la Vérité*, *op. cit.*, p. 16.

[90] « Engeance de vipère ! […] hypocrites ! […] menteurs ! », Mt 23, 1-36, cité *ibid.* ; mais aussi lorsque dans son épître, Jacques condamne le langage humain de la manière suivante : « Si nous mettons un mors dans la bouche de chevaux pour nous en faire obéir, c'est tout leur corps que nous guidons. Voyez de même les navires : si grands qu'ils soient et bien que poussés par des vents impétueux, un tout petit gouvernail les guide […]. Voyez combien est petit le feu qui incendie une grande forêt. La langue aussi est de feu, le mal dans son universalité. […] Par elle nous bénissons le Seigneur et le Père, et par elle nous maudissons les hommes qui ont été faits à l'image de Dieu : de la même bouche sortent

Il faudrait donc en quelque sorte renverser ce rapport du langage à la réalité : d'une parole impuissante, incapable de rendre présent ce dont elle parle, il faudrait basculer dans un autre type de parole, capable précisément de rendre réellement présent, dans une présence absolue, ce qu'elle prétend thématiser et qui pourtant ne peut jamais vraiment l'être, la Parole de la Vie. Ainsi les évangiles non seulement thématiseraient les limites de leur propre langage, mais ce faisant auraient pour intention ultime de rendre possible l'établissement de cette nouvelle parole. Une telle possibilité, nous l'avons vu, doit être cherchée du côté de cette Vérité qu'est la Vie qui seule peut nous donner accès à l'intelligence des textes qui établiraient ce renversement[91]. M. Henry l'affirme ici explicitement : rien si ce n'est la Vie elle-même ne peut rendre témoignage d'elle-même, pas même les textes sacrés, c'est même là « l'une des affirmations les plus essentielles du christianisme[92] ».

Afin de comprendre de quelle manière, selon la lecture henryenne, les évangiles prétendent répondre à ce problème et ainsi rendre possible non seulement l'établissement de cette nouvelle parole et, partant, de l'accès à la Parole de la Vie, Parole de Dieu elle-même, il convient à présent de nous tourner vers le dernier livre publié de M. Henry, *Paroles du Christ.* Nous essayerons de montrer en effet que c'est dans cet ouvrage que les apories rencontrées par M. Henry dans les deux premiers textes de la « Trilogie » relativement à cette question, et que nous n'exposerons pas ici, trouvent une piste de résolution.

LA QUESTION DU LANGAGE DANS *PAROLES DU CHRIST*

Dès l'Introduction de l'ouvrage, M. Henry reprend les grands acquis des textes publiés depuis 1990, dont la thèse de la duplicité de l'apparaître et de la parole. Il y réaffirme en effet l'enracinement de son intérêt pour le christianisme dans l'intuition selon laquelle on y trouverait la rencontre de ces deux modalités de l'apparaître. À la différence des thèses développées dans « Parole et religion » cependant, qui situaient cette rencontre dans la textualité des Écritures, on assiste dans *Paroles du Christ* à un déplacement du lieu de cette rencontre vers la personne du Christ de la théologie

bénédiction et malédiction », Jacques 3, 3-10, cité et souligné par M. Henry, *ibid.*, pp. 16-17.

[91] Ainsi « ce n'est pas le corpus de textes du Nouveau Testament qui peut nous faire accéder à la Vérité, à cette Vérité absolue dont il parle, c'est celle-ci au contraire et elle seule qui peut nous donner accès à elle-même et du même coup à lui, nous permettre de comprendre le texte où elle est déposée, de la reconnaître en lui », *ibid.*, p. 17.

[92] *Ibid*.

chrétienne lui-même. En effet, « si la nature du Christ est double, on peut penser que sa parole est double, elle aussi. Non qu'elle soit marquée par la duplicité, à la manière d'une parole humaine soumise aux intrigues du monde, exercée à la feinte et au mensonge. Double, la parole du Christ l'est en un tout autre sens, aussi précis que radical : en elle, il s'agit tantôt de la parole d'un homme et tantôt de celle de Dieu.[93] » Nous retrouvons ici le problème posé précédemment sur le statut du texte évangélique : à la fois parole humaine, à la fois parole de Dieu. Si la question est ici déplacée vers la personne du Christ, c'est bien parce que l'affirmation de la possibilité d'une telle parole, une et double, tantôt humaine, tantôt divine, suscite à bon droit l'étonnement ; c'est précisément pour répondre à la question de savoir « qui parle ?[94] » qu'il convient de se tourner vers les paroles du Christ relatées par les évangiles[95]. Répondre à la question de savoir ce que signifie, pour le Christ, d'être à la fois humain et divin, pour sa parole d'être tantôt humaine, tantôt divine tout en restant une, devrait permettre de résoudre le paradoxe précédemment énoncé relativement au langage en général.

Pour cela, il conviendrait de distinguer, avec M. Henry, parmi les paroles du Christ relatées dans les évangiles – nous examinerons de quelle manière M. Henry s'y attache – entre d'une part ses paroles s'adressant aux hommes pour leur parler d'eux-mêmes en tant qu'il est l'un des leurs[96], et d'autre part celles adressées aux hommes pour leur parler de lui-même[97], constituant ainsi un « discours du Christ sur lui-même » qui comprendrait l'essentiel de son enseignement, et même celui du christianisme dans son ensemble[98].

Il faudrait ainsi mettre en place, non plus une phénoménologie du Mémorial et de l'Immémorial, mais une phénoménologie des paroles du Christ lui-même, en tant que ce dernier, en parlant aux hommes de leur condition pour remonter vers l'affirmation de la sienne propre, thématiserait par là même cette remontée depuis le monde vers le phénomène originaire. En partant de considérations mondaines dans lesquelles le Christ se décrit

---

[93] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.,* pp. 8-9, souligné par celui-ci.
[94] *Ibid.,* p. 9 ; p. 59.
[95] On retrouve ici l'idée, développée en 1992, selon laquelle pour légitimer la prétention du « hors-texte » auquel les évangiles renverraient, il faut que la Vie se soit toujours-déjà affectée. Ici, c'est ainsi la personne du Christ qui précède toujours-déjà la possibilité de l'intelligence des Écritures.
[96] « […] paroles adressées aux hommes en un langage qui est le leur et dans lesquelles le Christ leur parle de lui-même, ne parlent de lui comme s'il était l'un d'entre eux, comme s'il était un homme », *ibid.,* pp. 11-12.
[97] « Toutefois, ces paroles du Christ s'adressant aux hommes ne les concernent pas toutes. Certaines leur parlent non d'eux-mêmes, mais de ce qu'il est, lui qui leur parle », *ibid.,* p. 11.
[98] *Ibid.*

comme un homme comme les autres, parmi les autres, celui-ci en viendrait pas à pas à révéler sa nature de « Fils de Dieu » - au sens que nous avons dégagé précédemment à savoir comme engendré dans la Vie comme vivant – et ainsi comme Dieu lui-même. Plus encore, il prétendrait incarner lui-même cette Parole de Dieu et en être ainsi la « Révélation »[99].

LOGOS *GREC ET* LOGOS *JOHANNIQUE*

C'est à l'occasion de ces analyses sur les paroles du Christ dans lesquelles il s'auto-proclame (ou semble le faire, en langage du monde) Verbe de Dieu que M. Henry revient sur la question de la dualité du *logos* et de l'apparaître dont il est l'expression[100]. Il écrit ainsi, tout comme dans les textes précédemment étudiés, qu'il convient « de distinguer dans le texte du Nouveau Testament deux sortes de paroles[101] » ; d'une part une parole humaine, qui relaterait sous forme d'un récit des péripéties de l'homme Jésus dans son contexte et qui consisterait en une « histoire que chacun peut suivre parce qu'elle se déroule dans un univers familier[102] », d'autre part une « Parole de Dieu » qui serait reprise dans diverses citations – prétendues authentique, nous l'avons vu – du Christ, signalées par des guillemets qui viendraient rompre « la continuité » de ce récit. Celles-ci seraient elles-mêmes soumises aux structures de l'apparaître mondain, étant reprises dans la trame du texte des Écritures ; « reprises par le contexte, absorbées en lui, semblables aux autres propositions qui composent la narration dans laquelle elles s'inscrivent, les paroles du Christ sont redevenues ce qu'elles n'ont jamais cessé d'être, des paroles 'humaines', en ce sens qu'elles sont exprimées dans le langage commun. À celui-ci elles empruntent inévitablement leurs formes et leurs structures, bref la nature du langage humain.[103] »

M. Henry reprend donc ici les caractéristiques déjà développées de la parole humaine, d'être frappée d'une impuissance essentielle, en tant que toujours distincte de la réalité à laquelle elle fait référence et de n'avoir ainsi pas le pouvoir de rendre présent, de conférer la réalité aux objets qu'elle rend visibles[104]. Parole humaine, elle est cependant aussi « parole du

[99] « […] de même la parole du Christ se distingue par une prétention démesurée aux yeux et aux oreilles de beaucoup d'hommes de ce temps. Sa prétention n'est pas seulement de transmettre une révélation divine, mais d'être en elle-même, purement et simplement, cette Révélation, la Parole de Dieu », *ibid.*, p. 14.
[100] M. Henry, « Parole du monde, parole de la vie », *ibid.*, pp. 87-99.
[101] *Ibid.*, p. 87.
[102] *Ibid.*, p. 88.
[103] *Ibid*.
[104] *Ibid.*, pp. 91-92.

monde », on l'a dit, en ce qu'ici le monde est un monde *de* l'humain et *pour* l'humain, peuplé de « tous les objets qui entretiennent un rapport avec l'homme, qui impliquent son intervention.[105] » Ces objets sont de natures diverses et incluent les « choses inertes » comme les « objets culturels » ; ils « laissent paraître » quelque chose de la vie, à savoir « les besoins et les travaux[106] ». Mondaines, ces paroles le sont donc aussi en tant qu'elles empruntent leurs caractéristiques à l'apparaître du monde lui-même, à cette « extériorité dans la lumière de laquelle nous voyons tout ce dont nous pouvons parler[107] ». C'est en ce double sens, comme à la fois parole humaine et parole du monde que ce *logos* est grec[108].

La Parole de Dieu aurait au contraire le pouvoir de rendre présent ce qu'elle rend visible, à savoir la Vie elle-même dans l'épreuve qu'en font tous les vivants dans leur vie singulière, c'est-à-dire dans l'auto-affection telle qu'elle a déjà été définie dans *Phénoménologie matérielle* mais déjà depuis *L'essence de la manifestation*. La rendre présente comme parole donc, car « se révélant à soi-même, la vie nous parle d'elle-même[109] ». Et en effet, si chaque modalité de l'apparaître dispose d'une parole propre, alors la Vie elle-même, aussi, dispose de la sienne[110].

C'est ainsi qu'ici la Parole de Dieu se fait « *logos* johannique », en référence à l'auteur supposé de l'Évangile de Jean mais aussi des Épîtres

---

[105] *Ibid.*, p. 88.

[106] *Ibid.*, p. 88-91. Les références implicites mais suffisamment claires aux thèses du *Marx* et du *Voir l'invisible* devraient en ce sens pousser à une relecture de ces grands textes au regard de ces derniers développements des travaux de M. Henry – voir Michel Henry, Marx, Paris, Gallimard, 1976 et *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris, François Bourin, 1988 ; G. Jean l'a notamment souligné dans son article déjà évoqué, voir G. Jean, « Sens et puissance : l'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, p. 193.

[107] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 91.

[108] « 'Parole du monde' veut donc dire : une parole qui parle de ce qui se montre à nous dans cette extériorité qu'est le monde. C'est ainsi que, de façon concrète, l'apparaître se propose comme la condition de possibilité de toute parole, pour autant que nous ne pouvons parler que de ce qui se montre à nous. Cet apparaître, condition de possibilité de la parole, n'est autre que ce que les Grecs appelaient le Logos », *ibid.*, p. 90 ; ou encore, plus loin : « Nous avons vu que les Grecs appelaient Logos la possibilité de la parole ; qu'ils avaient situé cette possibilité dans un apparaître en lequel nous est montré tout ce dont nous pourrons parler ; que cet apparaître, ils l'avaient compris comme la lumière du monde ou de la 'nature' – comme une extériorité, parce que c'est dans l'extériorité d'un 'au-dehors' que toute vision, sensible ou intelligible, peut voir ce qui se présente chaque fois à elle comme un contenu placé devant son regard, comme un 'objet' ou un 'en-face' », *ibid.*, p. 94.

[109] *Ibid.*, p. 93.

[110] « Dans la mesure où la Vie est une révélation, ne rend-elle pas possible du même coup une parole qui lui est propre ? Dans la mesure où la révélation propre à la vie est la révélation de soi, alors ce que nous dit cette parole n'est-il pas fixé du même coup ? *Se révélant à soi-même, la vie nous parle d'elle-même* », *ibid.*

johanniques[111]. C'est bien chez ce Jean en effet que le Christ se réfère à lui-même comme « Logos de Vie », « Verbe de Vie » ou encore « Verbe de Dieu »[112]. *Logos* johannique : parole de Dieu qui se dit elle-même être telle, parole autoréférentielle donc, mais pas seulement.

Autoréférentielle, elle l'est en effet en tant qu'elle est encore comprise selon les modalités du *logos* « grec » à savoir parole qui ne fait référence qu'au monde et aux objets qui s'y montrent. Or, cette parole est aussi « matérielle » et donc en un sens, performative ; sa « singularité » consiste en effet « en ceci que cette parole et ce qu'elle nous dit ne font qu'un[113] » et ainsi en l'identité de son « Dire » et de son « Dit[114] ».

Une telle parole est possible dans la mesure seulement où Dire et Dit se rejoignent dans l'épreuve de la Vie. Or nous l'avons vu, la Vie est tout entière définie par l'auto-affection, qui est une auto-révélation (ses caractéristiques éidétiques étant donc, rappelons-le, l'ipséité et l'affectivité). Nous comprenons ainsi que, conformément aux idées sur l'affectivité développées par M. Henry dès *L'essence de la manifestation*, c'est dans l'affectivité elle-même, dans son « expérience irrécusable » et dans ses deux modalités fondamentales que sont la souffrance et la joie que M. Henry va situer la possibilité de cette parole qui ne se distingue pas de son objet[115]. Ainsi « alors que la parole du monde parle de ce qui est rendu manifeste dans l'indifférence de l'extériorité, c'est dans un sentiment, dans ce sentiment en lequel elle s'éprouve chaque fois, de façon pathétique donc, que parle la parole de la vie.[116] »

---

[111] Cette idée, que nous n'approfondirons pas, reflète à nouveau les thèses de Cl. Tresmontant mentionnées plus haut.

[112] Voir 1 Jn, 1 ou le Prologue de l'évangile de Jean, cités par Henry : « *Avec le christianisme surgit l'intuition inouïe d'un autre* Logos – un Logos qui est bien une révélation ; non plus la visibilité du monde toutefois, mais l'auto-révélation de la Vie. […] Ici retentissent les déclarations vertigineuses de Jean : 'Logos de Vie', 'Verbe de Vie' (première Lettre, verset 1) ; ou, dans le fameux Prologue de son Evangile : 'Au début était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu […] En lui était la Vie' […] (versets 1 et 4) », *ibid.*, p. 94.

[113] *Ibid.*, p. 95.

[114] *Ibid*.

[115] « […] il convient de revenir sur la relation essentielle qui unit la parole et la vie. Cette relation n'est pas l'objet d'une affirmation spéculative, une théorie aussi contestable que toutes les théories. Il s'agit d'une expérience irrécusable. Comment ne pas la reconnaître à l'œuvre dans notre propre vie et dans chacune de ses modalités, dans la souffrance par exemple ? […] », *ibid.*, p. 94 ; « Toutes les modalités de la vie s'adressent à nous de cette façon. La joie aussi bien que la tristesse, l'angoisse ou le désespoir ; le désir insatisfait aussi bien que l'effort et le sentiment de plénitude qui l'accompagnent », *ibid*.

[116] *Ibid.*, p. 98.

Or, c'est bien par ses paroles et les actes qui lui sont attribués dans la langue des évangélistes que le Christ prétend témoigner de ce hors-texte divin qu'est la Vie.

LA POSSIBILITE D'UNE METHODE

C'est en ce dernier sens maintenant qu'il convient de se tourner vers l'analyse des paroles du Christ dans les évangiles. Ici s'esquisse la possibilité d'une méthode, au sens phénoménologique du terme, telle que nous l'avons exposée plus haut, à savoir comme possibilité d'accéder à la donation du phénomène originaire qu'est la Vie, que M. Henry ne fait d'ailleurs d'abord qu'indiquer : « L'ordre que nous observerons dans cet examen ne sera pas, naturellement, un ordre chronologique, ordre que d'ailleurs nous n'avons pas fixé. Ce ne sera pas non plus un ordre de fondation, commençant par des propositions – axiomes, présupposés ou principes – sur lesquelles toutes les autres reposent, ordre que nous ignorons également, pour le moment du moins.[117] » L'ordre sera plutôt celui d'une remontée, depuis les paroles du Christ dans lesquelles il s'adresse aux hommes en tant qu'homme, d'abord à leur sujet et ensuite sur lui-même[118], vers celles où il s'auto-révèle comme Verbe de Dieu et où il s'interroge sur la manière dont les hommes peuvent non seulement « entendre » mais aussi « comprendre » cette Parole[119]. Nous retrouvons ici la question de la pédagogie évoquée plus haut. M. Henry se propose ainsi de suivre un ordre de lecture qui contrevient à l'unité littéraire des récits dont sont composés les évangiles afin de suivre une rationalité que l'on peut qualifier de phénoménologique, car partant du monde, à savoir du phénomène tel qu'il se donne d'abord dans la visibilité d'un horizon[120]. Car en effet, les

[117] *Ibid.*, p. 14. Nous retrouvons ici la prise de position, évoquée plus haut, de M. Henry à l'égard de l'exégèse historico-critique.

[118] « I. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux. II. Les paroles du Christ considéré en tant qu'homme, s'adressant aux hommes dans leur langage pour leur parler non plus d'eux mais de lui-même », *ibid*.

[119] « Pour autant que, parlant de lui-même, le Christ se donne comme le Messie, disant aux hommes ce que son Père lui a dit, et ainsi comme le Verbe de Dieu, il faudra encore examiner : III. En quoi la parole du Christ considéré comme celle du Verbe, comme Parole de Dieu, diffère de la parole humaine et général. Comment parle-t-elle et que dit-elle ? Quels sont ses caractères essentiels ? IV. Comment enfin les hommes sont-ils capables d'entendre et de comprendre cette Parole qui n'est plus la leur mais celle de Dieu ? », *ibid.*

[120] C'est bien en ce sens que M. Henry considérait cette approche, comme en atteste la note Ms A 27706 préparatoire à *Paroles du Christ* dans laquelle il écrit que « l'histoire de l'existence du Christ a un sens phénoménologique fondamental », cité par Jean Leclercq,

événements de la vie du Christ tels qu'ils sont relatés dans les évangiles marquent pour M. Henry « les étapes du dévoilement progressif par le Christ de sa mission : choix des disciples, signes de cette mission, de la condition de celui qui va l'accomplir, accueil reçu dans les contrées traversées, débats dans les synagogues et au Temple, etc.[121] » Ces récits, qui sont situés dans un « univers familier » et donc que « tout le monde peut suivre », sont cependant régulièrement interrompus par des paroles du Christ lui-même, ils s'en trouvent même « explosés »[122] par ces propos qui constitueront le discours du Christ sur lui-même à proprement parler.

Une telle entreprise, cette phénoménologie des paroles du Christ, bouleverserait ainsi de fond en comble le regard porté habituellement sur les textes des évangiles[123], par l'exégèse comme par le lecteur ordinaire[124].

Et en effet, c'est bien selon une telle structure qu'est charpenté l'ouvrage. Ainsi, les chapitres I, II et III du livre sont-ils consacrés à ces paroles du Christ s'adressant aux hommes en tant qu'homme à leur sujet[125], et à propos de lui-même en ce qu'il leur affirme sa condition divine dans les Chapitres IV et V[126]. Enfin, M. Henry se tourne dans le chapitre VIII[127] vers ces paroles dans lesquelles le Verbe de Dieu serait à l'œuvre. S'en suivent les réflexions sur la possibilité pour les hommes d'entendre cette Parole de Dieu, dans lesquelles M. Henry montre les difficultés d'abord – qui sont,

« La question de 'l'autre langage' : une sortie du champ philosophique ? », *Revue internationale Michel Henry. Notes préparatoires à* Paroles du Christ, *op. cit.*, p. 217.

[121] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 88.

[122] *Ibid*.

[123] En particulier pour M. Henry le regard de ce qu'il appelle « l'exégèse positiviste, pseudo-historique et athée du XIXè siècle », voir *ibid.*, pp. 11 et suivantes.

[124] Cette tentative a comme on peut s'y attendre suscité la suspicion des exégètes, voir notamment l'intervention d'Yves-Marie Blanchard lors du débat autour de l'œuvre de M. Henry organisé le 19 janvier 2001 à l'Institut catholique de Paris ; Yves-Marie Blanchard, « Michel Henry, lecteur de saint Jean », *Phénoménologie et christianisme chez Michel. Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat.*, *op. cit.*, pp. 83-94.

[125] Chapitre I : « Paroles du Christ considéré comme un homme s'adressant aux hommes dans le langage qui est le leur et leur parlant d'eux-mêmes », *Paroles du Christ, op. cit.*, pp. 17-28 ; Chapitre II : « Décomposition du monde humain par l'effet des paroles du Christ », *ibid.*, pp. 29-39 ; Chapitre III : « Le bouleversement de la condition humaine par la parole du Christ », *ibid.*, pp. 41-52.

[126] Chapitre IV : « Paroles du Christ s'adressant aux hommes dans leur langage et leur parlant non plus d'eux mais de lui-même. L'affirmation de sa condition divine », *ibid.*, pp. 53-62 ; Chapitre V : « Paroles du Christ sur lui-même : réaffirmation de sa condition divine », *ibid.*, pp. 63-73.

[127] « Le Verbe de Dieu. Autojustification des paroles prononcées par le Christ sur lui-même », *ibid.*, pp. 101-114.

nous le verrons, thématisées elles-mêmes par le Christ dans les évangiles[128] – ; pour enfin en affirmer la possibilité la plus essentielle[129].

LA PARABOLE, GENRE LITTERAIRE DE L'EQUIVOCITE

Afin de mieux cerner la possibilité de cette méthode, nous aimerions à présent nous tourner vers ces dernières réflexions et en particulier vers les analyses que propose M. Henry du genre littéraire de la parabole en général et sur celle dite du « Semeur »[130].

Le genre littéraire de la parabole a en effet ceci de particulier pour M. Henry qu'il permet au Christ de, « à partir d'une histoire étonnamment brève et concise le plus souvent, se passant dans le monde et racontée dans un langage du monde », de suggérer « des lois, des types de relations qui ne sont plus celles du monde mais de la vie » et ce au double sens du mot « vie » tel que nous l'avons déjà longuement exposé, à savoir « au double sens de cette vie que nous éprouvons en nous-mêmes comme notre propre vie et de celle qui, en elle, ne cesse de la donner à elle-même et de la faire vivre : la Vie éternelle.[131] » La parabole établit ainsi une « analogie[132] »

[128] Chapitre IX : « Paroles du Christ sur la difficulté pour les hommes d'entendre sa Parole », *ibid.*, pp. 115-126.

[129] Chapitre X : « Paroles du Christ sur la possibilité pour les hommes d'entendre sa parole », *ibid.*, p. 127-141 ; Conclusion : « Écouter la Parole. Ce que le Christ a dit à la synagogue de Capharnaüm », *ibid.*, pp. 143-155.

[130] Cette parabole est reprise pas l'ensemble des évangiles synoptiques : Mt 13, 1-23 ; Mc 4, 1-20 et Lc 8, 4-15.

[131] M. Henry, *Paroles du Christ*, *op. cit.*, p. 116.

[132] Cette structure d'analogie est visible d'après M. Henry dans le dit même des paraboles, dont il reprend quelques exemples : « 'Le Royaume de Dieu est semblable à …' 'Il en est du règne de Dieu comme d'un homme qui aurait jeté la semence sur la terre et dormirait et se réveillerait, de nuit et de jour ; or la semence pousse et grandit sans qu'il sache lui-même comment…' (Marc 4, 26-27). 'Le règne de Dieu est semblable à un grain de sénevé…' (Matthieu 13, 32-32 ; *cf.* Luc 13, 18-19, Marc 4, 30-31). 'Le règne des cieux est semblable à du levain qu'une femme a pris et caché dans trois mesures de farine…' (Matthieu 13, 33 ; Luc 13, 20). 'Le règne des cieux est semblable à un trésor caché dans un champ : l'homme qui l'a trouvé l'a caché. Et, dans sa joie, il va et vend tout ce qu'il a, et il achète ce champ-là' (Matthieu 13, 44) », *ibid.*, pp. 116-117.
L'usage fondamental que M. Henry fait ici de l'idée d'analogie doit une nouvelle fois attirer notre attention sur la lecture henryenne de la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink ; il a par ailleurs été démontré que M. Henry avait lu et commenté ce dernier texte, voir à ce sujet l'article de G. Jean, « Sens et puissance : l'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, pp. 183-187. En effet, la catégorie de l'analogie est précisément proposée par Fink pour tenter de résoudre, même « maladroitement », le problème du *logos* de la phénoménologie dans sa prétention à dire le transcendantal, en tant que ce qui rend possible l'apparition de l'étant ; voir E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne*, *op. cit.*, pp. 140 et suivantes.

entre le visible et l'invisible, « de telle façon qu'une série d'événements se produisant dans le premier nous incite à concevoir le second, le règne de Dieu[133] », à savoir celui de la Vie qui toujours-déjà s'auto-affecte.

Ainsi, par l'écoute ou la lecture de tels récits, le lecteur trouverait là l'opportunité de comprendre le renvoi à la Vie auquel prétend ce discours du Christ.

Cette dernière possibilité, qui établit finalement la possibilité concrète d'accéder depuis un discours mondain, un Dit, au Dire de la Vie, le Christ l'illustrerait lui-même dans la parabole du Semeur. Elle consiste en effet en une « réflexion du Christ sur les paraboles elles-mêmes, sur leur efficacité, c'est-à-dire en fin de compte sur notre aptitude à en saisir le sens.[134] »

C'est bien, dans cette parabole, la Parole de Dieu que sème le Semeur[135]. Selon qu'elle tombe dans la « bonne terre » ou ailleurs (sur le bord du chemin, sur le rocher ou dans les épines), elle peut donner ses fruits ou non, à savoir effectivement mener l'auditeur à être engendré comme Fils dans la Vie, ou non. Or, qui « sème » cette Parole dans des paraboles, si ce n'est l'homme Jésus, le Christ de la parole humaine et des évangiles ? Où cependant cette parole est-elle reçue ? Pour M. Henry, le « lieu » où cette parole est en réalité reçue, c'est bien le lieu où la vie singulière s'auto-affecte toujours, à savoir dans le « cœur »[136] de l'homme : « la nature variable du sol figure ainsi les diverses manières selon lesquelles le cœur se comporte à l'égard de cette Parole constitutive de son être. Dans la mesure où la parole forme le cœur de l'homme, celui-ci est prédestiné à la recevoir. La bonne terre désigne le cœur en la pureté de sa condition originelle, celle de Fils généré dans l'auto-révélation de la vie. Les autres situations évoquées décrivent les différentes formes du mal qui dénaturent la condition originelle du cœur, en sorte que la réception de la Parole ne peut s'accomplir au lieu même de son effectuation – et qu'elle est rejetée.[137] »

En quoi consisterait donc cette « efficacité » des paraboles comme langage humain sur le cœur de l'homme, « lieu » immanent où la vie s'auto-affecte ?

Il convient pour répondre à cette question de se tourner vers la critique henryenne du *logos* « grec » tel qu'il a été exposé plus haut. Nous avions vu en effet que celui-ci désignait la parole humaine, en tant qu'elle est toujours

---

[133] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 116.
[134] *Ibid.,* p. 117.
[135] « Le semeur sème la parole », Mc 4, 14 ; « La semence est la parole de Dieu », Lc 8, 11 ; « Quiconque entend la parole du Règne… », Mt 13, 19 ; cités *ibid.,* p. 118.
[136] Sur la thématique du cœur, voir notamment J. Leclercq et J. Hernandez, « 'Avant d'être homme ou femme' : la question de l'Érôs dans les notes préparatoires de la *Trilogie* », *op. cit.,* pp. 86-88.
[137] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.,* p. 118.

une parole du monde. Or, l'une des thèses essentielles de M. Henry est bien l'affirmation selon laquelle l'être humain appartient en effet à un monde, mais qu'il ne s'y réduit pas ; il est avant tout le lieu d'une vie qui s'auto-affecte, et ceci parce que la Vie elle-même s'est toujours-déjà auto-affectée, engendrant en elle la possibilité d'un Soi singulier, incarnation du vivant. Il convient dès lors de dénoncer la réduction de la parole humaine à une parole du monde, en d'autres termes « si l'homme est un vivant généré dans la vie, s'il est son Fils, ne porte-t-il pas nécessairement en lui, outre la capacité de parler des choses du monde qui lui vient de son ouverture à ce dernier, une parole plus ancienne, celle de la vie dans laquelle il est révélé à lui-même et qui ne cesse de faire de lui un vivant ?[138] ». Par exemple, lorsque nous nous disons « découragés » par telle ou telle chose, il est incontestable que ce découragement est profondément ancré dans l'horizon de visibilité d'un monde, au sein duquel les significations dépendent les unes des autres (mon découragement porte sur tel ou tel objet, pour telle ou telle raison). Cependant, la possibilité du sentiment du découragement lui-même relève de l'affectivité et donc de la possibilité de se sentir soi-même découragé, et donc de la vie, si celle-ci est définie à la fois d'une part comme ipséité, d'autre part comme affectivité[139]. Ainsi c'est bien toujours « la parole de la vie qui ne cesse de dire à chacun sa propre vie, que celui-ci l'exprime ensuite ou non dans le langage de la conversation qui est aussi celui des textes écrits, des livres – des Écritures.[140] »

[138] *Ibid.*, p. 128.
[139] « Serait-il possible de former la signification 'découragement' si, ailleurs que dans un 'monde', quelque chose comme un découragement ne s'était éprouvé lui-même dans l'auto-révélation pathétique et immanente de la vie ? De même ce 'Soi', ce 'je' qui se dit découragé, d'où vient-il lui aussi – sinon, comme l'indique le Prologue de Jean, du mouvement intérieur par lequel la Vie absolue s'engendre en générant le Premier Soi en lequel elle s'éprouve elle-même, sans lequel aucune vie, aucun vivant, aucun 'moi' ne serait concevable ? », *ibid*.
[140] *Ibid*.

Une affinité fondamentale unirait par cela la parole des hommes ainsi redéfinie et la Parole de Dieu, pour autant qu'elle est celle du Christ comme Verbe. Toutes deux, en effet, seraient des paroles de la Vie[141]. C'est précisément cette affinité qui permettrait à l'homme d'entendre dans son « cœur » la Parole de Dieu ; elle ferait de la « condition de Fils », toujours-déjà là comme condition de l'apparaître mais oubliée, occultée, la possibilité même de « l'entente de la Parole[142] ». La remontée vers le phénomène originaire comme possibilité « d'entendre la Parole de Dieu », et donc de la Vie dépendrait de notre condition de « Fils ».

C'est bien cette condition de Fils qui porterait la légitimité de la prétention à l'origine divine du Christ dans ses paroles ; chaque soi singulier en effet en ferait toujours-déjà l'expérience dans l'épreuve de son affectivité ; c'est en ce sens qu'elle peut être dite réelle.

Mais quelles sont les modalités actuelles de cette épreuve ?

Ce retour à l'expérience de la vie est d'abord décrit par M. Henry en terme d'« engendrement » ; ainsi « donner notre vie à elle-même, notre Soi à lui-même et cela dans son auto-révélation pathétique, c'est, pour la Vie absolue, les engendrer[143] », tout comme le Père s'auto-engendre dans le Fils qui est sa parole, son Verbe[144]. Que signifie cependant cet engendrement pour l'ego, pour ce simple vivant qui nous intéresse ?

Il consiste avant tout en un « rétablissement, au lieu même où elle s'accomplit, de la relation originaire du vivant à Dieu[145] », et donc à la Vie. Il s'agirait en d'autres termes de restaurer une relation originaire mais, nous l'avons vu, cachée, occultée, tombée dans l'oubli, entre le soi singulier auto-affecté et la Vie qui le rend possible, par la médiation d'une parole.

Ce « lieu même où elle s'accomplit », nous l'avons vu, c'est le « cœur » de l'homme, le lieu même de sa vie où il fait l'épreuve de son affectivité

---

[141] C'est d'ailleurs en ce sens que M. Henry comprend l'idée de prédestination, telle que Paul notamment l'expose, par exemple en Rm 8, 29 ; *ibid.*, p. 130.

[142] *Ibid.* ; « […] la possibilité qu'a l'homme d'entendre la Parole de Dieu lui est consubstantielle », *ibid.*, p. 131.

[143] *Ibid.*, p. 135 ; sur l'importante place de la pensée de Maître Eckhart chez M. Henry, voir notamment les travaux de Yves Meessen ; Yves Meessen, *Percée de* l'Ego, Paris, Hermann, 2016 ; Yves Meessen, « Maître Eckhart sans Maine de Biran ? Les notes manuscrites eckhartiennes de Michel Henry », *Revue internationale Michel Henry. La phénoménologie de la vie : des textes aux contextes. Hommage à László Tengelyi*, n° 7, 2016, pp. 151-168.

[144] « Car ce pouvoir n'est autre que celui de la Vie absolue de venir dans la vie, de s'engendrer soi-même en engendrant le Fils. Ainsi le pouvoir que déploie le Fils est-il celui-là même que déploie en lui le Père, en sorte qu'ils sont à l'œuvre l'un et l'autre dans la génération éternelle de la vie », M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 139.

[145] *Ibid.*, p. 137.

dans ce que M. Henry appelle la « réalité humaine », à savoir dans les « impressions, désirs, émotions, vouloirs, sentiments, actions, pensées[146] » qui tissent invisiblement le rapport au monde de tout homme, faisant de lui un soi ; lui-même étant engendré comme Fils dans la puissance de la Vie auto-affectée[147].

Or, si l'on en croit les évangiles et leur lecture henryenne, le Christ serait cette Parole. ; il nous montrerait en d'autres termes dans sa vie terrestre la manière dont cette Parole originaire se manifeste toujours-déjà. Et en effet, les paroles du Christ, nous l'avons déjà mentionné, ne sont pas seulement des révélations – les paroles du Christ sur lui-même –, mais aussi des actions[148]. L'un des caractères de cette Parole est en effet d'être « toute puissante »[149], contrairement à la « parole du monde » qui est, elle, nous l'avons vu, frappée d'impuissance ; ce qui signifie qu'elle aurait au contraire de la parole du monde le « pouvoir » de rendre présent son objet, se confondant avec lui (ainsi le Christ est-il l'auteur de « signes », lorsqu'il change l'eau en vin à Cana ou lorsqu'il multiplie les pains)[150]. De quelle manière le vivant peut-il dès lors être engendré dans cette puissance ?

L'engendrement se fait d'abord sous la forme d'une épreuve affective, en laquelle le vivant « entend » dans l'ensemble de ses affections – « dans sa souffrance et dans sa joie, dans son ennui comme à travers son Désir qui n'a pas d'objet sur la terre[151] » – la Parole de Dieu. Ainsi cette « convenance »[152], cet « accord »[153] entre la parole de la vie humaine et la Parole de Dieu se manifeste-t-elle comme l'épreuve d'une « émotion

---

[146] *Ibid.*, p. 134.

[147] Sur cette conception henryenne de la Vie comme puissance, voir les travaux de G. Jean, en particulier *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel* Henry, Paris, Hermann, 2015 ; et sur cette question dans le contexte de *Paroles du Christ* voir à nouveau G. Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, p. 189.

[148] « En raison de cette toute-puissance, chaque parole du Christ est identiquement une action, tandis que chacune de ses actions, lors même qu'elle ne s'accompagne d'aucun commentaire, agit à la manière d'une révélation », M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 135.

[149] « C'est en raison de cette toute-puissance qui lui appartient en tant qu'elle est celle du Verbe que la Parole du Christ s'oppose si radicalement à celle du monde », *ibid*, p. 136.

[150] *Ibid.*, p. 137 ; pour l'épisode des « Noces de Cana » voir Jn 2,11 et pour ceux dits de la « multiplication des pains », voir Mt 14,14-21 et 15,32-38, Mc 6,34-44 et 8, 1-9, Lc 9,12-17 et Jn 6,5-14 ; « Parce que la Parole de la Vie détient l'inconcevable pouvoir de donner la vie, elle est une action, l'action de donner cette vie : de l'engendrer dans la naissance intemporelle de tout vivant, de la ressusciter quand elle n'est plus », *ibid.*, p. 138.

[151] *Ibid.*, p. 147.

[152] *Ibid.*, p. 145.

[153] *Ibid.*, p. 149.

intense »[154], qui est celle de l'étreinte en laquelle il éprouve l'ensemble de ces affections ; « qu'en elles il éprouve soudain cette étreinte plus forte que lui, la puissance sans limite qui ne cesse de jaillir en lui et de le donner à lui-même, c'est la Parole de Dieu qu'il entend.[155] » C'est cependant dans l'une de ces modalités de la vie en particulier, que nous avons déjà rencontrée, que s'accomplit en particulier cette « révélation » : l'action. Ainsi le vivant « rétabli » dans sa relation à la Vie le serait dans un agir, un faire, un « Je peux »[156].

La possibilité pour l'homme, pour le vivant, d'entendre la Parole de Vie et ainsi de comprendre les Écriture formulées dans le langage humain reposerait donc sur une telle expérience singulière de la « puissance » ; à laquelle pourtant ces Écritures et en elles la personne du Christ prétendraient cependant indiquer l'accès.

En d'autres termes, si le vivant est toujours-déjà engendré comme Fils de la Vie, mais que cette condition qui est la sienne a sombré dans l'Oubli ; si par ailleurs, pour accéder au sens de l'Écriture, témoignage par excellence de la Vie, une telle condition doit être restaurée en son « cœur » ; si enfin le sens de l'Écriture elle-même serait de décrire une remontée vers cette Vie qui devrait aboutir à un engendrement, il semble alors que nous nous mouvions dans un « cercle »[157]. Dans un vocabulaire chrétien, cela signifie que « seule l'écoute de la Parole peut nous délivrer du mal, mais le mal a rendu impossible l'écoute de la Parole.[158] » Nous retrouvons ici la question qui nous occupe : qu'en est-il dès lors de la méthode, à la lumière de ces nouveaux acquis ?

La réponse du christianisme à cette question, pour M. Henry, réside dans l'institution d'un rituel témoignant de l'Incarnation, c'est-à-dire d'un faire répété à la manière d'un mémorial, en lequel tout vivant refait l'expérience

---

[154] Tout comme l'illustre dans les écritures l'épisode des disciples d'Emmaüs (Lc 24, 25-31) ; voir *ibid.*

[155] *Ibid.*, p. 147.

[156] C'est en ce sens qu'il faudrait comprendre les affirmations suivantes, proférées par le Christ : « Ce ne sont pas ceux qui me diront Seigneur ! Seigneur ! qui entreront dans le royaume des cieux, mais celui qui fera la volonté de mon Père qui est dans les cieux, » Mt 7, 21 et cité en *ibid.*, p. 152. Sur l'idée de « Je Peux », voir notamment Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie* biranienne, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

[157] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 154 ; cette circularité a été analysée par G. Jean, voir G. Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, p. 186.

[158] M. Henry, *Paroles du Christ, op. cit.*, p. 154.

de l'unification en la personne du Christ de la parole humaine et de la Parole de Dieu[159] : l'Eucharistie[160].

Or, au même titre que les Écritures ne constituaient, comme objet perçu dans un monde, que la seule manière d'accéder à la Vie en ce que celle-ci les précède toujours, l'eucharistie de même doit-elle être comprise comme l'auto-thématisation de cette manière d'accéder à la Vie, rendant possible, en rejaillissant dans la vie de chaque soi singulier, de nouvelles modalités d'accès à cette Parole originaire. Tout comme la Parole de Dieu, en vertu de la relation d'analogie qui l'unit à la parole humaine, nous dit quelque chose de cette parole, le mémorial de l'eucharistie nous dit quelque chose qui est déjà là dans chacune de nos actions, à savoir une épreuve de soi productrice de sens qui s'inscrit toujours-déjà dans un monde.

CONCLUSION

Nous avons ainsi, au fil de ces diverses lectures, pu distinguer trois types de parole. D'abord, une « parole du monde », déterminée par les caractéristiques phénoménologiques de celui-ci, à savoir l'extériorité et la transcendance ; une « Parole de la Vie » ou « Parole de Dieu », auto-apparaître à soi de la Vie invisible sous la forme d'un Soi qui est son Verbe, et qui répond aux caractéristiques phénoménologiques de l'immanence, à savoir l'auto-affection. Enfin, nous avons distingué une « parole humaine », « parole de la vie », qui, tout en relevant de l'apparaître du monde, est tout entière tissée de cette Parole de la Vie, étant ainsi profondément équivoque.

C'est bien dans cette dernière parole qu'il faudrait chercher le *logos* de la méthode phénoménologique[161] ; comme une tentative d'« auto-objectivation » de la vie elle-même. Méthode, en ce sens aussi que chaque

---

[159] « L'Incarnation du Verbe en la chair du Christ est cette venue de la Parole de la Vie dans une chair semblable à la nôtre. Dès lors, pour que cette Parole de Dieu soit effectivement reçue par nous, la condition n'est-elle pas que le Christ nous donne sa propre chair qui est celle du Verbe – qu'il se donne à nous dans sa chair, unissant sa chair à la nôtre, de façon qu'il soit en nous et nous en lui – de même qu'il est dans le Père et que le Père est en lui ? », *ibid*.

[160] « L'institution de l'Eucharistie dont les synoptiques font le récit exhibe ce pouvoir : 'ceci est mon corps'. Lors du mémorial ininterrompu de cette institution à travers les siècles, c'est, répété par le prêtre, la parole souveraine du Christ qui consacre l'offrande », *ibid.*, p. 155.

[161] En ce sens, M. Henry se fait l'héritier d'une tradition en phénoménologie qui s'interroge sur cette équivocité du *logos* de la phénoménologie, comme l'a bien montré G. Jean, voir G. Jean, « Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », *op. cit.*, pp. 180-187. À ce sujet, voir également Michel Henry, « Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage) », *Phénoménologie de la vie III. De l'art et du politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, pp. 325-348.

homme, chaque vivant, peut au moyen de ce *logos* lui-même auto-thématiser l'épreuve de la vie en lui, tout comme en comprendre l'auto-thématisation de ce *logos* à l'œuvre dans les Écritures ou dans le rituel de l'Eucharistie, pris comme des phénomènes appartenant à un monde.

Ce *logos* de la méthode, cependant, n'est pas originaire. Ce qu'il décrit en effet, l'épreuve de la vie dans l'auto-affection, le précède toujours dans sa possibilité même ; dans l'épreuve que la Vie fait d'elle-même en s'auto-apparaissant comme un Soi singulier. Pour pouvoir fonder la possibilité de ce *logos* de la méthode, il faut donc que le vivant ait déjà fait l'épreuve de son engendrement dans cette Vie invisible, épreuve sans laquelle il ne pourrait être dans aucun langage. En son stade ultime, cette méthode se ferait ainsi « Voie », *hodos,* dans le sens d'une expérience affective en laquelle le vivant serait restauré dans la Vie, qui s'inscrirait, comme parole performative, dans un agir.

Et qu'affirme d'autre en effet le Christ de Jean, lorsqu'il dit à ses disciples : « les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même : mais le Père demeurant en moi fait ses œuvres. Croyez-m'en ! Je suis dans le Père et le Père est en moi. Croyez du moins à cause des œuvres mêmes.[162] » C'est dans l'agir de sa vie propre que chaque vivant peut faire l'épreuve de cet engendrement, et c'est pour cela que le Christ peut ajouter : « celui qui croit en moi fera les œuvres que je fais.[163] » C'est pour cela aussi que le Christ se dit, dans la même péricope, « Chemin », « Vérité » et « Vie »[164].

La méthode henryenne en effet part du monde et est au monde ; elle se fait voie, chemin, lorsqu'elle atteint le phénomène originaire dans l'épreuve vivante d'un agir. Ce faisant, M. Henry établit donc la possibilité d'une méthode phénoménologique qui, bien qu'elle mène à sa propre auto-thématisation comme voie d'accès au phénomène originaire qu'est le Soi, et se fait ainsi *hodos*, n'en reste pas moins ancrée dans le monde sans lequel aucune parole ne pourrait s'adresser à…

[162] Jn 14, 10-11.
[163] Jn 14, 12.
[164] Jn 14, 6.

« Cachez ce *Zeit* que je ne saurais voir ! »
Ce qu'il y a encore de *présent* sous le flux perceptif (Husserl, Levinas, Richir)

AURELIEN ALAVI

Dans un article particulièrement stimulant[1], interrogeant le *mystère* de l'intentionnalité à l'œuvre dans la conscience intime du temps – soit la temporalisation telle que Husserl, semble-t-il, la conçoit[2] – Levinas s'est risqué à caractériser cette dernière comme « *sénescence* et recherche d'un temps *perdu* »[3].

Formule audacieuse, bien qu'à première vue peu miscible avec la conception « canonique » du temps et de sa saisie immanente, telle que livrée dans les *Leçons*. Comment concilier en effet, ce que l'on a pu nommer le « présentialisme » de Husserl[4], ainsi que son présupposé, inlassablement

---

[1] « Intentionnalité et sensation », *in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 2002, pp. 145-162 (Noté EDEHH, *infra*). Sans doute, cette exégèse de Husserl paraîtrait obsolète à un lecteur qui se serait abreuvé à la source des derniers manuscrits publiés. Nous estimons néanmoins que les diverses refontes de la doctrine des *Leçons* (y compris celles élaborées à l'ère de Bernau), jamais ne parviennent à offrir une modélisation adéquate de ce qui serait, en deçà de tout recours au présent vivant, une *temporalité non-synchronique* et *acentrée*. Echec dont Levinas n'avait peut-être pas encore pris la mesure à cette époque.

[2] « La conscience du temps n'est pas une réflexion sur le temps, *mais la temporalisation même* […]. La rétention et la protention ne sont pas des contenus constitués, à leur tour, à titre d'identités idéales dans le flux divers – elles sont la façon même du flux : le retenir ou le pro-tenir […] L'écart est rétention et la rétention est écart : *la conscience du temps est le temps de la conscience* », *EDEHH*, pp. 213-214.

[3] *EDEHH*, p. 156. Nous soulignons.

[4] « L'analyse du temps de Husserl est présentialiste : le primat du « présent » est à comprendre aussi par son exigence de donation. L'effectif est le présent. Le proche est l'attestable. Passé et lointain répliquent des médiatetés de présents et des médiatetés de proches », in Eugen Fink, *Notes Z-XI*, 60a. Cité par Stéphane Finetti dans sa thèse, *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2014. Comme le rappelle S. Finetti, le « présentialisme » (*Präsentialismus*) de la conscience husserlienne réside en ceci que Husserl considère le « présent » (*Gegenwart*) comme « l'unique mode temporel de l'originarité », si bien que les horizons du passé et du futur, dès lors, ne se voient accordés d'autre statut que celui de *modifications intentionnelles du présent* – et présent qu'il faut ici entendre comme le

réaffirmé, d'une continuité absolue et sans rupture censée ouvrir la conscience à son infinité[5] ; comment, somme toute, accorder cette définition de la conscience comme *flux sempiternel* et néanmoins centré sur le *présent*, avec la thèse d'une *sclérose* et d'une *perte* qui se voudraient constitutives, sinon fondatrices, de cette même conscience ?

L'expérience ou l'épreuve ici décrite par Levinas entre bien plutôt en résonance avec la compréhension commune de la « fuite du temps », telle qu'un Proust, dans ses romans, en a livré l'expression élégiaque : *« … et les maisons, les routes, les avenues sont fugitives, hélas, comme les années. »*[6]. Le temps *dévore*, pour ainsi dire, les concrétudes immanentes à la conscience individuelle, dont le simple passage prend le sens (hylétique et temporel) d'un dépérissement ; et ainsi nos sensations, nos émotions, nos images aussi bien, *mûrissent* et *vieillissent* par le fait même qu'elles durent[7]. Seulement cette lente avancée vers la mort semble toujours susceptible d'être renversée en son contraire, et « le temps » perdu, d'être recouvré par la grâce d'une *réminiscence*. Encore faut-il bien sûr – sous peine de confondre le souvenir fidèle avec sa réplique imaginaire –, que le sens de cette *perte* soit celui d'une authentique *révolution dans le passé*, lui-même entendu comme une « dimension » à part entière, et non comme une « position » dans le flux : et qu'ainsi, l'expérience défunte se soit abîmée dans un « néant » d'où il *nous revient de* l'arracher, de la ravir et de la raviver, volontairement, sinon à l'occasion d'une heureuse rencontre.

S'agirait-il de donner raison à Proust (et à Levinas) contre Husserl ? La thèse Levinassienne à tout le moins nous invite à questionner les présupposés sus-cités. En premier lieu, celui d'un écoulement inlassable[8],

---

contenu vif, impressionnel, d'une aperception, avec son moment de sens caractérisé. Ainsi la dimension du passé s'offre-t-elle toujours à travers les traits d'un faisceau intentionnel, celui des présents retenus, c'est-à-dire *antérieurs*, et appréhendés comme tels, au sein des rétentions qui structurellement accompagnent le nouveau présent vivant.

[5] Et notamment à l'infinité d'un passé qui se trouve être, en principe, toujours récupérable, l'oubli ne menaçant jamais cette continuité temporelle, sinon de façon contingente.

[6] *Du côté de chez Swann*, *« Nom de pays : le nom »* (*À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, coll. « Quarto », [1999], 2013, p. 342).

[7] Du reste, chez Proust, et comme en témoigne l'épisode final du « Bal des têtes », c'est le vieillissement seul qui rend perceptible le passage du temps, d'ordinaire insensible : les corps vieillissants sont comme « des poupées extériorisant le Temps », un temps « qui d'habitude n'est pas visible » mais qui, pour le devenir, « cherche des corps et […] s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique » (*Le Temps retrouvé*, p. 2307).

[8] Il serait ainsi question d'une « continuité ininterrompue » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, coll. Epiméthée, 1996, §131) de la conscience du temps. Le fond de sa phénoménologie de la temporalité est en effet la continuité, sans perte ou sans lacune, de l'écoulement du présent, et l'unité ininterrompue de la fluence du temps interne – de l'infini passé à l'infini futur, soit du *continuum* rétentionnel à son pendant protentionnel, l'un comme l'autre illimités.

censé caractériser la temporalité immanente[9] : la mort d'une expérience, comme faille dans l'universelle concordance, comme disparition totale et sans possibilité de reprise, serait tout bonnement impensable, pour qui demeure dans les parages d'un tel flux de conscience. De même ne saurait-on faire l'épreuve d'un vieillissement – d'un dépérissement intuitif, sur le seul plan hylétique – qui serait vécu en lui-même et pour lui-même, dans la mesure où chaque moment conscientiel vit, pour ainsi dire, de son remplissement intuitif. Du moins est-ce seulement ainsi que le présent accède à son effectivité. Ce qui signifie enfin que notre conscience, chaque fois est comme accaparée par la saturation d'un contenu « actuel », qui aussitôt vient combler le vide laissée par la phase en fuite. Le flux consiste bien en une succession de telles phases actuelles, plus rigoureusement de « présents vivants », traînant dans leur sillage un dégradé de *Jetzte* tombés dans le passé – « présent passés » pour ainsi dire, plus ou moins antérieurs (tel est leur position dans le flux) à ce qui présentement nous abreuve. Force est de constater que ces dernières phases, ces fantômes, jamais ne sont « vécus » autrement que *rapportées à cette actualité* (et à l'objet qui s'y figure), comme l'ombre à sa lumière.

Mais sans doute faut-il encore préciser les choses.

DANS LES PAS DE LEVINAS : UN TEMPS PLUS VIEUX QUE LE FLUX DES PRESENTS

> D'un autre côté, la conscience en soi-même est un flux. Lui-même a une forme d'être : temps, précisément comme « flux » […]. Et ce n'est que comme conscience présente que la conscience est « effective » et, par conséquent, qu'elle inclut en son effectivité la conscience de son effectivité, ou de son présent. Et non seulement la conscience est présent ou effectivité, mais elle [l]'a été aussi et [le] sera et, en tant que conscience présente en son effectivité, elle est simultanément conscience d'un flux de conscience passée et d'un flux de conscience advenante, future[10].

[9] Et quoique nous souscrivions entièrement, pour notre part, à cette thèse de Richir : « la « substruction » vient de ce que, chez Husserl, le plus souvent (mais pas toujours), la continuité temporelle du cours de l'expérience, dont la description convient parfaitement à ce type de *Stiftung* qui est celui de l'aperception perceptive, est indûment généralisée et étendue à toute la vivacité de la conscience – fût-ce même pour préciser, ce qui excède déjà la dite « métaphysique de la présence », que le flux temporel est infini vers le passé et le futur, c'est-à-dire « inconscient », non présent pour sa plus large part. », *in* « Sur l'inconscient phénoménologique : *Epokhé*, clignotement et réduction phénoménologique », *L'Art du Comprendre – n° 8 : De l'inconscient phénoménologique.*

[10] *Manuscrits de Bernau sur la conscience*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2010,

Le présent vivant – la conscience effective ainsi nouée à ces deux *continua*, lacée aux intentions protentionnelles et rétentionnelles – est ce qui garantit et réassure, en chaque *Zeitpunkt*, la fluence d'un tel flux, lequel se déploie implicitement, par ses deux bords, depuis ce présent central et ainsi rayonnant. Il en résulte que toutes les phases de conscience, passées et à venir, sont comme enfouies dans le recel du présent, respectivement retenues et anticipées, en ses profondeurs ; intentions qui se voient structurellement reconduites à l'occasion de chaque présent nouveau, jaillissant à l'orée de l'horizon protentionnel[11]. Ainsi les phases sont-elles enchaînées les unes aux autres, l'actuelle intégrant, dans son sillage rétentionnel, celle immédiatement antérieure. Un flux continu se constitue, pour autant qu'incessamment[12] claironne aux portes de notre conscience (ainsi devenue effective) un présent frais, avec son épaisseur intentionnelle caractérisée. Nulle faille dès lors, nulle phase défunte ou autre « temps perdu », le flux se perpétuant dans toute sa majesté au travers du présent de chaque fois, lequel enveloppe, *de jure*, la totalité des phases passées et à venir – du moins quant à leur teneur de sens[13].

Ainsi aurions-nous affaire, avec ce flux de conscience, à une continuité *infracturable*, sinon même *absolue* : la mort (ainsi que la naissance) se

p. 61. Par suite noté *MB*.

[11] A chaque instant, le moi est conscient *et* de la phase actuelle présent *et* des actualités passées (ou futures) du même « flux de la conscience ». Or ainsi enjambant la distance entre le maintenant et le non-maintenant, associant l'un à l'autre sans heurt, le présent vivant est du même coup *conscience de la temporalité qui soude la conscience*, ou le sujet en son immanence ; il est conscience de son changement ininterrompu, sous la forme d'un flux unitaire. Chaque instant, pour la conscience, se veut dès lors le témoin *vibrant* de son *renouveau* (qui n'est peut-être, chez Husserl, que simple *réitération*, du moins *continuation* d'un même flux subjectif, d'une même conscience), mais aussi bien de la dépossession de ce qui lui fut propre, à l'instant précédent.

[12] En une succession linaire et infracturable, en quoi doit consister le mouvement auto-temporalisant du flux de conscience ; lequel n'est jamais pour nous que *flux perceptif*.

[13] Et c'est de là bien sûr, que la théorie husserlienne du ressouvenir tire son origine. Tout le contenu, du moins sa teneur signitive, du présent vivant, finit toujours par se déposer dans le domaine des rétentions vides ou en sommeil ; tandis qu'en tête la fluence (pour nous strictement perceptive) maintient une vie *nouvelle* et néanmoins toujours *originaire* (le présent de chaque fois tenant lieu de matrice, de source vitale pour les *continua* qui s'y « arriment »), voici qu'en queue se déposent, sur le mode d'une sédimentation constante, des déterminations signitives, « moments » de sens empilés les uns sur les autres selon l'ordre d'une synthèse rétentionnelle. Husserl aura beau jeu de reconnaître que la conservation du passé connaît certaines limites ; celles-ci ne sont dues qu'à des contingences empiriques. Ce que nous avons oublié n'est jamais tout bonnement perdu, en ce qu'il suffit d'une association fortuite pour en « réveiller » le souvenir. Pour Husserl, l'oubli ne menace en rien la continuité entre le présent et le passé de la conscience, et le re-souvenir n'est que le déroulement d'une vie conservant dans ses replis la totalité de son histoire.

voyant conjurée(s) en raison de la structure même du présent vivant. Par quoi il faut comprendre, non seulement que la conscience ne saurait concevoir, depuis le présent de son effectivité, quelque borne que ce soit[14] ; mais aussi – et c'est là selon nous, que se situe la « substruction » – que le fluer (*Strömen*), en lequel s'origine le dynamisme de notre flux de conscience, jamais ne connaîtra de fin. L'inconcevabilité de la mort s'appuie également sur des fondements dont nous aurions beau jeu de souligner le caractère « métaphysique »[15] – la mort ne signifiant pas autre chose qu'un « retour » aux dimensions proto-temporelles dont le flux a d'abord surgi, et avec lui, une conscience monadique néanmoins précédée par un moi plus « pur » encore [16]. C'est ainsi qu'un lien de dérivation (au sens quasi-mathématique du terme, comme nous le verrons) doit être envisagée du *Strömen* au *Strom*, le premier étant au principe de la simultanéité qui définit intrinsèquement le présent vivant de chaque fois[17].

[14] Husserl prend en effet la nécessité d'un accomplissement continu des intentions protentionnelles (c'est-à-dire le fait qu'à chaque présent vivant soit rattaché un *continuum* protentionnel, appelant son remplissement graduel) pour le synonyme d'un infini, et donc d'une *immortalité*, de la conscience transcendantale. De fait, et à l'opposé de n'importe quel événement occupant une certaine durée dans le monde (c'est-à-dire, phénoménologiquement, un certain intervalle au sein du flux de conscience), ce même flux suit un rythme ininterrompu d'augmentation des intentions protentionnelles – et rétentionnelles aussi bien. Et c'est là, dans ce flux, censé infini, de présents vivants, sans cesse fuyant et rejaillissant à mesure, que la mort du sujet empirique serait constituée au titre d'un événement mondain ; dès lors son irrévocabilité se verrait-elle niée ou biffée, le présent vivant où s'opère la constitution d'un tel *Ereignis* enveloppant structurellement un *continuum* protentionnel infini, appelant toujours à de nouveaux remplissements. Bien sûr selon nous, pareil flux ne définissant jamais que les frontières du registre perceptif, nous n'aurions fait ici que démontrer l'impossibilité, pour un sujet en proie à cette *doxa* perceptive, de penser le « commencement » aussi bien que le « point final » d'une telle phénoménalisation.

[15] N'en déplaise à Husserl. Nous y viendrons bientôt.

[16] « La vie transcendantale et le *je* transcendantal ne peuvent pas être nés. Seul l'homme dans le monde peut être né. Mais comme je transcendantal, je fus éternellement. Je suis maintenant et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui est déroulable à l'infini. Et, justement, cela signifie : je fus éternellement. », *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, p. 363. En conséquence, le *je* transcendantal (que Husserl, dans ce même feuillet, rapproche de l'« âme », qui ne meurt ni ne naît, « être éternel dans le devenir ») n'est pas dans le temps, mais comme enfoui dans le site originaire de la temporalisation, cette dimension transcendantale (et proto-temporelle, comme Husserl le reconnaîtra lui-même dans ses derniers textes), qui rend possible toute individuation du soi, de toute conscience monadique.

[17] « En second lieu, comme elle se conçoit à travers l'instrumentation de concert de la perception interne et de l'« intuition » eidétique, l'analyse phénoménologique est contrainte de supposer que rien ne se perd dans le temps de la conscience, donc que la temporalité interne est continue — thèse que Husserl soutiendra tout au long jusque dans *les Manuscrits du groupe C*, et qui suppose que le présent qui s'annonce dans les

C'est par la grâce d'une telle fondation, qu'à ce dernier appartient un futur lointain infiniment ouvert, et aussi bien un passé sans fin, toujours *ré-actualisable*, néanmoins[18] ; et que nul événement ne saurait, en droit, interrompre la succession de tels présents ; tant cela reviendrait en effet à limiter l'extension de ces deux *continua*, pourtant infinis[19] par essence.

---

protentions s'écoule continûment dans les rétentions, et qu'à tout moment présent se trouve implicitement la totalité du temps lui-même, le ressouvenir n'étant que la réactivation par la conscience d'une rétention « en sommeil ». », *in* Marc Richir, « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie n° 7*, 2008.

[18] « Comment est-il ici possible que le présent actuel commence ? Nous sommes face au paradoxe suivant : tout ressouvenir implique à l'infini des ressouvenirs. […] Comment pourrais-je commencer, où pourrait commencer la vie de la conscience ? […] Tout début est une « rupture » dans une continuité fluante qui, elle, ne peut pas se rompre, qui peut seulement faire l'expérience de discontinuités dans des couches abstraites, tandis que les couches corrélatives conservent la continuité. […] Ceci n'est-il pas un simple mode de mon être et d'un présent fluant dans lequel toutes les discontinuités et toutes les activités disparaissent en tant que cas-limite possible et effectif – tandis qu'une unité de la continuité persiste de façon indestructible. », *Manuscrits B, déc. 1932,* pp. 29-31*, Späte Texte über Zeitkonstitution (Textes tardifs sur la constitution du temps).*

[19] À cet égard, il a pu apparaître à certains commentateurs (Rudolph Bernet le premier) qu'un des points de divergence entre Husserl et Levinas concerne le sens même du mot « infini » – et plus précisément, l'infini dans son rapport à l'*ego*, ou à l'ipséité. Levinas veut faire droit à un concept d'infini tout à fait distinct de celui employé à Husserl (lequel à son tour, empreinte beaucoup à Leibniz), et cela, paradoxalement, en puisant dans les ressources de la phénoménologie husserlienne. Le minerai ainsi extrait n'est autre que l'*Urimpression*, soit l'expérience du présent pris à sa pointe, réduit à son actualité la plus vive, sans donc faire cas du halo de potentialités (anticipations et sédiments) qui toujours nécessairement l'accompagnent – du moins à suivre Husserl à la lettre. Et Levinas au contraire, d'insister sur le fait qu'une telle *proto-impression* tire son origine d'une irruption venue *d'ailleurs*, autrement dit d'une interruption émise *au dehors de* la conscience intime du temps et de ses synthèses, également temporelles : « Husserl semble le dire en appelant l'impression originaire « commencement absolu » de toute modification qui se produit comme temps, source originaire qui « n'est pas elle-même produite », qui naît par *genesis spontanea.* « Elle ne se développe pas » (elle n'a pas de germe), elle est « création originaire ». Le « réel » précédant et surprenant le possible – ne serait-ce pas la définition même du présent lequel, indifférent dans cette description (la génération n'a pas de germe !) à la pro-tention, n'en serait pas moins conscience ? », *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Poche, 2004, pp. 57-58. Par suite noté *AE*.

Tantôt il nous faudra revenir, avec Richir, sur cette *Impression*, et sur le statut (hylétique et temporel) qu'il convient de lui accorder. Dans le contexte qui est ici le nôtre, tenons-nous en à ceci que cette même « impression originaire » introduit une toute autre façon de comprendre l'identité du sujet. L'ipséité dont parle en effet Levinas, c'est la conscience de soi-même dans l'instantané d'une *dépossession* (mais qui revire aussitôt en *assomption*, celle de notre vocation éthique) au « moment » atemporel où nous sommes à la fois pris, surpris et dépris par l'autre (ou plutôt l'Autre, en tant qu'il porte la trace du divin) ; et prise, surprise et déprise qui pour Levinas nous affectent, en quelque façon, *constamment*, à savoir dans chaque présent nouveau. On pressentira en effet, dans *l'Urimpression* qui en est le cœur, comme le commencement de ce que ce dernier nomme une « récurrence de

Et de même le flux ne saurait accueillir aucune rupture partielle, *aucuns temps morts* ; lesquels nous forceraient à reconnaître l'existence de registres autres que celui dont les concrétudes se phénoménalisent au sein d'un flux (dont le présent vivant est le cœur matriciel) ; ne serait-ce que celui auquel ouvre cette rupture[20], cette lacune creusée dans le flux[21]. Seulement chez Husserl, le présent vivant, à chaque instant (du fait de ses lacets, et de la fluence absolue qu'à tout *Jetztmoment* ils assurent) annihile jusqu'à la possibilité d'une telle lacune, recouvrant avant même qu'il ne se creuse, ce temps mort que serait le « trou » entre deux phases discrètes.

L'un des enjeux d'une phénoménologie refondue, empruntant aussi bien à Levinas qu'à Richir, serait ainsi de ménager la possibilité *d'autres temporalités*, ouvertes pour leur part, à ces « ruptures » que sont la naissance et la mort (au sens fort comme au sens faible, touchant aussi bien à notre vie pleine et entière, qu'aux expériences particulières qui la scandent – au présent ou en présence, sens-se-faisant ou affect[22]). Et des temporalités

---

soi-même », en vue d'aller vers l'autre. Or si l'idée d'un flux de conscience sempiternel n'est qu'un mode d'identification, de coïncidence du moi transcendantal avec lui-même – autrement dit, un mode de *totalisation* de la conscience –, l'infini de la béance qui sans cesse s'ouvre au sein du sujet responsable, et ainsi le hante et ainsi le hante et le voue (à se dévouer pour une tâche elle aussi infinie – et peut-être l'infini d'un sens *in fieri*) est tout à fait distincte de la clôture d'un mouvement de retour de la conscience à soi-même, mouvement englobant la mort elle-même. C'est l'infini propre à cette récurrence, qui est celle d'un moi assigné constamment et sans délai à la responsabilité pour autrui. Et qui dès lors, ne saurait être confondue avec une totalisation : « La diachronie [de la responsabilité pour autrui], c'est le refus de la conjonction, le non-totalisable et, en ce sens précis, l'Infini. », *Ibidem*.

Sur cet infini *non-totalisable*, et par conséquent toujours *en fuite*, en tant que principe « génétique » de notre ipséité, ainsi qu'ouverture primitive à l'altérité (à ce que Richir nomme « l'interfacticité transcendantale » des soi), on renverra également à M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, avril 2010 (et en particulier au premier chapitre de l'ouvrage).

[20] Quoiqu'il arrive à Husserl lui-même de reconnaître le *hiatus* qu'il y a, de fait, entre le flux temporel et le *Strömen* (proto-temporel pour sa part). Aussi notre mort au monde ne serait-elle pas synonyme de rupture du flux de conscience, pour autant en effet, que nous « basculons » dans un autre registre, il est vrai *fondateur* du premier.

[21] Et qui est pour nous le registre de l'affect, c'est-à-dire des phases de présent ; voire, en-deçà même de ces phases (« tenues ensemble », si l'on peut dire, par le schématisme de la répétition se répétant), celui du bruit de fond de tels affects, ou plutôt d'affects trop ténus encore pour former la *hylè* temporelle d'une phase de présent (double fond où se déploie encore ce même schématisme, mais cette fois comme à vide – ne « reliant » plus que des instants cartésiens).

[22] De fait, que les « moments » de sens intentionnel se voient préservés (dans ce que Husserl baptise du nom de « Royaume de l'oubli »), à tout le moins aux registres de nos aperceptions, ne nous autorise pas à proclamer qu'il en irait chaque fois de même pour les autres modalités du sens.

aussi bien, qui se décèlent seulement dans la *passivité d'une épreuve*[23], plutôt que dans la positivité d'un acte[24]. Il s'agirait de penser un temps qui ne soit plus celui de la maîtrise et de l'enveloppement (dans un flux, dans un présent portant toutes les phases de ce flux, c'est-à-dire dans un flux de tels présents épais), un temps qui, telle est notre thèse, ne ferait jamais que servir l'institution (sans cessée confirmée, sinon enrichie) d'une mêmeté synthétique. Objet d'une attention *perceptive, a minima* ; et pour laquelle il faut bien en effet, une telle succession de phases entrelacées[25]. Là-contre,

[23] « 'Se passer', expression précieuse où le soi se dessine comme dans le passé qui se passe comme la sénescence sans "synthèse active" », *AE*, p. 18.

[24] Aperceptif (et donc *institutant*, pourvoyeur d'une « mêmeté » qui dure) et englobant (ses phases actuelles, ses moments d'effectivité enveloppant chacune des autres phases de mon vécu).

[25] Et ainsi les rétentions/protentions de leur *hylè*, proprement ombreuse (les *Abschattungen* des phases imminentes ou déjà écoulées jouant comme l'ombre de l'adombration actuelle, et *indiquant* par là même la profondeur spatiale du perçu), et surtout de leurs déterminations signitives – sans cesse co-visées du sein de ces intentions immanentes. C'est ainsi que « les apparitions passées, quand elles sont tombées dans l'oubli (techniquement, hors du champ des rétentions immédiates), c'est-à-dire dans l'horizon vide d'intuition (il n'y a pas ici, essentiellement en œuvre, de ressouvenir), n'en continuent pas moins d'être visées à vide comme constitutives du sens d'être et d'être ainsi de l'objet perçu, et les apparitions futures, appréhendées dans leur possibilité, le sont pareillement à vide, sans intuition, qu'elles soient représentées ou, cela va de soi, présentantes. Cela signifie cette chose étonnante que le passé perceptif, bien que vide, continue d'opérer sur le sens d'être-ainsi de l'objet, en une sorte d' « après-coup » qui fait pour ainsi dire la « mémoire » symbolique du sens d'être de l'objet, et que le futur perceptif, lui aussi vide, opère de quelque manière par avance sur ce même sens d'être de l'objet, en une sorte d' « avant coup » qui lui donne son caractère anticipatif », *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000, pp. 52-53. Les intentions concomitantes s'entremêlent et se réajustent sans cesse (les déterminations signitives inédites, une fois tombées en rétention, pouvant préciser, sinon modifier, le contenu de nos protentions, soit les préfigurations de sens, ou plutôt de « moments » de sens), afin précisément qu'un même sens perdure : « Chose étonnante parce que, si l'on tient tout cela ensemble dans le mouvement d'écoulement temporel du cours perceptif, cela signifie aussi que l'après-coup et l'avant coup se réajustent en permanence au sein même du sens d'être ainsi de l'objet, c'est-à-dire au sein du sens intentionnel tenu par l'aperception instituée du même objet ; ce qui fait que cette perception comme aperception du même n'est rien d'autre que ce réajustement lui-même, cet accord en mouvement d'un passé et d'un futur vides d'apparitions », *ibidem*. Si donc la conception husserlienne du temps immanent – succession continue de présents, surgissant et s'évanouissant à mesure – s'accorde parfaitement à la constitution (l'aperception) de quelque unité synthétique, soit la significativité d'un « objet qui dure » ; reste que la visée actuelle qui émerge à la pointe de chacun de ces présents, doit encore s'adjoindre le concours, tout à la fois de sédimentations et d'anticipations, ces potentialités lestant la phase actuelle de son histoire, et l'ouvrant à son avenir, en sorte que tel ou tel « moment » de sens s'exhausse à la dignité d'une significativité, toujours la même et pourtant inlassablement renouvelée – du moins en droit. Et c'est ainsi cette phase actuelle, cette conscience momentanée, visant toujours trop court (ce n'est, à tout prendre, qu'un « moment » de la significativité globale qui s'allume) se rapporte à son tour à ces intentions

nous nous efforcerons de penser un temps « malgré soi », celui d'une *concrétude* qui se voudrait *intrinsèquement* temporelle ou en devenir (et partant le *pur passage* d'une phase singulière munie de sa *hylè* temporelle[26] ; plutôt qu'une *succession* de phases formant la trame d'un flux global, et qui tireraient leur teneur temporelle – et de même pour *l'Abschattung*, le *corps mobile* leur tenant lieu de « contenu » – de la *position* qu'elles occupent au sein de ce flux[27], et ce relativement au présent vif *qui en fait chaque fois l'unité*[28] ; une teneur *extrinsèque* dès lors, quoique changeante, pour cette raison qu'un tel flux s'auto-temporalise, *incessamment* fait surgir un nouveau présent[29], entraînant du même coup le *déplacement* de toutes les autres phases en son sein) et ne servant aucunement la constitution d'un *Vorhandensein*.

Résumons-nous : la conscience transcendantale se veut *une vie en devenir*, une forme temporelle qui s'écoule indéfiniment, ou plus rigoureusement se dilate selon une suite de « présents vivants » faisant le lit

---

vides, comme à son héritage et aux promesses que celui-ci renferme, encore (étant admis que le contenu rétentionnel *motive* celui de nos protentions, sans qu'il y ait là détermination absolue et intégrale).

[26] Tel est pour nous le *Zeitobjekt* ; en lui-même, pour lui-même.

[27] « Celle-ci, de même que la temporalité comme telle à tous niveaux, est en flux selon les modalités temporelles des présent, passé et futur de telle sorte qu'en ce fluer modal temporel est constitué en soi un ordre temporel fixe avec des places temporelles individualisantes. Nous devons donc faire une distinction : d'un côté, nous avons le flux de conscience temporel et, rapporté à cette temporalité, le moi transcendantal des actes, des pouvoirs, des habitualités acquises qui a constitué et constitue constamment un monde spatio-temporel. D'un autre côté, en tant que sol originaire de cette temporalisation et de toutes les temporalisations « transcendantes » immanentes lui faisant face le proto-moi (*Ur-lch*), concrètement saisi comme moi de cette vie omni-temporalisante. D'une certaine façon, on peut dire : tout temps surgit d'une temporalisation, et toute temporalisation surgit d'une proto-temporalisation. », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 271. Nous soulignons.

[28] Pour cette raison qu'il se tient à l'intersection des deux *continua* intentionnels (*telos* de l'un, *archè* de l'autre), que par conséquent il ajointe – en un flux intentionnel continu ou unitaire.

[29] « Une perception d'un *a* qui dure ne se produit pas dans une perception qui dure (et qui reste inchangée), mais plutôt dans une perception qui change sans cesse, dans une [perception] qui engendre perpétuellement un nouveau maintenant, lequel est pourtant toujours le maintenant le plus haut du temps actuel. C'est parce que le maintenant au sens prégnant est un point mobile, que la perception de ce qui est maintenant est quelque chose qui change, même si le perçu reste « immuable », *Husserliana X*, texte n° 26, p. 205 *sq*. (cité par Alexander Schnell dans *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (*1893-1918), Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004). Telle est pour nous – qui ne faisons ici que suivre les analyses d'Alexander Schnell – la matrice, dans la genèse de la pensée husserlienne, du mouvement auto-temporalisant propre au flux de conscience.

des différents vécus[30] (intentionnels aussi bien qu'affectifs[31]). Ce n'est certes pas pour rien que Husserl parle du « flux » *(Fluss)* des vécus conscientiels. Un flux dont le rythme est scandé par l'émergence d'un acte (d'un vécu) intentionnel nouveau succédant à un acte antérieur qui est ainsi *repoussé vers* le passé[32]. Sans doute, cet acte nouveau n'est-il pas sans lien

[30] « La phénoménologie est la théorie eidétique des « purs phénomènes », ceux de la « conscience pure » d'un « Moi pur ». Ces phénomènes sont les vécus *(Erlebnisse*), non pas les vécus en tant qu'objets de l'introspection psychologique, mais les vécus dans l'identité de vécu d'un Moi, lequel est le « Moi pur » de la conscience pure. Cette unité, on le sait, est le flux temporel du présent vivant en écoulement, flux du temps interne ou intime de la conscience, et non pas du temps mondain mesurable », *in* « Le sens de la phénoménologie », *La phénoménologie comme philosophie première,* K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Prague, Filosofia, 2011, p. 291.

[31] « En réfléchissant sur la vie en laquelle un monde et mon être humain en lui sont universellement conscients, je commence par prendre en considération la forme de cette vie. C'est une vie universelle en la forme « flux », dont des moments singuliers se détachant sont des vécus intentionnels, c'est-à-dire des modes de l'égoïté, des modes de l'activité en un sens le plus large qui inclut aussi en soi l'affection, le pâtir égoïque tout comme le faire égoïque au sens fort, et en outre les modes rétentionnels du faire, etc. », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935),* Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 176, nous soulignons. Également : « Cela veut dire que nous parvenons ultimement par cette réduction à un moi originaire transcendantal et une vie originaire transcendantale en laquelle tout moi transcendantal concret (avec la vie transcendantale en laquelle il est actif et affecté, en laquelle il procède tout uniment à ses effectuations à sa manière) est temporalisé, obtient l'être dans une temporalité transcendantale immanente. », *ibidem*, p. 270.

[32] Suivant un mouvement d'« autodifférenciation » que Husserl sut décrire avec beaucoup d'acribie, et ce précocement, dans le cadre de l'analyse perceptive. Que l'on songe par exemple au § 16 des *Leçons* : après avoir explicité sa théorie de l'intentionnalité d'acte (en affirmant que les objets temporels « ne peuvent se constituer qu'en des actes qui constituent précisément les différences du temps. […] Cela veut dire : un acte qui prétend donner un objet temporel en personne doit contenir en lui des « appréhensions de maintenant », des « appréhensions de passé », etc., et ce sur le mode d'appréhensions originairement constituantes », pp. 56-57) et relier cette même théorie à celle de la priorité de la présence (*Gegenwärtigkeit*) s'exprimant par le surgissement, sans cesse renouvelé, d'une « impression originaire » – ou plus rigoureusement, d'une *Abschattung* (« un objet temporel est perçu (nous en avons une conscience impressionnelle) tant qu'il se produit encore dans des impressions originaires qui se renouvellent sans cesse »), Husserl donc, s'efforce de conjurer le risque d'une hypostase d'actes discrets ou séparés, en exposant sa conception d'une auto-modification du vécu intentionnel, en l'occurrence perceptif : « Les appréhensions passent ici continûment les unes dans les autres, leur dernier terme est une appréhension qui constitue le maintenant, mais qui n'est qu'une limite idéale. C'est une continuité d'accroissement vers une limite idéale ; tout comme le *continuum* des espèces de rouge converge vers un rouge pur. […] [N]ous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose, que des continuités d'appréhensions, ou plutôt un *continuum* unique, qui se modifie en permanence (*scil.* en une succession de phases qui sont autant de visées actuelles, avec leur remplissements et les moments de sens ainsi

avec le précédent ; déjà pouvait-il être pressenti sous la forme d'un futur anticipé, et en attente d'une réalisation *effective* dans le présent actuel. Or ce qui vaut pour le vécu dans sa durée temporelle vaut également pour chaque instant-maintenant, soit pour chaque phase de cet écoulement : la conscience du présent (qu'elle soit simplement immanente, ou déjà aperceptive[33]) est toujours entrelacée avec la conscience du passé et du futur. Cette synthèse temporelle est bien ce à quoi tient la fluence du *Strom* temporel, ce qui conjure sa réduction en une succession d'instants ponctuels, séparés les uns des autres[34]. Et cette fluence, ce temps linéaire et continu caractérise en propre la conscience transcendantale, dans son accomplissement effectif ; cette conscience dont la vie est tout entière dévolue au mouvement incessant de son auto-temporalisation[35]. Et au risque de la redondance, il faut aussitôt préciser que ce processus d'autodifférenciation de la conscience est scandé par l'émergence indéfiniment renouvelée d'un présent vivant ; et dès lors, réalise et parachève la mise en succession continue de tels présents (points

visés) », *ibidem.* Citées dans A. Schnell, *Temps et phénomènes. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918),* Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004. Un acte qui dure, s'étale dans le temps en se déployant pour ainsi dire de phase en phase, ou encore sous la forme d'un *continuum* de visées actuelles, chaque fois remplies sur le plan intuitif, et bien que prenant part à une aperception renfermant, quant à elle, nombre d'intentions vides. Ajoutons simplement que le flux husserlien n'est jamais pour nous que la phénoménalisation (temporalisation/spatialisation) *inhérente au vécu perceptif*, et ne concerne, à tout prendre, que ce vécu-ci.

[33] Seulement nous faudra-t-il bientôt reconnaître que le point de départ husserlien (son « présentialisme », en d'autres termes) ne permet pas de penser le présent vivant de chaque fois comme autre chose que la matrice *d'une aperception englobante*.

[34] Et c'est l'unité du flux, elle-même rendue possible par les divers lacets intentionnels, immanents en toute phase (l'ajustement et l'enchevêtrement en elle des rétentions, des protentions et de la conscience momentanée, autrement dit la synthèse temporelle dont elle est chaque fois le théâtre) qui, à suivre Husserl, constitue non seulement l'unité d'un objet en sa significativité, mais aussi l'unité de la conscience de cet objet, et, par conséquent, l'identité de l'*ego* qui occupe la position d'observateur.

[35] « Nous pouvons dire aussi : je ne dois pas clôturer la réduction phénoménologique afin de mettre le monde entre parenthèses et de mettre entre parenthèses mon être homme réel spatio-temporel dans le monde qui en relève (et à plus forte raison les autres hommes), mais je dois nécessairement, [étant] renvoyé au moi comme moi transcendantal et comme effectuation transcendantale, donc vie transcendantale, exercer la réduction transcendantale en cette vie même, [300] c'est-à-dire mettre entre parenthèses toutes les aperceptions qui me sont imposées naïvement [et] qui sont elles-mêmes des effectuations déjà fondées. Or une effectuation intentionnelle fondée est la vie conscientielle universelle, ou le moi de conscience qui, en tant que « flux de conscience », s'étire à travers un temps transcendantal immanent. », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935),* Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 270.

d'ajointement des rétentions et des protentions, et vivant, du moins semblant vivre[36] à la faveur de la *hylè* qui les investit[37]).

Or le flux est ce à partir de quoi se constituent les différents types d'objectités, immanentes (unités temporelles ou *Zeitobjekte*) ou transcendantes (*Bildsujets*, objets temporels, etc…) ; et quoique ces dernières, en vérité, paraissent toujours avoir le statut de corrélats transcendants, dans la mesure où, au lieu de chaque présent vivant, s'atteste la conscience *d'un* objet[38], d'un non-moi, au reste tirant le suc des différentes phases enveloppées par ce présent lui-même. Comme si ce dernier, comme si le flux qu'il enveloppe, et qui l'enveloppe aussi bien[39], devait fatalement être mis en lien avec *autre chose que lui-même*, un corrélat puisant néanmoins à la source du corrélé :

> Toute cette sphère immanente de conscience, ou de vécu – d'abord le présent immanent qui jaillit originairement, puis toutes les modifications intentionnelles et ainsi tout le « flux de conscience » (*scil*. comme généré depuis le présent, qui est bien le point d'intersection des *continua*, leur matrice temporelle) – se transcende elle-même en la forme de la constitution en expérience du monde objectif. À travers toute la vie immanente, aussi loin que *je* puisse jamais la voir dans son ensemble, passe un courant de vie faisant l'expérience du monde. Ces expériences sont des vécus immanents,

[36] Il nous faudra en effet interroger la prégnance apparente de ce schème hylémorphique, dès lors que nous aborderons la question du sommeil (et tout particulièrement du sommeil sans rêves).

[37] Au reste chez Husserl, la conscience interne du temps doit se décrire dans la temporalité de la sensation : « sentir, c'est là ce que nous tenons pour la conscience originaire du temps » (*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, coll. Epiméthée, 1996, p. 141) et « la conscience n'est rien sans l'impression » (*ibidem*, p. 131). Seulement cette impression est manquée dans ce qui fait sa spécificité architectonique, et comme arrachée par Husserl à ce qui constitue son registre propre, qui est celui de l'affect, en sa temporalité (sa « maturation ») intrinsèque. En dépit de tous ses efforts, le père de la phénoménologie échouerait, selon nous, à se dégager de la prégnance qu'exerce sur sa pensée le modèle perceptif : d'où sa compréhension de l'*Impression* comme *Empfindung*, signal psychophysique, et de la temporalité du sentir comme « succession » continue de phases entrelacées les unes dans les autres (pour ainsi dire co-visées en chaque présent, et synthétisées quant à leur sens) ; tant l'« affect » que la « sénescence » sont manqués, écrasés sous la durée d'un *Vorhandensein* sans cesse reconduit, sans doute à l'insu de Husserl lui-même.

[38] « Par conséquent, la fonction constituante du temps n'est là que grâce à la spontanéité de l'orientation [du regard], en tant que « saisie » de [quelque chose] d'originairement présent, et ainsi de suite. Sinon, nous aurions le simple procès originaire. Toute objectité, même le temps, est le produit de fonctions constitutives, c'est-à-dire de spontanéités. », *MB*, p. 200.

[39] Le flux et le présent vivant se présupposant mutuellement.

> mais se transcendant eux-mêmes (*scil*. en direction d'un pôle noématique) [172][40].

La succession immanente, le flux subjectif disions-nous, se voit structurellement rapporté à une objectivité[41]. Reste à déterminer si cette dernière peut être autre chose que le pur et simple pôle d'un vécu intentionnel, soit encore un « Même » qu'il s'agirait d'identifier, par recoupement des divers « moments » de sens amassés au sein de chaque phase de mon vécu aperceptif.

À cette interrogation, Levinas répond lui-même par la négative : la conscience husserlienne, entendue comme flux (autonome) de présents vivants (totalisants)[42] doit nécessairement aller de pair avec une aperception unitaire, et unifiante aussi bien[43]. La conscience intentionnelle, qui s'oppose un objet pour mieux le dominer et s'en approprier le sens, s'inscrit dans une logique de puissance, d'absorption et de jouissance, qui finit par déposséder les choses de leur autonomie et peut-être aussi de leur *Sachlichkeit* – du moins pour une part d'entre elles. La *Gehalt* temporelle de la conscience intentionnelle husserlienne consisterait donc à déployer, autour du présent vivant de chaque fois, un horizon de potentialités essentiellement motivées par mes expériences passées[44] ; des potentialités auxquelles les choses sont priées de se conformer si elles veulent bénéficier du droit d'apparaître et d'acquérir un sens (lui-même strictement positionnel ou doxique).

---

[40] *De la réduction phénoménologique, : textes posthumes (1926-1935),* Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 218.

[41] Le lien entre temporalité et objectivité est apparu précocement chez Husserl : « Le temps n'est pas une forme de la conscience, mais la forme de toute objectivité possible », *Husserliana XXIV*, § 43, p. 273 (*in* A. Schnell, *op. cit.*). Notre conviction cependant, et que la succession des présents vivants, en laquelle consiste, formellement, la temporalité immanente, nous oblige à concevoir la significativité de l'objet à la façon *d'une unité synthétique*, comme le « même » d'une suite de phases en recouvrement réciproque, la cristallisation de leurs teneurs de sens respectives.

[42] Flux auto-temporalisé, de présents qui enveloppent, par leurs implications intentionnelles (et donc implicitement) les phases antérieures et postérieures.

[43] « Temps mémorable de l'essence, temps du savoir, de la connaissance où le moi se tournant naturellement vers l'altérité du monde dans lequel il se trouve va se l'approprier, le comprendre, le nommer dans un Dit, le ramener à soi, et par là faire œuvre d'identification. Le moi n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers tout ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originaire de l'identification », *AE*, p. 25.

[44] Autrement dit par l'historicité des moments de sens accumulés, au sein de cette dimension théorico-pratique qu'est le registre perceptif. « Toute l'expérience infinie du monde passé prescrit au monde futur un style semblable. […] En suivant le trait spécifique du sens de l'expérience, nous ne pouvons pas faire autrement que de projeter le monde indéterminé à venir, selon le style général du monde passé », *Psychologie phénoménologique, (1925-1928),* Vrin, 2002, p. 70.

Toujours aurions-nous affaire à une authentique opération de constitution intentionnelle, comprenant pas moins de trois volets distincts ; une autodifférenciation du flux intentionnel ; d'où émerge une succession de présents épais (munis de leurs protentions et de leurs rétentions), circonvenant, *via* leurs implications intentionnelles, les autres phases du flux ; sur la base desquels peut s'édifier l'objet d'une aperception. Et ainsi chaque phase de ce flux, sans cesse en cours de temporalisation, paraît vibrer au rythme d'un double mouvement de dilatation[45] et de contraction, *bougé* diastolique et systolique tout à la fois ; la conscience intentionnelle, sur fond de présent vivant, s'ouvre à une succession infinie de phases potentielles, et cependant toujours en vue d'une saisie unitaire[46], dont l'objet serait la synthèse des différents « moments » de sens glanés par cette succession elle-même.

Cette totalisation dont le présent serait le théâtre – enveloppement des différentes phases intentionnelles, situées de part et d'autre du flux de conscience – se voit résolument réfutée par Levinas.

Voici d'un côté qu'il reproche à Husserl d'élaborer une compréhension de la temporalité qui ne laisse aucune place à la nouveauté, à l'éblouissement, à la surprise ; et ce dans la mesure où l'affleurement du présent qui vient à poindre ne saurait être compris sur un autre mode que celui du remplissement d'une intention protentionnelle qui, *toujours déjà*, le précédait[47]. Le nouveau n'est donc jamais, véritablement, nouveau.

---

[45] « Le sensible ne se révèle pas dans l'ostension qui serait l'instant fulgurant d'une noèse de pur accueil. La noèse elle-même a un étirement temporel et une constitution dans le temps ; elle se réfère, dans son intention, à la matérialité d'une *hylè*. Les qualités sensibles : sons, couleurs, dureté, mollesse – les qualités sensibles, attributs des choses – seraient, elles aussi, vécues dans le temps en guise de vie psychique, dans la succession de phases et non seulement perdurant ou s'altérant dans le temps mesurable des physiciens. Husserl en convient, Husserl y insiste comme personne de nos jours, réhabilitant les enseignements que par certains aspects de ses thèses, il semblait contester. Les qualités sensibles ne sont pas seulement le senti ; elles sont le sentir, comme les états affectifs. », *AE*, p. 24.

[46] « Cette intentionnalité spécifique est le temps même. Il y a conscience dans la mesure où l'impression sensible diffère d'elle-même sans différer ; elle diffère sans différer, autre dans l'identité. L'impression comme si elle se bouchait elle-même, s'éclaire en se « débouchant » ; elle défait cette coïncidence de soi avec soi où le « même » étouffe sous lui-même, comme sous un éteignoir. Elle n'est pas en phase avec elle-même : tout juste passée, sur le point de venir. Mais différer dans l'identité, maintenir l'instant qui s'altère, c'est le « pro-tenir » ou le « re-tenir ». Différer dans l'identité, se modifier sans changer – la conscience luit dans l'impression pour autant que l'impression s'écarte d'elle-même : pour s'attendre encore ou pour déjà se récupérer. Encore, déjà – temps ; et temps où rien n'est perdu. », *ibidem*, p. 25.

[47] Et Husserl de dire en effet que chaque perception anticipe ce « qu'elle est principiellement hors d'état d'accomplir dans une donation de soi adéquate, elle anticipe un *plus ultra* », *De la synthèse passive* : *logique transcendantale et constitution originaire*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, p. 85.

D'un autre côté (et du même coup), Levinas condamne le souci foncièrement husserlien d'assurer vaille que vaille la continuité entre le présent et le passé : c'est dans l'écoulement rétentionnel de mes « actualités » que réside le sens du passé, et puisque ces dernières, glissant ainsi sans heurt, se voient « préservées » dans les plis et les replis de la conscience du présent, elles peuvent, de ce fait, à tout moment être vivifiées, par la grâce d'un *ressouvenir* qui les thématise[48]. Le passé est donc pour Husserl un présent décalé, repoussé du centre de la conscience présente vers sa périphérie par l'émergence d'un présent nouveau – mais dès lors, indéfectiblement noué à lui, comme l'ombre à sa lumière, que cette dernière projette, inlassablement. Ainsi Husserl serait-il incapable de faire droit à l'altérité du passé, laquelle au vrai ne saurait être pensée sans l'introduction préalable d'un *hiatus* architectonique, sinon du moins, d'une dimension de rupture et de perte[49] au cœur de notre vivre. De même échouerait-il à penser

[48] Sans vraiment méconnaître la différence entre le présent et le passé, la conception husserlienne de la rétention et de la re-présentification serait donc l'entreprise d'une « récupération totale » du passé, rétablissant ou sauvegardant la continuité du flux dans l'immanence de la conscience intentionnelle. En contestant la possibilité d'une telle récapitulation, Levinas tend à faire sienne la position qui fut tantôt celle de Fink, et qui bientôt sera assumée par Richir ; tous trois en effet, défendent la nécessité d'introduire (au titre d'une authentique *condition transcendantale*) un *oubli* qui serait plus originaire que tout souvenir, une dimension insondable à notre conscience, laquelle toujours demeure arrimée à l'une ou l'autre forme de présent, sinon de présence. Les célèbres analyses de la « trace » et de l'« immémorial » n'ont d'autre sens que d'établir la conception d'un passé qui, pour le dire dans des termes qui furent d'abord ceux de Schelling, *n'a jamais été présent* (sinon même « en présence »), et au surplus, *jamais ne le deviendra*. Il nous faut ici suivre les thèses de Richir : cette proto-temporalité, qui tout entière consiste dans le balancement entre passé et futur transcendantaux, fait signe aussi bien vers le « moment » du sublime (et par-là même, la *percée* d'une transcendance en fuite infinie) que vers un champ anonyme où bruissent, vibrent et battent en éclipse des phénomènes immémoriaux et immatures, autant de mondes qui ne nous ont pas attendu pour se phénoménaliser, et se phénoménaliser *à l'aveugle*, pour ainsi dire, sans le concours de *notre* réflexivité ; champ anonyme, atemporel et utopique, qui n'est jamais que le revers de la transcendance absolue, sa face « tournée vers nous », dirait Rilke ; quoiqu'une telle face ne puisse en vérité qu'*entraperçue*, c'est-à-dire seulement et fatalement à travers le prisme déformant d'une phase de langage, au moins en amorce. Quant à Levinas, si lui-même s'efforce d'établir que ce passé « transcendantal » constitue en propre le « passé de l'autre », ce n'est que pour autant que cet Autre, justement, est l'emblème d'un excès infini : *fuyant* et s'éclipsant à la façon d'une transcendance absolue, irréductible et irrécupérable.

[49] Car il faut encore distinguer l'immémorial (qui par définition n'a jamais pu sombrer dans l'oubli, étant demeuré « tout du long » réfractaire à notre vécu), séparé par un abîme des différentes modalités de *notre* vivre (lequel doit se soutenir d'une temporalisation, serait-elle en présence ou en présents) ; distinguer enfin, ce passé qui *jamais ne s'est passé pour nous*, du révolu, de l'expérience trépassée après avoir vécue sa vie en nous, et désormais morte à nos yeux ou à notre conscience ; laquelle conscience du moins, peut occasionnellement faire revivre ce temps mort, cette concrétude arrachée à ce qui devait bien être une phase de présence ou de présent, et ce au travers de son souvenir. Toujours

le nouveau, l'événement qui frappe à l'improviste, déchirant la continuité de mon flux ; qui m'oblige sans que j'en sois l'auteur ou l'acteur, et vis-à-vis duquel nous ne pouvons que faire le constat de notre passivité, impuissante ; que nous ne pouvons dès lors, ni anticiper, ni retenir dans nos « prises ».

Cet *Ereignis*, objet de surprise et d'oubli, irréconciliable avec la forme du temps husserlien, constitue pour nous le seul et unique *Zeitobjekt* : en ce qu'il ne doit son passage, son écoulement, *qu'à lui-même*. Une concrétude intrinsèquement temporelle ou fluente, et sans nécessiter, pour ce faire, le secours d'un acte[50] (ou de ce flux intentionnel au travers duquel un même acte de perception se déploie), qui bien plutôt, le recouvrirait sous une chape de temps étrangère. La temporalité ici pressentie n'est pas de même nature que celle inhérente à la perception – succession réglée et continue de phases incluant toujours, de façon latente, une simultanéité, la co-visée de toutes les autres phases, œuvrant de concert pour l'aperception d'un objet qui dure.

L'erreur serait donc de prendre pour point de départ le présent vivant, et le flux auto-temporalisant de phases successives auquel ce dernier est structurellement attaché[51]. Du moins si nous cherchons à penser quelque chose comme la sénescence, le « malgré soi » d'un passage temporel qui ne devrait rien, en effet, à nos intentions imbriquées, à notre attention depuis un *Zeitpunkt* central de chaque fois, où viendraient s'amortir, et se conserver aussi bien, les différents moments d'un parcours qui serait *celui de l'acte lui-même* (qui en effet s'écoule ou s'auto-temporalise en présents vivants successifs, tandis que son objet, lui, demeure et persiste dans cet écoulement[52]), et non d'un *Zeitobjekt*, intrinsèquement fluent pour sa part ;

---

est-il qu'un *hiatus* a bel et bien été franchi, au « moment » indécidable de sa mort ; mais non certes identique à celui qui, de façon abyssale, tient en respect le champ du langage de ses profondeurs hors langage. Nous y reviendrons à la fin de cet article.

[50] Tout au plus faudrait-il introduire une plage de *réceptivité à* cette concrétude : cela même que Richir nomme *diastase* ou *distensio*.

[51] Présent en succession continue de lui-même à lui-même, fuyant et rejaillissant à mesure – telle est bien en effet, la dynamique ou la pulsation inhérente au flux perceptif – sans jamais cesser d'envelopper intentionnellement les autres phases de ce flux, dont il assure en vérité, l'unité continue.

[52] Et précisons à cette occasion que « l'objet perçu n'est pas en soi temporel (tout comme dans le cas de l'imagination), il est simplement *vorhanden*, disponible sans défaillance de sa part, il est tout dans sa significativité intentionnelle, et s'il paraît durer, ce n'est que pour nous, car ce qui se temporalise en un présent plus ou moins distendu […] ce sont les *Abschattungen*, c'est-à-dire ce qui intègre les affects paraissant exogènes comme parties 'significatives' de la *hylé* intentionnelle de l'objet. Bref, *c'est la perception qui se temporalise en présent* (scil. s'auto-temporalise, en monnayant le perçu en une multiplicité d'esquisses, lesquelles remplissent et rempliront ses phases à mesure), et pas proprement l'objet, qui, d'être au présent comme pôle intentionnel de l'acte de percevoir, ne peut pas être proprement dit le présent, au sens phénoménologique », *Fragments*

et de même si nous cherchons à penser le « temps perdu », et partant le caractère éphémère d'un tel passage qui devrait alors être appréhendé pour lui-même, avec la finitude de ce qui surgit et s'évanouit sans nécessairement s'enchaîner à d'autres phases (toujours sous le regard du présent vivant qui les ajointe, et ainsi constate leur succession) en une suite *de jure* infinie, puisque rapportée, corrélée, à un Même qui perdure.

De fait, il s'agirait de ne plus considérer l'*Impression* sur le modèle de l'*Abschattung* d'un objet temporel. Telle est du moins notre thèse ; que nous ne saurions entendre l'évolution de l'intensité d'un son par analogie avec le « glissement » de *l'Abschattung*, de l'ombre à la lumière (puis à l'ombre encore), comme un parcours à travers autant de positions successives, au sein d'un flux dont la matrice (le noyau lumineux) serait toujours et à nouveau le présent.

L'esquisse, nous le savons, est un « corps mobile » qui par lui-même ne change pas, ne dispose pas d'une teneur temporelle qui lui serait propre, mais ne fait que *la recevoir d'un acte* intentionnel perceptif, en remplissant l'une des phases que ce dernier déploie dans son fluer, c'est-à-dire aussi bien, en occupant une « position temporelle » ; plus ou moins antérieure/postérieure, c'est-à-dire « à *distance* » du présent vivant (la phase actuelle) de chaque fois, lequel les appréhende en ses intentions immanentes[53], et dès lors, préside à leur *distribution dans le temps* – dans cette succession phasique qu'est le flux.

Mais corps *mobile*, il est vrai, dans la mesure où la phase perceptive qu'il remplit de sa *hylè*, est destinée à glisser sans rupture dans le flux. Tel est bien l'écoulement successif des phases les unes après les autres, dont la paternité, cette fois encore, réside dans l'acte lui-même[54] ; dans cette pulsation d'auto-temporalisation, par quoi un nouveau présent est appelé à surgir en chaque instant[55] – tirant à sa suite les phases du *continuum* protentionnel, et repoussant du même coup les phases passées en rétentions. Somme toute, c'est en fonction de la perception que l'*Abschattung* se définit

phénoménologiques sur le temps et l'espace, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 227, nous soulignons. C'est en effet la perception qui dure, prend du temps ; tout comme le *Zeitobjekt*, il est vrai cependant, à un tout autre registre (dont la forme temporelle ne saurait être ce flux de phases entrelacées, cette succession continue toujours centrée sur le présent vivant de chaque fois).

[53] Suivant ce qu'il faut bien appeler une « synthèse temporelle ».

[54] « Nous n'avons toujours, et nous ne pouvons avoir, d'après l'essence de la chose, que des continuités d'appréhensions, ou plutôt un *continuum* unique, qui se modifie en permanence », *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, coll. Epiméthée, 1996, § 16, p. 56.

[55] Ou bien, pourrait-on dire alternativement : l'instant lui-même est appelé à s'élargir aux dimensions de cette différentielle de temps qu'est le présent vivant (*Jetzt* muni de protentions et de rétentions).

temporellement, à sa faveur que sa détermination temporelle évolue, progressivement, successivement ; à plus ou moins grande distance du moment présent de chaque fois, plus ou moins dans son ombre[56] ; et glissant, en effet, dans les *continua* ainsi ajointés par et depuis le présent vivant.

Là-contre, nous cherchons à penser *le passage* d'une phase *singulière*, intrinsèquement temporelle, ou dont la temporalité ne dépend pas du courant intentionnel comme flux de présents successifs ; soit de son insertion dans un tel flux, en lequel elle serait censée trouver sa détermination pour ainsi dire « spatio-temporelle[57] ». La fluence hylétique d'une *Impression* telle qu'un son musical[58] doit être entendue, telle est du moins notre hypothèse, comme la marque d'un devenir intrinsèque, qui ne tire pas sa fluence de mon acte d'appréhension (mais réclame, au contraire, une phase de *réceptivité* où elle trouverait à s'étaler, c'est-à-dire tout simplement à devenir ce qu'elle est), ne se temporalise donc pas en succession ou en durée – les deux modalités de la conscience du temps (du flux de conscience).

L'affect bien au contraire, me surprend et se déprend, passe et vieillit sans mon concours attentif. Sans donc devoir être visé à tout instant – loin

---

[56] Toutes les phases, et ainsi toutes les esquisses qui en assurent la teneur hylétique, se rapportent au présent de chaque fois, si tant est que ce dernier tient chacune d'entre elles sous son regard (en rétentions, en protentions). Celles-ci se voient déterminées temporellement à sa mesure, selon que les intentions qui les soutiennent se portent plus ou moins loin à l'intérieur de *son* horizon protentionnel, ou bien qu'elle s'éploie, plus ou moins loin encore, dans son sillage rétentionnel. Ces phases sont retenues/protenues à même la phase actuelle, et partant, se voient situées en tel ou tel « lieu » des *continua* intentionnels dont ce présent fait l'ajointement ; occupant des positions qui se rapportent donc structurellement au présent. En ce dernier point central tourné dans deux directions différentes, les autres phases ainsi co-visées se voient déterminées sur le mode de l'antériorité/postériorité. Et en outre ce même présent, selon une pulsation quasi-« rythmique », incessamment se renouvelle, bousculant dès lors, à chaque instant-maintenant, la position de toutes les autres phases (dès lors mobiles – quoique extrinsèquement, « par procuration »), qui ainsi glissent dans leur *continuum* respectif (en direction du présent pour une part d'entre elles ; ou fuyant ce dernier, sur l'autre versant). Signe que c'est bien encore au lieu du présent que la succession trouve à se déployer, soit donc que le flux *se met en branle*.
Partant, et il convient de le souligner, l'enveloppement intentionnel de la *hylè* doit concerner indifféremment le flux *et* son présent vivant de chaque fois ; ce dernier se voulant bel et bien le point d'intersection de ses horizons temporels, et donc le lieu où se tisse la trame intentionnelle du flux perceptif ; non content d'être aussi, du fait qu'il resurgit à mesure, la matrice de son auto-temporalisation.

[57] Soit un sens temporel attaché à la position qu'elle occupe en lui ; c'est-à-dire relativement au présent vivant qui en fait l'unité, portant à bout de bras les deux *continua* intentionnels.

[58] Et non le « son de laboratoire » auquel Husserl le plus souvent nous reconduit.

de s'identifier à ce corps mobile qu'est l'adombration, glissant dans l'un ou l'autre des *continua* du flux, et à ce titre sans cesse intentionnée depuis ce *punctum* (le présent) qui fait leur intersection ; ou bien encore de s'identifier à quelque pôle noématique, auquel se référeraient ces corps mobiles[59] –, depuis un présent central à l'aune duquel, chaque fois, tout le flux s'étalerait implicitement, et dès lors aussi toutes ses phases, saisies et cosaisies avec leur rapport d'antériorité/postériorité, et toujours ainsi enrégimentées au sein d'une aperception unitaire.

Se faire réceptif à l'*Impression*, c'est au contraire s'ouvrir à une dimension temporelle où s'atteste *l'irréversibilité*, la sénescence, et qui doit en effet s'entendre comme une lente avancée *vers la mort* (de la surprise à la déprise, en somme). Telle est la *révolution* du présent, sa chute ou son effondrement dans un passé qui ne saurait être maintenu en prise, c'est-à-dire déjà récupéré, – et ainsi nié dans son caractère de passé, de « révolu »[60] – sous la forme d'une phase (plus ou moins) antérieure (au présent), et dès lors intégré sans soubresaut dans la continuité d'un flux englobant. Le *Zeitobjekt*, selon nous, procède d'un tout autre registre que celui de l'acte perceptif, et par conséquent, se veut hétérogène aux *continua* intentionnels induits par son présent vivant de chaque instant[61]. Il est bien plutôt question ici, *de la conscience d'un passage temporel*, entendu dans sa singularité (et non emmailloté dans un flux, où de tels passages, et les phases qui les

[59] Nous nous refusons pour notre part à considérer que l'impression serait vécue maintenant dans la conscience (= chaque fois appréhendée au sein d'un présent vivant) à tout instant de son déploiement. Cela reviendrait en effet à la transposer en une identité synthétique (la « Même » qui perdure en tant que corrélat de nos intentions, à chaque étape du vécu perceptif), sinon en un corps mobile, toujours cependant relié à une *Impression* globale – ce corps mobile constituant alors une espèce de « proto-impression » remplissant, telle l'*Abschattung* d'un objet spatial, l'une des phases de ce flux.

[60] « Il n'est pas venu à l'esprit de Levinas que la mémoire puisse être interprétée comme reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en re-présentation », remarque Ricœur, en ouverture de sa lecture d'*AE*. Mais sans doute parce qu'une telle reconnaissance, loin de renvoyer le passé à ce qu'il a d'irrévocablement accompli (et partant, à ce qu'il a d'étranger pour la conscience effective, s'abandonnant pleinement au présent qui est le sien ; et nous aurons tôt fait de constater que celui-ci n'est pas *stricto sensu* assimilable au présent vivant husserlien – selon nous préposé à la perception), l'aurait plutôt constitué comme nôtre, comme un trésor dont nous serions les vigilants dépositaires, relique enfoui dans le sein du présent ; et cela, certes, dans la « douleur » d'un écart, mais un écart dont seule eût pu souffrir, en vérité, une conscience déjà capable, *de jure*, de le franchir par l'intention et de se l'approprier par re-mémoration. Le temps ne se vivrait ainsi comme perdu qu'à être chaque fois retrouvé ; et jamais dès lors n'aurions-nous affaire à du *temps* authentiquement *mort*.

[61] Irréconciliable dès lors, avec cette succession phasique en laquelle les « moments » d'un même objet se verraient anticipés, avant d'être retenus, puis sédimentés – le présent vivant appelant de ses vœux une telle succession, laquelle à son tour, en régime intentionnel (« conscience de »), induit et institue une mêmeté.

incarnent, se verraient mis « en succession », à la faveur d'une auto-temporalisation ayant le présent vivant, extatique ou englobant, pour matrice) par lui-même et pour lui-même ; soit de quelque chose *qui n'est que de passer*, d'émerger et de s'évanouir, de mûrir et de vieillir aussi bien. C'est ainsi que nous définirions en première approximation, la temporalité de l'*Impression* – autrement dit de l'affect[62].

Au fond, il nous faudrait laisser libre cours à une toute autre forme temporelle que celle du flux continu des présents vivants[63] ; une forme qui substituerait la passivité à la maîtrise[64], la singularité à la multiplicité[65], et la finitude à la pérennité. Il nous faudrait, en d'autres termes, penser l'affect avec sa fluence hylétique propre, et celle-ci comme un authentique devenir – un devenir intrinsèque à l'affect, ou encore, non tributaire du flux intentionnel (de la phénoménalisation *propre à l'acte perceptif*) qui le « spatialiserait »[66], pour ainsi dire, en lui prodiguant la stabilité d'un

[62] Aussi bien *Gefühl* qu'*Empfindung* – du moins pour autant qu'une telle « sensation » n'est considérée que dans son épreuve, dans son *retentissement affectif* ; que nous nous en tenons à ce qui, du son ou de la saveur, est ressenti du dedans, et non point au signal psychophysique auquel ce même affect semble renvoyer. Le risque étant bien sûr, de convertir ce *Zeitobjekt* et *Vorhandensein*, et ainsi de confondre le son « vécu du dedans », avec un objet analytique.

[63] Lors même que « (p)our Husserl, hors du présent et de son écoulement, il n'y a rien. Tout est dans ce qu'il nomme aussi le *urtümlich stehende Strömen*, le flux primitivement se tenant, qui s'écoule », *in* Marc Richir, « La Refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie n° 7*, 2008.

[64] Autrement dit à l'englobement intentionnel, dans un acte étale.

[65] Dans la mesure où nous n'aurions affaire qu'à une seule phase, qui serait intrinsèquement temporelle, et non relativement à un flux d'autres phases – relativement à sa position dans une telle succession, et ce toujours eu égard au présent vivant.

[66] Nous empruntons en effet au lexique de la spatialité pour définir la situation temporelle de l'*Abschattung* (et de celle-ci seulement), dont le *passage* en effet, consiste à se rapprocher d'une source lumineuse (la phase actuelle), ou inversement, à être repoussé dans son ombre – c'est-à-dire en *une place*, en une phase du flux, qui se révèlera être plus ou moins *éloignée* du présent nouveau – comme on le dirait en effet d'un objet dans l'espace. C'est ainsi qu'à l'instar d'un tel objet, la phase passée (et nous songeons à celle qui, repoussée dans les profondeurs des rétentions vides, a vu sa *hylè* s'indifférencier et s'obscurcir jusqu'au point de non-retour) se veut toujours disponible, du moins en droit, autrement réactivable, moyennant certes une entreprise de remémoration : « Le révolu, le passé révolu, qui n'offre plus un disparaissant proprement dit, mais est clos, reproductible par répétition, à vivifier à nouveau. », *MB*, p. 101. Cette spatialisation est donc tout à fait révélatrice de notre rapport au passé « perceptif » – celui qui pour ainsi dire, *s'empile* dans le fond du *continuum* rétentionnel, sous la forme de sens intentionnels, ou de « moments » de tels sens sédimentés. Passé récupérable s'il en est, se tenant toujours « en puissance » ou en réserve dans notre « volière mentale » (référence toute richirienne à une image fameuse du *Théétète*), et demeurant ainsi repérable au sein de ce que Richir baptisera du nome de « paysage de la mémoire ». Sur cette dernière expression, voir les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, plus spécifiquement les pages 154 et 157.

Vorhandensein et en formalisant son parcours, lequel aussitôt se verrait ajusté à une suite de phases s'écoulant les unes après les autres. Autant de positions temporelles dont le glissement serait dû, non plus à la *hylè* de l'affect, mais bien au flux lui-même (à son auto-temporalisation) ; et qui aussi et du même coup, conjurerait ses effets de surprise et de déprise, au point de rendre impossible tout effet de rupture, toute « perte » quant au temps ; au profit d'une continuité alors infinie[67], et d'un noème voué, lui aussi, à persister en dépit des vicissitudes du temps.

Mais poursuivons notre compagnonnage avec Levinas.

On peut tenter de résumer les divers reproches formulés par ce dernier– appropriation des concrétudes immanentes, « aplanissement » du futur, récapitulation intégrale du passé – avec cette phrase issue d'*Autrement qu'être* :

> Le sujet serait dès lors pouvoir de représentation au sens quasi actif du terme : il redresserait la disparité temporelle en présent – en simultanéité[68].

Ou encore celle-ci, tirée du même ouvrage :

> Déphasage de 1'identité du « présent vivant » avec lui-même, déphasage des phases elles-mêmes, selon l'intentionnalité des rétentions et des protentions, la fluence rassemble la multiplication des modifications, se dispersant à partir du « présent vivant ». Le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable[69].

Nous trouvons ici résumé le double mouvement d'élargissement ou d'extase depuis le présent (fuyant et surgissant à chaque *Zeitpunkt*), et de synthèse ou de condensation identitaire. Et de fait, cette extase, ce regard de « Janus bifrons » porté en direction de l'avenir et du passé, depuis un instant central lui-même incessamment renouvelé (cette succession continue faisant tout le rythme du prétendu flux de conscience) ne convient proprement qu'aux registres de nos aperceptions[70], dès lors que nous mobilisons notre attention en vue d'appréhender des étants stables, relativement constants, *a minima* identiques à eux-mêmes. Pour des

---

[67] Sinon du moins *indéfinie* quant à sa longueur, paraissant devoir être prolongée sans fin – et de là, l'infigurabilité d'un terme ultime. Toutefois, plus originaire que ce flux continu est l'infinité du *Strömen* qui le fonde. Fondement dont nous avons déjà touché mot, et que nous examinerons plus avant.

[68] Quoique nous préférions parler d'entrelacs, opérant au cœur de chaque présent vivant.

[69] *AE*, p. 59.

[70] Doxiques, sinon thématiques.

expériences *architectoniquement* situées « en deçà » du champ positionnel, soit à un niveau plus originaire que celui de nos intentions – ne serait-ce que de l'intentionnalité perceptive –, pareil flux de présents ne saurait convenir.

Seulement chez Levinas[71], cette critique du « présent vivant » ne s'opère pas (exclusivement) au profit d'une autre modalité temporelle. Le présent garde tout son privilège, mais comme l'événement, essentiellement éphémère, d'une nouveauté imprévisible et cependant irréversible dans son écoulement – passage, et non succession. Or il est bien vrai que cette nouvelle compréhension du présent a déjà été esquissée par Husserl lui-même, *via* son analyse de l'*« impression originaire » (Urimpression)*[72].

De celle-ci, Levinas tire une interprétation « hétérologique », censée faire droit à l'altérité comme *nouveauté*, *écart* et *rupture*, ou, pour employer des termes dont lui-même se sert le plus volontiers, « intervalle » et « laps » – en insistant toujours sur ce qu'un tel laps a d'inassimilable. La surprise et la déprise[73] en effet, ne sauraient s'accorder aux intentions immanentes, aux « prises » de la synthèse temporelle[74]. Ce n'est au contraire qu'en coupant

[71] De même que chez Richir, qui lui aussi s'efforce de penser le présent à nouveau frais, en l'extirpant du flux et de l'acte sous lequel Husserl prétend l'ensevelir. A charge pour nous de distinguer encore ce présent non-intentionnel de la présence de langage.

[72] Or il est vrai que l'interprétation la plus précise (et la plus favorable) de l'impression originaire se trouve dans le petit texte dont nous sommes partis : soit l'article intitulé *« Intentionnalité et sensation »*, lui-même repris dans un ouvrage d'introduction à la pensée de Husserl et de Heidegger. Selon ce texte, l'*Urimpression* est la « pointe d'aiguille », la « ponctualité aiguë » de l'« événement » du présent dans sa « nouveauté imprévisible ». En elle, la « passivité » d'être comblé « au-delà de toute prévision, de toute attente » et l'« activité absolue » de la genèse spontanée du commencement (p. 156) « se confondent » (p. 152). D'emblée cependant, il nous faut préciser – et sans doute contre Levinas lui-même, plus attentif à l'effet de surprise qu'à la fluence de ce qui, de fait, a pour lui statut d'événement quasi-traumatique – que « chez Husserl, l'*Urimpression* (*Urempfindung*) n'est pas à proprement parler une impression en tant qu'empreinte — et si elle l'était, en effet, elle serait assimilable à l'impression traumatique reçue sans distance, non vécue, hors conscience, comme un *typos* qui demeurerait la manière d'un sceau dans la cire molle de la psyché, mais sans se temporaliser en présent, c'est-à-dire inconscient, retiré dans la *Leibhaftigkeit* en sécession. Tout au contraire, l'*Urimpression* husserlienne, qui porte bien mal son nom, est fluide ou en flux, insaisissable dans son maintenant sinon par abstraction phénoménologique… », M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 211 (noté *FPTE infra*). Loin d'être assimilée à une empreinte déposée sur on-ne-sait quel support conscientiel, l'*Impression* est un devenir, une fluence qui s'étale dans ce que Richir appellera une diastase. Telle est la *hylè* temporelle, au registre du présent – immatérielle, dès lors. Nous sommes au plus loin du signal psychophysique, tel qu'à l'œuvre dans la perception (signal il est vrai transposé en « sensation exposante », du fait de son insertion dans un tout hylémorphique lui-même enveloppé dans un flux). De fait, l'*Impression* est un affect, ressenti du dedans, et qui se veut dès lors irréductible à toute signalétique.

[73] Termes que nous retrouverons, chemin faisant, dans la description richirienne de l'affect.

[74] « La temporalité comporte à un niveau – qui, pour Husserl, est originel – une conscience

court aux intentions rétentionnelles/protentionnelles (en tant qu'intentions immanentes au présent vivant), que l'*Urimpression* peut retrouver « son pouvoir d'étonner », et de s'oublier aussi bien. Se joue ici une rupture radicale à l'égard du flux, censé continu, de notre conscience intentionnelle ; « ne s'offrant pas au souvenir », dans la mesure où les rétentions visent « toujours trop court », l'impression originaire ne peut en effet se produire qu'au passé irréversible. « Déjà plus vieux que le temps de la conscience »[75], elle flue en deçà du procès temporel de l'identification du moi dans la conscience de soi. Or : « Cette an-archie – ce refus de s'assembler en représentation a un mode propre de me concerner : le laps »[76].

Et puisqu'ainsi le laps ne se voit pas constitué par la conscience (ici simplement doxique), il *se passe* sans que j'y sois attentif, sans le secours de mes intentions. Conjurant mes anticipations, et se perdant à jamais – voici qu'il s'accomplit sur le mode du vieillissement : « C'est comme sénescence par-delà la récupération de la mémoire, que le temps – temps perdu sans retour – est diachronie et me concerne »[77].

Temporellement, cette structure dénote la passivité du temps qui passe malgré moi, s'écoule contre mon gré. Vieillir, c'est bien subir le passage du temps sans pouvoir récupérer les heures perdues, vivre et subir de plein fouet l'irréversibilité d'une lente avancée vers la mort (en l'espèce, vers l'oubli de l'*Impression*). Mais « perte du temps » qui n'est « l'œuvre d'aucun sujet » ; le vieillissement n'entre pas dans mes projets, je ne saurais en jouir comme l'une de mes possibilités. Il ne fait pas l'objet d'un choix, m'affectant bien au contraire d'une résignation toujours plus incommode et lasse[78]. Le vieillissement, dit Levinas, est patience, subir sans recours, un

---

qui n'est même pas intentionnelle dans le sens « spécifique » de la rétention. L'*Ur-impression*, l'impression originaire, la proto-impression, malgré le recouvrement parfait en elle du perçu et de la perception (qui devrait ne plus laisser passer la lumière) malgré leur stricte contemporanéité qui est la présence du présent, malgré la non-modification de ce « non-modifié absolu, source originelle de tout être et de toute conscience ultérieurs » – cet aujourd'hui sans lendemain ni hier – la proto-impression ne s'imprime pourtant pas sans conscience. « Non modifiée », identique à soi, mais sans rétention, l'originaire impression ne devance-t-elle pas toute pro-tention et ainsi sa propre possibilité ? […] Le « réel » précédant et surprenant le possible ne serait-ce pas la définition même du présent lequel, indifférent dans cette description (« la génération n'a pas de germe ! ») à la protention, n'en serait pas moins conscience ? », *AE*, pp. 41-42.

[75] *Ibidem*, p. 135.

[76] *Ibidem*, p. 48.

[77] *Ibidem*, p. 67.

[78] « Durée soustraite à toute volonté du moi, absolument hors l'activité du moi, et qui – comme vieillissement – est probablement l'effectuation même de la synthèse passive à partir de la passivité du laps dont aucun acte de souvenir, restituant le passé, ne saurait revertir l'irréversibilité. […] Mauvaise conscience : sans intentions, sans visées… », *Entre*

passif dans le « se » du « cela se passe »[79]. Raison pour laquelle ce temps pré-intentionnel ne relève ni de la mémoire, ni de l'anticipation.

Comme on pouvait s'y attendre, Levinas tire cette sénescence du côté de l'altérité-à soi, laquelle se laisse décliner en pas moins de trois sens distincts ;

Le temps de l'*Impression* passe *malgré soi*, sans que nos intentions (qui s'éploient depuis un présent vivant) n'y soient pour rien ;

sans cesse, cette concrétude devient pour ainsi dire *autre qu'elle-même*, devient *plus vieille qu'elle-même*[80] – et cette maturation, répétons-le, ne repose pas sur l'intégration de cette dernière dans un acte qui serait lui-même temporalisant ;

en raison de sa « genèse spontanée », cette *Impression*, en advenant à la conscience, se pose et s'impose d'elle-même comme différente et « séparée » de tout autre présent, son autarcie[81] signifiant ostensiblement *sa rupture avec* ce qui l'a précédée et ce qui lui succèdera, peut-être.

À l'évidence, cette conception du temps n'a plus grand-chose à voir avec celle de Husserl. Levinas en a bien conscience, lui qui distingue et décorrèle – suivant ici la lecture qu'en propose Yasuhiko Murakami[82] – deux moments dans la théorie husserlienne du temps : l'auto-*différenciation* de l'identique et la récupération des moments dans l'identique[83]. Si Husserl identifie sans ambiguïté la modification à la rétention[84], Levinas pour sa

---

nous. Essais sur le penser-à-l'autre, Poche, 1993, p. 153.

[79] *AE*, p. 90.

[80] Et ainsi simple passage, ne se rapportant *qu'à lui-même* – plutôt qu'*à* telle autre phase qui serait son point d'arrimage, ou bien encore *au* flux intentionnel que ce même point (le dénommé « présent vivant ») implique et enveloppe par essence.

[81] A ce registre en effet, il nous apparaîtra tantôt qu'il n'y a jamais *qu'un seul présent* : celui que nous vivons, c'est-à-dire le passage qui nous affecte en propre.

[82] « L'instant passe en émergeant et émerge en passant. Le présent vivant n'est pas un point saisissable mais la fluctuation même, l'impossibilité du point même. Levinas nomme temporalité (ou temporalisation) ce déphasage intrinsèquement irréductible à l'instant. Cette différenciation originaire du phénomène est la temporalisation originaire. Le « tout » dans le monde se différencie à chaque instant. Et cette autodifférenciation est tout de suite, ou plutôt toujours déjà récupérée par l'aperception et constitue une unité de la conscience intime du temps et du monde constitué. L'unité du monde s'institue ainsi dans la récupération perpétuelle de l'autodifférenciation de l'instant évanescent. Dans la récupération, « rien n'est perdu », sinon rien ne serait aperçu comme quelque chose d'identique, il n'y aurait plus alors de perception identifiante d'un objet, et il n'y aurait même pas le flux du temps », Y. Murakami, *Levinas phénoménologue*, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2002, pp. 42-43.

[83] « Le déphasage de l'instant, le « tout » décollant du « tout » – la temporalité du temps – rend cependant possible une récupération où rien n'est perdu. », *AE*, p. 36.

[84] « Mais chaque présent actuel de la conscience est soumis à la loi de la rétention. Il se change en rétention de rétention, et ceci continument. », *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, coll. Epiméthée, 1996, p. 44.

part les oppose radicalement, puisque c'est à ce prix que nous pouvons penser un autre temps – un temps étranger à celui de la succession *continue, maîtrisée*, de surcroît *exempte de* fluctuations.

Un temps à perte, qui disions-nous, se passe de Moi :

> Le temps se passe. Cette synthèse qui patiemment se fait — appelée avec profondeur, passive — est vieillissement. Elle éclate sous le poids des ans et s'arrache irréversiblement au présent, c'est-à-dire à la re-présentation[85].

Telle est bien la fluence que nous chercherons à penser, cette fois dans le sillage de Marc Richir.

UN PRESENT QUI NE PASSE PAS : UN TEMPS PREPOSE AU VECU PERCEPTIF

Seulement à l'instar de ce dernier, il nous paraît commode de faire détour par l'exégèse de certains manuscrits husserliens[86], tant il est vrai qu'Husserl y expose les difficultés et les impasses qui sont les siennes, avec sans doute plus d'acuité que nombre de ses commentateurs ; et s'emploie à proposer des solutions qui, à défaut d'emporter l'adhésion, indiquent *a minima* la direction qu'il nous faudra emprunter, chemin faisant. Tel semblait être la position de Marc Richir, et somme toute, nos réflexions ici ne feront que répéter, et prolonger pour une part d'entre elles, des arguments déjà élaborés dans ses ouvrages[87].

Avec Richir dès lors, nous rappellerons que la forme du temps immanent ne consiste en rien d'autre qu'en une double continuité d'écoulement et de resurgissement, l'une et l'autre réglées sur une même cadence ; la fuite inlassable du présent – de la phase actuelle, qu'elle soit conscience ponctuelle ou bien visée d'un « moment » de sens[88] – dans le passé des

---

[85] *AE*, p. 67.

[86] En l'occurrence, les texte n°11 et 14 des *MB*, et certains développements tirés des feuillets des années 30 (eux-mêmes partiellement intégrés au *corpus* compris dans le volume *De la réduction phénoménologique : textes posthumes).*

[87] Essentiellement dans *Phantasía, imagination, affectivité* (pp. 468-485) et dans *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (pp. 29-45).

[88] Quoique cette distinction, proprement husserlienne (et recoupant *de facto* celle que nous avons déjà ébauchée, entre le vécu intentionnel d'une part, et le vécu de conscience passive ou affective, simple phase d'éveil d'autre part), ne tienne pas selon nous : l'écoulement fluent et successif des phases entre elles ne convenant, à tout prendre, qu'au registre perceptif, toute phase actuelle, tout *punctum* de conscience momentanée, enveloppe toujours déjà l'appréhension d'un « moment » du sens global, comme aperçu à l'horizon (c'est-à-dire au prisme de l'horizon interne à notre vécu perceptif). S'il y a bien quelque chose comme un vécu pré-intentionnel, ce dernier doit encore être *dégagé de la forme du*

rétentions, s'accordant à l'émergence d'un présent nouveau qui affleure du *continuum* protentionnel[89] ; et présent que le passé comme le futur habitent *encore* et *déjà*, mais comme « en absence », dans le silence de leur potentialité[90].

Quant à la matière du temps, Husserl semble indifféremment l'entendre comme *Impression* ou *Empfindung*[91], se prêtant à n'importe quelle transposition.

De tout ceci la matrice, il est vrai mouvante ou instable du fait de son appartenance au flux, est le *Jetzt* – le maintenant, qui par son épaisseur temporelle se hausse à la dignité d'un présent vivant, d'un *Zeitpunkt* tendu vers deux *horizons* intentionnels[92]. Quant à son écoulement, il se veut continu[93] et homogène, ne faisant droit, ni aux ruptures (tout au plus, qu'à ces « pauses » que constituent nos distractions et nos endormissements, qui

---

flux, par trop englobante chez Husserl.

[89] Fuite (dans le *l'horizon* rétentionnel) et resurgissement (à la pointe de *l'horizon* protentionnel) qui pour sa part, résume assez clairement le mouvement, ou pour mieux dire, la pulsation d'auto-temporalisation, dont nous avons traité tantôt. Un « battement » de présent vivant en présent vivant – aussi nommé « processus d'autodifférenciation » – dont le *situs*, pour nous exclusif, est le registre de la perception.

[90] Inactuels, ineffectifs, et cependant co-visés en chaque phase actuelle, en chaque *punctum* de conscience effective. « Si nous entrons dans la structure de la conscience constituante du temps, nous trouvons le fait originaire d'un procès dont nous savons la raison d'être en ceci *qu'il se constitue soi-même comme procès.* Nous rencontrons la structure faite de phases, qui elles-mêmes [consistent] en une phase d'une conscience non modifiée *et en une continuité de phases subséquentes qui* sont une conscience modifiée (des phases antérieures non modifiées), et ce faisant des modifications de niveaux continuellement différents. », *MB*, p. 176.

[91] Sans doute, ce privilège de l'extériorité de la sensation eu égard à toute concrétude qui serait endogène (c'est-à-dire *affective*, dans nos termes) est-il encore l'une des lointaines conséquences du « phagocytage », plus ou moins avoué par Husserl lui-même, du registre perceptif, lequel tend à recouvrir de sa teneur phénoménale et de ses concrétudes notre vivre en son entier.

[92] Et ainsi embrassant les phases de ces derniers : « Le présent pur, absolu, inclut une continuité en son « simultanément » multiple même ; si nous appelons les moments singuliers intervenant en lui, ceux en perception en lui, et donc même à leur tour les vécus absolument présents, vécus absolument présents [167] du moi transcendantal, leur appartiennent alors les vécus en tant que conscience du maintenant ayant tout juste été, lesquels se nomment vécus rétentionnels. De même appartiennent au fonds absolu de présent les tendances présomptives, les vécus protentionnels en tant que ceux en lesquels ce qui est futur, ce qui advient est pré-conscient. », *MB*, p. 142.

[93] « Cette continuité suppose que *rien ne soit absolument perdu* dans l'écoulement, donc que tout *Jetzt* contienne le temps écoulé sans perte (*scil*. ainsi que les événements futurs, à tout le moins *de jure*) et qu'il soit à la fois *succession* de lui-même à lui-même sans faille », *FPTE*, p. 29. Et Richir d'ajouter que dans chacun des textes aujourd'hui publiés, la question est toujours de tenir ensemble la *simultanéité*, en tout présent vivant, des modalités temporelles (passé et futur, ainsi *synthétiquement* liées), d'une part, et la *succession* phasique, du présent au présent, d'autre part.

jamais ne brisent ou ne remettent en cause l'absolu continuité du flux immanent), ni même aux fluctuations[94].

Or ce qui, du point de vue hylétique encore, s'écoule au sein de tels *horizons* temporels (et pour mieux dire, *temporalisants*) dont le présent, toujours assure la jonction ; ce qui glisse en continu dans le flux intentionnel, ne semble jamais être qu'une suite réglée d'*Impressionen*, tout un *continuum* de sensations partiellement embryonnaires, partiellement déclinantes, que le père de la phénoménologie est contraint de situer – et ce, conformément à sa conception de l'intentionnalité transversale[95] – au cœur du *maintenant de chaque fois*, c'est-à-dire dans les plis et les replis du présent vivant (et vivant aussi du fait de la présence en lui d'une *Urimpression*, sensation vive). Et ce présent, incessamment, retient ou anticipe l'ensemble des autres phases[96], à l'intérieur desquelles se distribue toute la gamme de ces *Impressionen*, plus ou moins larvaires, plus ou moins mourantes. Il nous faut cependant préciser ce qui pour l'heure, sans doute demeure trop ramassé.

Cet emboîtement de l'ineffectif *dans* l'effectif[97], du passé et du futur dans le présent, Husserl s'applique d'abord à le penser par analogie avec la conscience d'image. Le *continuum* de sensations dont nous avons fait état, en vérité, ne s'immiscerait pas en propre dans la phase actuelle, mais seulement *sous la forme d'un* « représentant » (*Repräsentant*) ; il y aurait là autant de *figurations* qui, au sein du maintenant, renverraient à ces *Impressionen* (naissantes/déclinantes) comme à leur *Bildsujet*. Est-ce à dire que les *contenus inactuels*, ces concrétudes ombreuses qui, du fait d'un entrelacs intentionnel[98], hantent sans répit la conscience du maintenant (ladite « conscience originaire », où néanmoins bruissent, *encore* et *déjà*, de telles inactualités), seraient plus ou moins assimilables à des *simulacres*

---

[94] Fluctuations ou vacillements dont nous ferons état, à la fin de ce développement.

[95] Ainsi que lui-même l'expose dans les deux premiers paragraphes du texte n°11 des Manuscrits de Bernau. Cf. *FPTE*, p. 30.

[96] Et cela en vertu de ce qu'Alexander Schnell appelle une « intentionnalité d'acte au sens faible », soit encore de ce que nous avons pu nommer une « intention immanente ».

[97] N'est *reell*, *effektiv*, c'est-à-dire « réellement » vécu par et dans la conscience, dit Husserl, que le « maintenant momentané », le *Momentanjetzt ;* lequel peut encore être défini comme « le point zéro est le point de conscience d'atteinte complète, [40] ou *la conscience originaire*, la conscience du « soi-même là » en chair et en os, de l'avoir « immédiatement », la conscience en laquelle son « objet » conscient a ce mode de donnée qui, précisément, a été décrit *comme « présent vivant », présent en tant qu'immanent réellement (reell)*, conscient en original, ou comme on voudra bien l'appeler. », *MB*, p. 59. Nous soulignons.

[98] Le contenu (signitif ou hylétique) des phases rétentionnelles et protentionnelles demeurant *lacé* avec celui du présent, en vertu d'une synthèse temporelle sans cesse accomplie par l'intentionnalité transversale. De là l'*enveloppement* de l'intégrale du flux au sein du présent vivant.

illustrant un objet imaginaire – il est vrai également non-présent ? Tel est le point de départ du texte n° 11.

Cependant, loin de faire coïncider ces deux types de contenu (imaginaires et temporels), Husserl s'attache plutôt à soutenir, au §3 du même texte, que le sens d'être de la *hylé* déclinante[99] se distingue foncièrement de celui d'une image[100], en ceci que la première, plutôt que d'être figurée par un *Bildobjekt*, appartient « réellement » (*reell*) à la conscience intime, et plus précisément ici, aux phases de son versant rétentionnel[101] – quoique ces rétentions dussent bien être rattachées à la conscience du maintenant, qui depuis les hauteurs du présent vivant, chaque fois enveloppe le flux par ses deux bouts – la diminution d'intensité du contenu de chaque phase *prenant le sens*, dans l'intentionnalité rétentionnelle, *du passé*[102].

Mais tout cela demeure encore trop ramassé. Court-circuitant la médiation du simulacre[103], le risque est grand que nous prenions cette *hylè* évanouissante pour une figuration à son tour ; le « représentant » hylétique de ce qui serait, cette fois, non plus un objet mais un procès temporel, à savoir, l'enfoncement du *Jetzt* dans le passé, sa fuite en avant ou son épanchement dans les profondeurs de l'horizon rétentionnel, procès auquel renverrait – comme à sa référence – l'évanouissement des *Impressionen*. Telle était, au reste, l'hypothèse ébauchée par Husserl lui-même, à la toute fin du paragraphe précédent :

---

[99] Autrement dit, les *data* noyaux des rétentions ; mais il va sans dire que nous pourrions livrer une description tout à fait parallèle des *data* noyau du *continuum* protentionnel.

[100] Richir, après Husserl, parle de l'imagination comme d'une *doxa* intentionnelle, où « le « *phantasma* » est non présent, et où l'image est fictive, c'est-à-dire n'opère ou ne fonctionne que si elle n'est pas posée — si elle est posée, c'est une nullité ou un néant (*Nichtigkeit*) », *Phantasía, imagination, affectivité : phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2004, p. 468. Par suite noté *PIA*.

[101] « Mais on en vient au concept difficile dans la rétention de l'évanouissement (*Abklang*) du *datum* originaire, « qui ne peut fonctionner comme représentant » – où il faut distinguer l'évanouissement de la résonance (*Nachklang*) en laquelle continue de « tinter » le présent originaire au sein de la perception de l'objet temporel : les « évanouissements » sont les noyaux hylétiques des rétentions elles-mêmes, c'est-à-dire, encore une fois, les modifications hylétiques du présent originaire. Dira-t-on que les évanouissements sont des composantes réelles (*reell*) de la conscience intime du temps, c'est-à-dire des *data* intimes de sensation, impressifs à leur manière […] ? C'est toute la question, ou l'autre pôle de la question, puisque les rétentions sont bien vécues, et non pas imaginatives », *PIA*, pp. 469-470.

[102] Et son *augmentation*, en bonne logique, celle du *futur*.

[103] On se gardera ainsi d'identifier les contenus inactuels évoqués *supra* – ces « concrétudes ombreuses » –, à des *Bildobjekte*. Elles ne sont jamais, à tout prendre, que des *data* hylétiques pris aux rets de nos rétentions et nos protentions vives.

> Quoi qu'il en soit, la tendance paraît irrésistible d'assimiler l'affaiblissement en clarté de l'intensivité du présent originaire à son enfoncement dans le passé rétentionnel[104].

Et Richir d'en souligner les limites :

> Mais cela comporte nouveau le danger de considérer telle intuition affaiblie du présent originaire comme une « sensation » présente, et donc comme un « représentant » du présent passé. Décidément, Husserl aura eu beaucoup de mal se passer de ce concept de « représentant », qui crée plus de problèmes qu'il n'en résout[105].

Ni figurée à la façon d'un objet imaginaire, ni figuration elle-même[106], la *hylè* temporelle du flux de conscience se veut, si l'on peut dire, en adéquation parfaite avec ce dernier ; comme immergée dans son immanence, fondue en elle et mise au pas de sa fluence, se modifiant au rythme de ses inflexions ; diminuant à mesure que sombrent les phases du flux intentionnel[107]. Plutôt que de se laisser définir comme la figuration *présente* (et dès lors plus ou moins statique et ponctuelle) du « phénomène » d'écoulement en rétention, la *hylè* déclinante *s'atteste comme l'expérience même de sombrer dans le passé*, tel vécu d'évanouissement *signifiant*[108] sans délai (sans la médiation d'une « figure »), pour une sensation donnée, la modification temporelle du présent au passé[109]. C'est dire que l'*Impression* évanouissante *incarne*[110] cette chute même, la repoussée d'une phase dans l'abîme des rétentions. C'est dire aussi bien que sa fluence est

---

[104] *PIA*, p. 469.

[105] *Ibidem*. On pourra également se référer à ce que Richir en dit dans ses *Fragments* sur le temps : « ce *continuum* hylétique en dégradé d'intensité est « figuré » (*dargestellt*) dans le *Jetzt* (la phase actuelle) de la conscience comme celui de l'écoulement du *Jetzt* (des phases immédiatement précédentes) dans le passé — il est pris comme *hylè*, précisément, de la conscience du temps, sans que cette *Darstellung* dût pour autant être comprise comme une représentation en imagination. Il s'agit là, cependant, plus d'un recul que d'une explication analytique », *FPTE*, p. 31.

[106] *Darstellung* qui le serait du « fait de s'écouler » dans le passé, ou bien « de s'annoncer » dans l'avenir.

[107] Mais *hylè* s'intensifiant au contraire, à mesure que des phases inédites surgissent du *continuum* protentionnel.

[108] Autrement dit, tel est son sens temporel.

[109] Sans que ce basculement puisse être situé en quelque *point fixe*, et qu'il y ait là un « moment *assignable* ». L'impossibilité qui est la nôtre de pointer ce « moment » de la modification (du présent au passé) à laquelle toute *Impression* est sujette, sans doute devrait nous contraindre d'envisager à nouveaux frais la conception canonique du temps husserlien ; conception à laquelle Husserl, inexorablement nous reconduit, comme nous aurons tôt fait de le constater.

[110] Plutôt qu'elle ne la « représente ».

accordée à celle du flux intentionnel, flux temporel et temporalisant qu'elle n'est pas elle-même, tant s'en faut : le *continuum* hylétique ne faisant que « fournir une matière vivante »[111] à une forme préalablement décidée, celle-ci étant toujours déjà reconnue comme la forme indépassable de toute temporalisation.

Tel est en effet le flux intentionnel des présents vivants. En lui seulement, la *hylè* se temporalise, et ce faisant prête vie à ce même flux[112], anime certaines de ses phases, si bien que l'écoulement temporel que ce dernier institue par sa forme même[113], enfin trouve à faire l'objet d'une attestation.

Le *Strom* intentionnel, au sein duquel se décide les déterminations temporelles, se révèle être dès lors, parfaitement ajusté aux variations des *Impressionen*, l'évanouissement hylétique et la fuite dans le passé se répondant de concert (et symétriquement pour le futur et le surgissement). Etant admis que cette matière jouit de *sa propre fluence* (l'*Impression* émerge puis s'effondre, une fois franchi le cap du présent), il y a là eurythmie, accord parfait entre la forme et le contenu temporels. La *hylè* déclinante, au titre de matière du temps, incarne précisément et sans médiation aucune, le fait de « tomber dans les limbes du passé », chute qui pour Husserl, prend le sens d'une éjection dans le *continuum* rétentionnel du flux de conscience – de cette éjection, elle se veut le parfait corrélat, fluence hylétique impeccablement emboîtée dans le flux de conscience.

Ainsi Husserl nous invite-t-il à constater, au plus près de notre vécu, le fait d'une stricte correspondance entre le *continuum* hylétique et le *continuum* intentionnel[114] ; les appréhensions rétentionnelles (et protentionnelles) s'effectueront toujours *à la mesure de la continuité hylétique* – toujours déjà « prise » dans les mailles d'un circuit intentionnel –, sans que cette *hylé* puisse être dite « représentative »[115]. Pour ne

[111] Florian Forestier, *Le réel et le transcendantal*, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2015, p. 318.

[112] Situation de réciprocité qui doit être circonscrite (du moins telle est notre thèse) au registre perceptif ; et quoique l'affect lui aussi, soit ce qui *stabilise* et *concrétise* la *diastase*, telle phase de réceptivité au sein de laquelle seulement, il peut éclore, mûrir, et ainsi s'étaler ; diastase que nous ne saurions cependant assimiler au flux des présents.

[113] Seulement il s'agit d'un écoulement qui ne se laisse appréhender que sur le double mode de la *succession* et de la *simultanéité*.

[114] Lui-même issu de l'ajointement des *continua* rétentionnel et protentionnel.

[115] « Si nous nous rappelons la structure systématique de la conscience constituant une unité de durée hylétique, [cette conscience] est un *continuum d'acte bidimensionnel*, nous trouvons en son sein une continuité d'actes linéaires caractérisée comme une succession continue en laquelle chaque phase conduit un point temporel sonore à la présence originaire. Les points sonores ne sont pas des choses pour soi qui seraient enfoncées dans ces points d'acte comme dans des boîtes. *Tous deux sont* [111] *mutuellement inséparables l'un de l'autre* : les points sonores sont ce qu'ils sont dans le mode du présent vivace, *comme corrélats des actes*, tout comme ceux-ci ne sont ce qu'ils sont que *comme actes des*

considérer qu'un seul versant de la question : la *morphé* de l'intentionnalité rétentionnelle doit être parfaitement adaptée à la *morphé* des évanouissements (*Abklänge*) en continu de tel ou tel *datum* sensible[116]. Cela signifie que les évanouissements sont « chaque fois » *maintenant* en rétentions (garnissant de leur *hylè* pâlissante les phases passées, c'est-à-dire passées en rétentions), qu'à leur continuité répond strictement la continuité de l'emboîtement de ces dernières – toutes deux rivées au présent vivant, à ce « *maintenant* » épais ou distendu, et rendu effectif par la grâce d'une saturation hylétique. Et de même pour les protentions, elles aussi imbriquées les unes dans les autres[117], dans le prolongement du présent auquel chaque fois elles se trouvent arrimées. Rétentions et protentions ajointées, en un flux unitaire, intentionnel, dont la matrice de chaque fois (de chaque instant-maintenant) est le présent vivant, soit la « conscience présente en son effectivité », et structurellement ouverte à son passé comme à son avenir[118].

---

corrélats qui par essence les habitent. Et non seulement cela. Ces actes, ou plutôt cette continuité successive de points d'acte est *une continuité linéaire dépendante issue d'une continuité concrète*, s'étendant plus loin, de la conscience constituant une objectité temporelle, pensable simplement en ce plein enchaînement. Des enchaînements continuels de séries protentionnelles appartiennent à chaque point de la présentation originaire, se remplissant de lui, des successions continuelles de rétentions fluent de chacun de ces points en tant que successions nécessaires d'évidements. », *MB*, pp. 106-107. Nous soulignons.

[116] Et de même, pour l'intentionnalité protentionnelle et les surgissements, tout aussi fluents, de ce *datum empfindbar* ; et surgissements que nous pouvons déjà nommer, avec Richir, *Vorklänge*.

[117] Cela constitue au reste, l'un des principaux acquis de ces *Manuscrits* : Husserl enfin s'attache à livrer une description de la dimension protentionnelle du flux. La protention y est définie comme une intentionnalité « immanente », ouverte sur un horizon vide, où sans cesse glissent de nouveaux *data* – téléologiquement tendus vers le présent (vivant). Ainsi observe-t-on une continuité protentionnelle, caractérisée par une nouveauté d'engendrements en son sein. À suivre Husserl, cela signifie qu'il est de l'essence du flux de conscience d'être continument remplissable – d'où au reste *l'inconcevabilité de la mort,* soit l'impossibilité pure et simple *d'une fermeture à de nouveaux* apports hylétiques – ce pourquoi chaque remplissement s'accompagne d'une intention nouvelle en vue d'un nouveau remplissement. Cf. *Hua XXXIII*, p. 24, cité et traduit par A. Schnell, *op. cit.*, p. 138.

[118] « Mais d'un autre côté, la conscience en soi-même est un flux. Lui-même a une forme d'être : temps, précisément comme « flux » […] et ce n'est que comme conscience présente que la conscience est « effective » et, par conséquent, qu'elle inclut en son effectivité la conscience de son effectivité, ou de son présent. Et non seulement la conscience est présent ou effectivité, mais elle [l']a été aussi et [le] sera et, en tant que conscience présente en son effectivité, elle est simultanément conscience d'un flux de conscience passée et d'un flux de conscience advenante, future », *MB*, p. 61.

Présent matriciel (bien que mobile, sans cesse déplacé ou pour mieux dire, « déphasé », à la faveur du procès d'auto-temporalisation évoqué *supra*) qui est tout à la fois *point d'intersection* des deux flux, et *théâtre de leur croisement* réciproque – croisement dont le

C'est dès lors reconnaître qu'« *il y a deux flux en un*, ou qu'il y a circularité de l'un à l'autre »[119] ; le flux intentionnel recouvrant la *hylè*

signe le plus manifeste est sans conteste la *motivation* des protentions par les rétentions. Les « potentialités », les possibilités de sens (ou de « moments » de sens) que nous visons en protentions, sont toujours pour une part – mais pour une part seulement – motivées par des faisceaux de sédimentations, lesquelles prescrivent en effet, la bonne tenue du cours de l'expérience, toujours concordante : c'est un même réseau de significativités qui perdure, dusse-t-il s'enrichir de nouvelles déterminations. Pour ne s'en tenir qu'au registre perceptif (mais qui est pour nous le registre husserlien *par excellence*) ; l'unité synthétique qu'est le sens intentionnel relatif à un « objet qui dure » (unité certes mobile, toujours susceptible de se changer à l'intérieur d'elle-même, par le concours d'une synthèse qui ne cesse dès lors d'être « en fonction ») ne s'institue comme telle et ne perdure au fil de l'écoulement que par l'habitation réciproque des intentions (plus ou moins) vides du passé et du futur perceptifs, les moments de sens sédimentés habitant les anticipations protentionnelles comme l'héritage du sens déjà amassé, et qui invariablement, motive nos attentes, sert d'assise pour la préfiguration des apparitions (des moments de sens, dont elles sont la figuration aspectuelle) à venir ; ces attentes, à leur tour, entrant en résonnance avec le passé rétentionnel, comme pour l'arracher à sa torpeur en y *instillant des promesses d'avenir*, faisant de cet héritage quelque chose comme une histoire *ouverte*, et ouverte à la possibilité d'un enrichissement continu du sens de l'expérience en cours. Bien que largement motivées par nos sédimentations de sens, ces attentes enveloppent encore et toujours une marge d'indéterminité, une indéfinition toute relative, et qui a tout à voir avec *l'inadéquation principielle* de la donation de la chose – la perception ouvrant ainsi à une « synthèse sans fin, jamais close, jamais terminée », et ceci « parce que par principe les possibilités d'une présentation (*Darstellung*) plus précise, plus complète, plus riche de contenu, existent toujours », *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, p. 167.

Et cela sans doute, fait-il écho aux mouvements progrédients/rétrogrédients de la phase de langage, sinon même à ceux, plus ajustés encore les uns aux autres, de ce que Richir nomme une « affection vibratoire » (Cf. *Sur le sublime et le soi : Variations II*, Amiens, Association Promotion Phénoménologie, coll. Mémoires des Annales de Phénoménologie IX, 2011). Seulement cet entrelacs doit bien avoir pour berceau le présent vivant de chaque fois (de chaque *Zeitpunkt* du flux). Les phases passées et à venir ne s'attachent véritablement les unes aux autres *qu'en transitant par ce noyau* lumineux qu'est la phase actuelle. Et si en effet, nous nous autorisons une telle image (et un noyau par ailleurs rattaché à un *horizon de vide*), c'est bien parce que cet entrelacs « phasique », tel que tissé sur fond de présent, ne concerne, selon nous, et n'en déplaise à Husserl, que la situation perceptive.

[119] *FPTE*, p. 33. Et Richir d'ajouter en note que « cette circularité est le signe qu'il y a ici *Fundierung* et *Stiftung* du présent ». Tant il est vrai que chaque *institution* symbolique charrie son cortège de *tautologies*, de structures circulaires, parmi lesquelles il faut compter celle de la *fondation* : « toute *Stiftung* étant *Fundierung*, elle s'institue avec la circularité du registre fondateur et du registre fondé », *ibidem*, p. 263. Fonder revient toujours à poser au principe une forme de circularité, entre le fondement même et ce qu'il fonde. C'est ainsi, en effet, que le flux temporel fait cercle avec ce dont il est l'assiette ; et non certes, son prétendu sosie hylétique, que nous pressentons déjà n'être qu'une abstraction analytique, mais le *Vorhandensein* muni de sa significativité. Le flux temporel, entendu comme *Strom* perceptif (et à ce titre, il est vrai, nourri d'une *hylè* venant remplir, de façon continue, les phases situées non loin du présent – mais *hylè* qui n'est pas fluente *de ipse*, dont la teneur

d'une chappe de temps, comme d'une enveloppe qui de part en part, lui prescrirait ses déterminations temporelles (réglant intentionnellement l'écoulement de cette *hylè* sur le mode d'une succession continue et ordonnée) ; tout en vivant de la matière que cette dernière lui prête, et lui insuffle à mesure.

Cette fluence hylétique, cette matière intrinsèquement fluente – au sens où elle surgit et s'évanouit *de ipse* – cependant ne se hausse à la dignité d'un *Zeitobjekt* que par le secours de nos actes de conscience, et quoique ces derniers ne la déforment en rien. Le flux temporel (et temporalisant) épouse les contours de cette *hylè* mobile qui le concrétise. C'est seulement à ce prix, semble-t-il, que nous pouvons nous ménager un accès à l'expérience intime du temps, au *vécu* de son écoulement. En effet :

> sans toutes les appréhensions constituantes du temps […] aucun événement temporel effectivement constitué, aucun temps phénoménologique. Toute objectité, même le temps, est le produit de fonctions constitutives, c'est-à-dire de spontanéités[120].

Spontanéité d'une conscience que nous savons s'éployer, au plus intime d'elle-même, selon un flux de phases entrelacées. Et ainsi ne saurait-on faire l'épreuve *du courant temporel*, dans l'immanence de son écoulement – le

---

ne se voit modifiée qu'au gré de véritables « pulsations temporalisantes », celles qui font battre le cœur du flux perceptif) *rend possible* l'aperception d'un tel objet intentionnel, objet *fundiert* qui, réciproquement, détermine ce flux *en tant que sa dimension fundierend*, le support de son aperception, et d'elle seule – les deux pôles (fondement/fondé) du champ perceptif se renvoyant l'un à l'autre. Toute *Stiftung*, en effet, « est *Stiftung* d'un « registre » architectonique dédoublé défini par les rapports de structure entre les possibilités de ses « éléments » fondateurs (*fundierend)* et fondés (*fundiert*), et allant puiser ses sources, en les déformant ou en les transformant, soit dans ce qui est phénoménologiquement le plus archaïque, soit dans un autre « registre » architectonique. Il y a donc, en toute *Stiftung* (et en ce sens, nous demeurons husserliens), à la fois un registre fondateur et un registre fondé, où le registre fondateur paraît circulairement comme fondateur du fondé. », *in* « L'aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », *Eikasia. Revista de Filosofía*, 2001.

C'est bien dire que le fondé, *d'emblée* se trouve impliqué *dans le fondement*, et de surcroît, que le fondement ne se comprend comme tel *qu'à partir du fondé.* En raison de leur dépendance mutuelle, les pôles de la structure symbolique « s'allument de reflets réciproques », et ainsi *tendent à enfermer* la pensée dans un cercle sans dehors, imperméable à ses profondeurs phénoménologiques. Il ne tient pourtant qu'au phénoménologue de prêter l'oreille à ces *abîmes*, et aux répercussions de leurs émanations *virtuelles* (c'est-à-dire *transpossibles*) dans le registre ouvert par la *Stiftung*, afin précisément de conjurer cette tendance – cette propension à *l'oubli de la base* architectonique. Une tendance qu'il nous faudra examiner plus avant, dans un prochain travail.

[120] *MB*, p. 201.

flux hylétique étant désormais lesté d'une forme qui le temporalise[121] –, sans le concours de nos intentions rétentionnelles/protentionnelles, et du présent vivant qui est leur commun point d'arrimage. De là vient qu'un tel écoulement, toujours se verra *tributaire du rythme* de la marche imposée par la conscience intentionnelle : la fuite et le resurgissement à mesure d'un nouveau présent, qui chaque fois préserve et anticipe, dans les tréfonds de ses implications, tous les autres passages, l'intégrale des phases passées et à venir. Tel est ce qui, à suivre Husserl, *parachève* la fluence hylétique en la revêtant d'une *patine temporelle*.

Ce n'est donc pas le moindre des *paradoxes* que cet ordonnancement temporel[122], *a priori* incontournable, contribue malgré lui à *dénaturer* cette fluence hylétique, à *escamoter* les mille nuances de son surgissement et de son évanouissement, au point de rendre la *hylè* orpheline du sens temporel qui devait la caractériser en propre[123]. Quiconque interprète le présent comme le perpétuel *théâtre d'une co-visée*[124], se verra forcé de ratifier l'enveloppement de l'*Impression* dans le *Jetzt*, à tout instant de son avancée ou de son déclin – chaque fois portée par les rétentions ou les protentions que le présent ajointe. Loin d'être vécu pour lui-même, le passage de l'*Impression* ne se laisse attester qu'à l'aune d'un présent, qui d'abord l'anticipe, avant de s'en gorger, puis de la préserver dans ses plis ; tandis que le vide laissé béant du fait de son départ, aussitôt se voit comblé par un nouvel apport, qui déjà occulte la *hylè* déclinante, et amortit du même coup l'advenue de la prochaine *Impression*.

C'est bien dire, d'une part, que toute fluence hylétique se veut partie prenante d'une suite indéfinie d'*Impressionen* : nul « passage », au sein du *Strom* husserlien, qui ne soit lui-même englobé dans une succession[125]. C'est reconnaître également, et d'autre part, qu'aucun de ces passages ne saurait donner lieu à une épreuve pour lui-même, de son éveil à son crépuscule ; tous se voyant incessamment éclipsés ou étouffés[126], tenus dans l'ombre du présent auquel ils se rapportent structurellement – comme au

[121] Et qui dès lors, devrait le constituer en *Zeitobjekt*.

[122] Avec la focalisation sur le présent de chaque fois qu'il promeut.

[123] Son parcours (au sein des phases des *continua* rétentionnel et protentionnel, dont elle fait la chair) se voyant pour ainsi dire éclipsé *par* et *dans* la lumière du présent.

[124] Ou aussi bien une chambre d'écho pour le retentissement des phases en train de s'évanouir, et de celles qui au contraire, commencent tout juste à poindre.

[125] Et succession de phases qui incarnent autant de passages individuels ; autant de glissements, de l'ombre à la lumière et de la lumière à l'ombre, au sein d'un flux qui s'auto-différencie (et ainsi entraîne tous ces glissements), qui se temporalise de lui-même, sur le mode d'une telle succession.

[126] Ainsi achoppons-nous sur l'attestation des fluctuations d'une phase unitaire, des changements d'intensité qui caractérisent proprement ce passage – dont la temporalité nous manque, dès lors.

point de jonction de l'un ou l'autre des *continua* au sein desquels ils glissent, présentement[127]. Une situation qui semble rigoureusement correspondre au registre de notre perception.

C'est dans ce contexte en effet, que nous voyons surgir et s'évanouir *successivement* des *data* hylétiques, chaque fois appelés à saturer un nouveau présent – présent vivant, dès lors. Seulement force est de constater qu'en régime perceptif, jamais n'avons-nous affaire à une *hylè* qui serait intrinsèquement fluente[128]. L'*Abschattung* ne se veut, tout au plus, que *le contenu d'une phase mobile* et localisée dans le flux, référée au présent de chaque fois. Ce n'est pas tant l'adombration qui s'amenuise, que sa phase qui s'éloigne du présent lumineux, et ainsi se tient dans l'ombre portée de l'apparition nourrissant *hic et nunc* notre perception ; phase qui s'éloigne dans le *continuum* rétentionnel, et prend dès lors le sens de l'antériorité[129].

Telle phase ne s'écoule, ne reçoit sa détermination temporelle, qu'en vertu d'un vis-à-vis, c'est-à-dire relativement au présent dont elle fait l'ombre – se voulant déjà plus ou moins fantomatique (et donc antérieure à divers degré) sinon encore trop peu limpide (et ainsi postérieure à l'*Abschattung* actuelle). Sa *détermination temporelle*, aussi bien que sa *teneur hylétique* dépendent de son emplacement dans le flux[130]. Mais il est bien vrai que l'une et l'autre vont de concert, comme l'entendait Husserl. Seulement la raison d'une telle concordance – de l'unité du temps et de sa matière – réside en ceci que le flux intentionnel *forge* de lui-même le flux hylétique, constitue et ordonne les *Abschattungen* en une succession conforme à son rythme même ; celles-ci ne servant que d'aliment pour ses phases temporelles.

C'est donc bien à la faveur du flux perceptif que s'écoule la *hylè* ; de son procès d'auto-temporalisation[131], qui fait se succéder des phases dont elle assure le remplissement graduel. Manière de dire qu'il faut le concours de mon attention perceptive, pour que s'égrène une suite d'*Abschattungen*, glissant à mesure, avec leur phase, au sein d'un double *continuum* intentionnel, aux intentions foncièrement multiples et toujours entrelacées ; tant est nécessaire le recours à une succession continue d'*Abschattungen* (et de « moments » de sens) afin de rendre possible l'aperception d'un *etwas*

---

[127] Une succession de phases incessamment tenues ensemble dans les plis d'un présent dont le contenu (l'*Urimpression*, qui fait sa vivacité – quoique ce *datum* hylétique jouisse d'emblée du statut d'*Abschattung*) fait ombre à l'*Impression* qui vient, ou vient de fuir.

[128] Tant sur le plan temporel qu'hylétique.

[129] Eu égard à la phase actuelle, tenant le flux intentionnel par ses deux bouts.

[130] Sa détermination temporelle procédant toujours de la place qu'elle occupe au sein du flux, de son écart au présent de chaque fois.

[131] Procès au sein duquel les phases se repoussent les unes les autres, chaque fois au profit d'une nouvelle actualité ; pulsation de présent en présent en laquelle consiste tout le rythme du flux perceptif.

spatio-temporel, objet *qui dure dans le temps*. Et certes, nous sommes alors au plus loin d'une *hylè* qui se voudrait *intrinsèquement fluente – a fortiori*, d'un *Zeitobjekt*.

Examinons à présent les choses de plus près ; en endossant cette fois, un point de vue résolument critique des thèses husserliennes.

Qu'en est-il en effet, chez Husserl, de l'attestation d'une *Impression* pure et simple, fluctuante et surtout éphémère par nature[132] ? Ce serait une erreur d'assimiler sans plus le flux hylétique à une suite d'*Abschattungen*, dès lors que ce « flux » – bien mal nommé en vérité – ne l'est jamais *que d'une seule impression*[133]. Tel un *son* qui voit son intensité croître, puis s'estomper à mesure, avant de s'éteindre sans fracas. Ce supposé *flux hylétique* n'est jamais au fond qu'*un passage* (croissance et diminution, éveil et disparition), et qu'à ce titre, rien ne dispose à la constitution intentionnelle d'un objet permanent – pour lequel il faudrait encore *la mise en succession* de tels passages, en des présents fluents aussi bien qu'entrelacés (et fluents parce qu'entrelacés)[134]. Or c'est bien à ce type d'objet que nous reconduit fatalement le flux intentionnel des présents.

Seulement par quel détour pourrions-nous penser pareil passage dans son ipséité, si tant est que ne saurions la concevoir (lui et sa *hylè*) ailleurs que dans un courant intentionnel englobant, qui toujours enchaîne ces mêmes passages les uns aux autres, *les uns après les autres* ?

Pour s'en tenir à l'évanouissement : s'il semble avéré qu'une diminution d'intensité n'a en soi aucune signification temporelle, est-il cependant légitime d'affirmer, comme Husserl tantôt, que la conscience du présent et la conscience rétentionnelle, seules temporalisent la fluence hylétique ? La conséquence immédiate en sera le *découpage* de cette même fluence selon une succession de « maintenant », fuyant continûment en rétentions[135] ; et

---

[132] Emotion ou sensation vécue de façon intime, dans la singularité d'une épreuve, telle cette note de musique, *vibrant* et *maturant* au rebours du signal psychophysique qu'elle est aussi pourtant (tout son musical oscillant entre ses dimensions affective et signalétique). Elle est cette *Empfindung* foncièrement non-exposante, qui s'étale à la façon d'un pur mouvement (dépourvu de corps mobile) dans l'« espace » du dedans, sans prendre part dès lors, au façonnement d'une figuration perceptive, autrement dit à l'apparition d'autre chose qu'elle-même. Telle est somme toute, l'une des définitions possibles du *Zeitobjekt*.

[133] Ainsi verrons-nous que l'affect ne s'étale jamais qu'au sein d'une phase définie, éphémère par essence ; impropre, en somme, à s'alimenter d'une succession continue de *data* sensibles. D'où la foncière discontinuité qui affecte le temps des présents (lui-même séparé du flux temporalisant par un hiatus architectonique).

[134] Chacun annonçant les présents ultérieurs et portant en héritage tous les précédents.

[135] « […] la conscience (rétentionnellement) modifiée doit encore être contenu d'une conscience non modifiée, celle-là même qui, comme présente, sera à son tour l'objet d'une nouvelle modification. […] Toute la difficulté n'est-elle pas purement analytique, ne vient-elle pas, autrement dit, de l'obstination de Husserl à *découper le continuum d'écoulement*

de façon semblable, s'annonçant en protentions, toutes ces phases se voyant indéfectiblement rapportées au point d'intersection de ces deux *continua*, et qui n'est autre que le présent vivant, *lui-même fluent* – la phase actuelle, à la fois forme et contenu, « se changeant constamment », à l'occasion de chaque *Zeitpunkt*[136]. Plus essentiellement encore qu'une succession de phases, il sera donc question d'un flux porté à bout de bras par le présent vivant de chaque instant, fuyant et ressurgissant à mesure[137] ; lesquels présents, en vertu de leur position matricielle, enveloppent l'intégrale des (autres) phases du flux, avec leurs *data* évanouissant/émergeant[138].

Aussi n'aurions-nous jamais seulement affaire à une phase isolée, qui transiterait, en pleine indépendance, et à la faveur de *véritables* fluctuations d'intensité[139], du futur au passé ; mais bel et bien *à une succession de telles phases*, et de phases ainsi entrelacées les unes aux autres, arrimées au présent vivant de chaque fois – toute phase actuelle présupposant, dans son

---

rétentionnel en maintenants quasi-ponctuels, irréductiblement (et irrémédiablement) rapportés (selon le célèbre graphique) aux présents eux-mêmes en écoulement, et dont l'écoulement est irréductiblement (et irrémédiablement) en accord avec le premier ? Ne faudrait-il pas s'interroger sur le statut phénoménologique de ces maintenants, qui ne sont jamais des points temporels que par *abstraction* (quasi-mathématique) ? », *PIA*, p. 471. Nous soulignons.

[136] Conformément à ce que nous avons nommé une « *pulsation* d'auto-temporalisation », ce déphasage interne au flux perceptif.

[137] Et indiquons au passage que ce mouvement d'auto-temporalisation, assurant aussi bien l'unité du flux perceptif que la mobilité de chacune de ses phases, n'est jamais lui-même qu'une déclinaison possible du schème originaire de la phénoménalisation, soit encore l'un des « visages » du « clignotement phénoménologique ». Il est en effet question d'un « clignotement, (qui) ne paraît plus s'opérer entre entre-aperceptions comme rétentions et protentions de la phase, mais entre la fuite de l'instant présent dans ses rétentions à lui, et son rejaillissement comme nouvel instant présent, au sein de ce qui fait la 'simultanéité' (*scil*. l'ajointement) sans cesse présumée des deux flux (fuite et rejaillissement), c'est-à-dire la 'spatialité' élémentaire du présent vivant en écoulement, son 'épaisseur' », *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000, p. 195. Nous reviendrons *infra* sur la prégnance, en régime phénoménologique, d'un tel clignotement.

[138] « C'est par là qu'il y a un flux en écoulement des rétentions, au cours duquel les *data* nucléaires s'affaiblissent et s'évanouissent (*abklingen)*. Le problème de Husserl est qu'il ne peut saisir cette continuité qu'en la découpant en « moments » présents (scil. en phases actuelles), qui contiennent chaque fois les *data* nucléaires comme irréels (*irreell)*, mais qui sont en même temps conscients originairement dans un « mode de donnée » se changeant constamment », *PIA*, p. 469. Ajoutons simplement que nous aurions beau jeu de considérer ces *data* comme des *apparitions* nimbées d'ombre, autrement dit se tenant plus ou moins dans l'ombre du noyau lumineux qui pour eux fait office de point d'amarrage ou de référence.

[139] Fluctuations qui, rappelons-le, manquent cruellement à l'*Abschattung* ; son assombrissement ne signifiant pas autre chose que l'éloignement rétentionnel de la phase dont elle assure le contenu, soit encore le retrait graduel de cette phase même dans l'ombre du présent (de la phase actuelle, qui l'instant d'après se verra modifiée, c'est-à-dire déplacée).

sillage, le flux en son entier, tous les autres « moments » d'une succession *de jure* infinie.

Or c'est bien d'un affect *singulier* dont nous faisons l'expérience, c'est *d'une Impression* dont nous avons conscience. Reste qu'il n'est pas aisé de concilier son individualité (du fait qu'il s'agisse de telle ou telle *Impression*) avec ses caractères fluent, éphémère, passager[140]. Nous devons, semble-t-il, faire droit à un écoulement incessant de tels passages, dans la mesure où l'impression qui vient à poindre se voit déjà anticipée comme telle dans les protentions d'un présent vivant (de notre conscience originaire), et ainsi se trouve être précédée par une autre « impression », celle-là même qui fait battre le cœur du présent. Et présent que nous savons à son tour tributaire d'un héritage, soit un dépôt de phases déjà évidées, ou du moins dont les « impressions » sont en cours d'évanouissement. Et si néanmoins nous avons bel et bien *conscience d*'un affect *dans son unité*, c'est bien dès lors, que toutes ces « impressions » en constituent autant de « moments », que cet affect se laisse ainsi décliner en une succession de petites impressions (de *proto-impressions*[141]), dont la juxtaposition ferait précisément la fluence hylétique – la seule qui puisse lui être dévolue, semble-t-il[142] – et que l'on pourrait croire ainsi ajustée à un flux de phases intentionnelles, lequel *rapporte*, pour ainsi dire, ces proto-impressions *à un même sens unitaire*, à une *Impression* identique qui, pour sa part, *ne passe pas, mais perdure* à travers cet écoulement. Qu'est-ce à dire ?

Loin de n'assister qu'au seul passage d'un *datum* singulier, nous voici confrontés à une succession de tels passages (ou des phases qui, fluentes, les incarnent), sans qu'aucun d'entre eux puisse faire l'objet d'une attestation pour lui-même ; la phase tout juste passée, qui se dérobe dans l'horizon rétentionnel avec sa (proto-)impression en perte d'intensité[143], se voyant aussitôt remplacée par un nouveau présent, destiné à combler de son

---

[140] Tous caractères conformes à sa nature de *Zeitobjekt*.

[141] Proto-impression ou « petite perception » leibnizienne, laquelle ne serait effective (consciente, attestée) que pour autant qu'elle prendrait part à la saisie d'une *Impression* totale et totalisante. Une fois désarrimées de cette quasi-aperception, pareilles « perceptions » ne font plus que tapisser l'« arrière-fond » de notre conscience, soit le flux devenu vide, sinon « obscur », dans notre sommeil ou dans nos « moments » d'inattention. Elles constituent un bruit de fond, ténu et sporadique, qui accompagne plutôt qu'il ne remplit les présents (désormais vides ou morts) du flux de la conscience engourdie – lesquels présents ne sauraient plus faire le lit d'aperceptions.

[142] Nous n'aurions jamais affaire qu'à une juxtaposition sans lacune de corps mobiles (par eux-mêmes non fluents), un enchaînement que rien ne différencie, en vérité, d'une suite d'esquisses.

[143] Cet amenuisement prenant le sens d'un recul dans le passé ; sinon plus rigoureusement, du repoussement de la phase dans l'ombre d'un nouveau présent.

Urimpression[144] la béance laissée ouverte par une telle fuite[145] (laquelle dès lors ne « se donne pas le temps » d'être vécue) ; tandis que déjà « se profile » en son sein, et comme en imminence, l'intégrale des phases à venir[146].

Futur et passé qui ne s'instituent comme tels, faut-il le préciser, qu'au regard de la phase qui présentement, est effective, sature notre conscience[147]. C'est somme toute leur position dans le flux qui détermine leur sens temporel ; un sens que ces proto-impressions n'ont pas, *de ipse*. De même qu'en régime perceptif, la *hylè* ici thématisée ne se veut pas intrinsèquement temporelle. Elle se contente, tout au plus, de nourrir le flux, soit (pour nous) l'acte étale d'une appréhension qui dure[148], et dont elle

---

[144] Ou proto-impression originaire.

[145] Or « si cela vaut pour la perception *(Wahrnehmung)* d'un son uniforme qui dure, où chaque moment nouveau du son remplit (scil. *vient* combler le vide intuitif laissé par) ce qui s'affaiblit ou se vide en rétention et en rétention de rétention, si une nouvelle impression vient combler de son maintenant le vide ouvert par la fuite rétentionnelle de l'impression immédiatement précédente, rien n'indique que cela soit tenable en général », *PIA*, p. 462.

[146] Mais dont la *Gehalt* hylétique (le surgissement, ou son imminence), elle aussi, échappe à notre vivre – tout entier concerné par son présent.

[147] C'est en effet à l'aune de cette phase vive que la *hylè* s'écoulant peut prendre le statut d'un contenu mort, c'est-à-dire inactuel, et visé comme tel (au sein d'un horizon de vide, comme à l'arrière-plan de la phase actuelle) – mais pour autant, dès lors, que cette visée se noue à une autre. La relation de dépendance qui unit l'antérieur au postérieur, s'exprime formellement dans le renvoi du *continuum* rétentionnel (cette intentionnalité qui « temporalise » l'impression évanouissante, lui accorde le sens du « passé ») à la visée effective, qui fait de l'*Urimpression* un donné présentement vécu en conscience. « Pour que le phénomène du « passage » du temps soit saisissable, en effet, il est nécessaire que le maintenant se dédouble en un maintenant-tout-juste-passé, et pourtant retenu par la mémoire (ce que Husserl appellerait le « souvenir primaire »), et un maintenant-qui-ne-passe-pas (le présent toujours actuel de l'*Urimpression*) par rapport auquel on pourra affirmer que le premier maintenant « a passé », et mesurer éventuellement ce passage, en se réglant sur le mouvement uniforme d'une horloge. Sans ce dédoublement en soi du présent, comme présent-passé et présent-toujours-présent il serait impossible d'appréhender le phénomène du passage, en tant que détermination intratemporelle du temps », Claude Romano, *L'événement et le temps*, PUF, coll. Quadrige, 2015, p. 42.

[148] « Or, à y regarder de près, la « substruction » vient de ce que, chez Husserl le plus souvent (mais pas toujours), la continuité temporelle du cours de l'expérience, dont la description convient parfaitement à ce type de *Stiftung* qui est celui de l'aperception perceptive (externe et interne), est indûment généralisé et étendu à toute la vivacité de la conscience, fût-ce même pour préciser, ce qui excède déjà la dite (*sogenannte*) 'métaphysique de la présence', que le flux temporel est infini vers le passé et le futur, c'est-à-dire, aussi, « inconscient », non présent pour sa plus large part. En d'autres termes, la 'substruction' est toute dans l'extension indue du 'modèle' perceptif, selon une prégnance symbolique non critiquée de la *Stiftung* de l'aperception perceptive, censée régler toute expérience, quelle qu'elle soit », *in* « Sur l'inconscient phénoménologique : *Epokhé*, clignotement et réduction phénoménologique », *L'Art du Comprendre – n° 8 : De l'inconscient phénoménologique*, Février 1999. Dans le cas qui nous occupe ici, c'est bien

remplit, pour ainsi dire, les phases successives. Ce flux hylétique, cette *hylè* fluente (en laquelle devrait consister l'affect) ne saurait dès lors constituer un *Zeitobjekt*, au sens strict ; plus proche du flux d'*Abschattungen*[149] que du passage temporel, d'un « objet » qui serait tout dans ce passage[150]. En effet, et dès lors que nous pensons l'écoulement hylétique au sein du cadre prédéfini par Husserl lui-même, l'impression passagère se voit aussitôt rattachée à nombre d'autre phases, elles-mêmes plus ou moins remplies. Flux des phases qui se trouve en effet appelé *par la structure même du présent vivant*, lequel retient et anticipe, structurellement, une multiplicité (et à suivre Husserl, une infinité) de présents.

Et certes, pour autant que ces présents ainsi co-visés (ou mieux, entrelacés) enveloppent également des moments de sens[151] : cette succession peut se révéler propice à la constitution d'une unité synthétique, elle-même liée à quelque objet (transcendant ou immanent)[152]. Constitution

---

la temporalisation perceptive, procès tout à fait spécifique en vérité, qui « sort de ses gonds ». Mais sans doute, cela revient à dire que l'*Urprozess*, ce flux de conscience en lequel se temporalise une suite de *puncta* « fluents », ce courant intentionnel où s'égrène, d'un *continuum* infini (protentionnel) à l'autre (rétentionnel), une succession de *Jetzt* « trifaces » – ce flux n'est tout au plus que la forme temporelle de notre perception, ne s'éploie jamais comme tel qu'au registre perceptif.

[149] Dont la temporalité est justement spatialisée ; les *Abschattungen* seront dites plus ou moins « antérieures » (ou « postérieures ») en fonction de leur localisation dans le flux, c'est-à-dire selon de leur degré d'éloignement eu égard au noyau lumineux.

[150] Tandis que le perçu se contente de perdurer en dépit des vicissitudes du temps, et que les *Abschattungen* ne reçoivent leur sens temporel que de prendre place au sein du flux – lequel constitue selon nous *la* forme phénoménale inhérente à la perception, celle-ci étant bien la seule, à ce registre, à être intrinsèquement caractérisée par une extension temporelle. C'est bien elle, et non son objet, qui prend du temps.

[151] « Le passé perceptif, en effet, n'habite le futur perceptif, et cela au niveau des intentions vides, mais partiellement remplies d'intuitions à tel moment présent du parcours perceptif, que *sous la forme de « moments » de sens sédimentés* et d'habitus, de *potentialités*, et non pas, du moins primairement dans la perception actuelle, sous la forme de remémoration ou de ressouvenir. Ce qui parait néanmoins paradoxal, c'est le maintien, en habitus et en sédimentations, des intentions vides dans le sens intentionnel – et cela correspond, sans nul doute, la *Sache selbst* –, alors même que la perception parait toujours en train de s'accomplir au présent : c'est le fait, déjà signalé, que l'aperception perceptive soit une Histoire, soit le dépôt, chaque fois, de sa tradition à elle, encore ouverte sur le futur », *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000, p. 190 (nous soulignons).

[152] S'il est vrai que tout présent vivant enveloppe, *de iure* et de son propre chef, tout le passé et le futur ; au registre ici concerné, tout ce qui est ainsi retenu et anticipé (et cette fois à titre de « moments » de sens) se voit reporté au corrélat noématique, en vue d'une appréhension unitaire, identique à elle-même. Car au travers de cet héritage et de cette ouverture, nous visons désormais un noème perceptif, appelée à perdurer, pour une visée ainsi répétée, ou mieux prolongée, en chaque *Jetzt*. Et appelée sans doute à survivre bien au-delà de cette visée, les couches successives du sens global étant vouées à se sédimenter, dans le sommeil de la conscience – soit dans le vide de son horizon rétentionnel, ou pour

qui ne saurait s'opérer, avions-nous dit, qu'au sein du registre perceptif. Seulement s'il y a bel et bien *conscience d'un* affect au sein du flux des présents vivants – Husserl considérant ce dernier comme la forme temporelle indépassable de tout phénomène – il semble que nous n'ayons d'autres choix que d'interpréter celui-ci comme une *mêmeté*, soit comme l'objet d'une aperception. Toujours, nous sommes aux prises avec une succession d'apports hylétiques, si bien que la conscience unitaire d'une *Impression* nécessitera l'intégration de tels *data* successifs, comme autant d'« aspects » d'un objet (temporel) *total*, et surtout *persistant*. De l'*Impression*, de l'affect, il faudrait alors dire la même chose que d'un *Vorhandensein* – cet objet identique à lui-même, saisi de façon continu et au prisme d'une perception *qui* pour sa part, *prend du temps* – l'*Abschattung* (soit ici, la proto-impression) n'étant qu'un corps mobile dont le « caractère » temporel ne fait que dériver de sa position dans le flux[153] : plus ou moins reculée par rapport au noyau lumineux, et à cet égard, plus ou moins antérieure/postérieure au présent « actuellement » vivant, si l'on peut dire. Ainsi aurions-nous affaire à un affect qui, du point de vue hylétique, s'écoule en remplissant des *Jetzte* successifs, tout en demeurant *le même* sur le plan noématique.

Si en dépit de la succession hylétique – succession de *data* dont nous ne pourrions faire l'économie, à suivre Husserl ; le point d'entrée dans la conscience du temps ne pouvant être autre chose que le présent vivant –, nous avons bien conscience d'une *Impression* singulière, il est absolument nécessaire que cette succession se trouve enrégimentée sous une appréhension unitaire. Partant, cette dernière s'impose comme le *Même* d'une multiplicité de proto-impressions ; l'éveil induit par cette *Impression*, par cette excitation (indifféremment *signal* ou *affect* selon Husserl), se révèle déjà être une forme d'*attention*[154] ; et la conscience momentanée

mieux dire encore, dans la réserve de l'institution symbolique (où se dépose le contenu de notre « mémoire sémantique »).

[153] Ou dans cette séquence du flux qu'est, pour Husserl, le vécu perceptif. Telle n'est certes pas notre thèse, nous qui identifions purement et simplement ce flux intentionnel à la phénoménalisation *propre au registre perceptif.*

[154] La contemplation attentive est ce qui préside à la saisie, à la préservation et au déploiement (linéaire, continu, progressif) d'une unité synthétique. En s'appuyant sur les « synthèses temporelles » déjà à l'œuvre dans les vécus « passifs » (affectifs, impressionnels) du flux de conscience, l'attention marque le début d'un processus d'objectivation : à savoir la « constitution » de l'identique à travers le fluent. Cette institution est la raison pour laquelle nous n'avons pas simplement affaire à une suite discrète d'apparitions, surgissant puis s'évanouissant avec les présent vivant, la phase qui les a portées) cédant la place à d'autres, subséquentes. Par « objectivation » il faut entendre un processus de constitution perpétuel, sans rupture, sur le modèle du flux lui-même ; et ainsi répétant d'instant en instant la *Stiftung* du sens visé, lui-même dès lors unité d'une synthèse continue, qui préserve la richesse du sens accumulé (et condensé en une

enfin, s'identifie d'emblée à la visée d'une significativité, stable et sédimentée. Il va sans dire qu'une telle situation ne convient, tout au plus, qu'à des affects d'un genre très particulier (persistants et monotones, du moins relativement peu fluctuants), tel ce « son de laboratoire » auquel Husserl renvoie toujours, et sans doute à son corps défendant[155].

Force est de reconnaître que ces corps élémentaires que sont les *affects* échouent à se défaire du schéma perceptif[156]. Qu'est-ce qui distingue en effet, l'objet immanent, la sensation prise à l'état pur, d'un pôle transcendant, dès lors que tout deux partagent une même structure d'apparition[157] ?

Là contre, nous aimerions faire ressortir toute la *distance architectonique*, ce hiatus *qui sépare* le perçu du *Zeitobjekt*, en faisant l'économie, autant qu'il est possible, de toute conception préétablie du temps et de la temporalisation. Elucider le régime temporel inhérent à l'affect, cela requiert en effet que nous cessions de tenir telle ou telle matrice auto-proclamée pour la structure universelle de la temporalité, comme si cette dernière se voyait constamment reportée, sinon déclinée, en chaque niveau d'expérience. Telles sont bien cependant les prétentions du flux de conscience ; lequel, à suivre Husserl, ferait la charpente de nos vécus, serait

significativité globale, à laquelle chaque phase nouvelle est censée renvoyer), tout en intégrant, parfois, de fraîches teneurs. Cet autodépassement de la phase actuelle, aussi bien que sa perpétuation, tout cela est synonyme d'*attention* ; de contemplation soutenue et toujours déjà doxique (autrement dit répondant d'une *foi perceptive*).

[155] *Cf.* notre Annexe.

[156] Et cela sans doute aussi pour cette raison que l'*Impression*, chez Husserl, est *d'emblée posée comme exogène* : elle ce « don » de l'extériorité qui soutient la vie et la pérennité de la conscience, et donc aussi son activité synthétique, que ses synthèses soient simplement temporelles, comme ici, ou bien perceptives, sinon même catégoriales. Si bien que, sauf à s'exercer à vide (dès lors que nous effectuons certaines opérations conceptuelles, notamment algébriques), notre vécu est toujours amené à composer avec quelque forme de transcendance, serait-elle réductible à une *Empfindung* inchoative. Là contre, Richir s'efforce de penser l'institution de l'exogène, et plus encore de la forme même de l'extériorité, *à partir de l'endogène*, soit ce qui correspond chez lui, à l'affectivité et à la *Leiblichkeit*. L'*Empfindung* husserlien n'est jamais qu'une modalité (au vrai, dégénérescente) de l'affect, tandis que les concrétudes les plus archaïques de notre expérience font signe vers une « chair » dont la *Realität* et sa *hylè* ne constituent que la surface émergée – telle la *Körperlichkeit* d'un *Leibkörper*.

[157] Il est tout à fait remarquable que tout en distinguant radicalement, d'un point de vue « régionale » (c'est-à-dire eidétique), la sphère de l'apparition immanente, propre à la conscience, et la sphère de l'apparition transcendante, propre au monde, Husserl insiste en permanence sur *l'analogie profonde* qui rapproche le « style » de ces modes d'apparition. Ce qui constitue bien sûr un motif de rupture : là où le père de la phénoménologie observe « une communauté d'essence » (*in Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, coll. Epiméthée, 1996, p. 118), nous décelons bien plutôt un insurmontable *hiatus* entre deux registres architectoniques.

cette « pure forme du temps »[158] supposée sous-tendre, envelopper et finalement constituer chaque phénomène, quelle que soit sa région ou son « registre » :

> Le temps pur comme forme ou matrice, censée être phénoménale, de la facticité en tant que phénomène (...), le temps comme possibilité pure de la possibilité propre à la facticité, c'est-à-dire comme matrice de sens pour tout sens possible, et matrice de sens uniforme (les trois ek-stases du temps, le présent vivant muni de ses protentions et de ses rétentions), voilà, pourrait-on dire, l'illusion transcendantale de la facticité[159].

Loin que cette substruction pèse seulement sur l'affect en sa temporalité, c'est bien *l'architectonique tout entière*, la stratification des registres phénoménologiques de notre vivre (en lesquels un certain genre d'ipséité *se lie à* des concrétudes diversement phénoménalisées[160]) qui se voit menacée par le simulacre d'une forme temporelle posée *a priori* comme exclusive et principielle, ne répondant plus que d'elle-même. Le flux temporel *sort de ses gonds*, s'absout des concrétudes qui lui étaient données de « phénoménaliser » en un tout concret intentionnel[161] – et dès lors, s'abîme et se corrompt dans l'institution symbolique de la *métaphysique*[162].

LE RETOUR DU REFOULE METAPHYSIQUE : DU STROM AU STRÖMEN…

> Ainsi, pour lui, le temps est censé s'écouler comme un flux continu, de moins l'infini à plus l'infini : avant de naître, ma monade vivait déjà mais dormait – c'est une idée qu'il reprend à Leibniz – et après

[158] Ou le temps pensé dans sa formalité – et ainsi en attente de son contenu hylétique.

[159] *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1992, pp. 96-97. Husserl (comme Heidegger) envisage une temporalité pure, où se décide *a priori* le « style » ou le « destin » de tout phénomène (de l'apparaissant comme de ses apparitions) et de toute ipséité (*a priori* corrélée au premier), de sorte que le phénomène se voit toujours prédéterminé, toujours déjà décidé dans sa forme pure. Nous n'aurons jamais affaire, du côté des apparitions, qu'à des esquisses qui s'enfoncent dans le flux de conscience, venant ainsi alimenter ses visées par lesquelles, du côté de l'apparaissant cette fois, se forme et se reforme continûment un pôle synthétique, qui persiste pour sa part (tout au plus, s'enrichit) tant du moins que se prolonge mon aperception.

[160] Conformément à ce principe indépassable de la phénoménologie qu'est l'*a priori* de corrélation.

[161] Et ainsi s'absout du *registre*, en l'occurrence *perceptif*, auquel il se trouvait rattaché à titre de procès phénoménalisant.

[162] Une métaphysique d'obédience leibnizienne, comme nous le verrons.

> ma mort, je serai retourné au sommeil. C'est une belle idée, mais c'est une idée métaphysique[163] !

Tel n'était pas cependant le destin assigné à la phénoménologie. Husserl nous le savons, entendait assoir sa démarche dans nos vécus, et ainsi faire fond sur les multiples expériences au gré desquelles notre conscience (notre pensée « au sens cartésien ») accomplit ses *Leistungen*. L'exigence de l'*attestation* est le propre d'une pensée attentive et respectueuse de la complexité de notre *vivre*, dont les principaux caractères[164], longtemps se sont vus refusés les faveurs de l'analyse philosophique. De l'expérience humaine, d'aucuns ne considéraient que les résidus de nos activités d'abstraction et de découpage, ce qui se donne à voir sous le prisme déformant d'une hypostase – soit d'un principe absolu, « monosémique » et identique à lui-même. Placée sous sa tutelle, nos vécus s'amenuisent et perdent leur équivocité foncière, pour n'être plus que les reflets de cet éclat suprasensible. Il en irait ainsi de notre expérience comme de la monade chez Leibniz ; fragment tombé de la gloire divine, et dont la perspective incessamment réverbère ce qui se dessine *de toute éternité* en Dieu ; sans que ce dessin ne nous soit accessible autrement qu'*après-coup*, dans la partialité d'une vision fatalement subjective. Situation précocement reconnue par Richir comme celle d'une *tautologie symbolique*[165].

Là contre, le phénoménologue est invité à poursuivre son entreprise descriptive en l'« absence de tout présupposé métaphysique », autrement dit sans jamais pouvoir étayer sa pensée sur un concept pré-donné[166] – et pas davantage, sur l'essence que ce concept aurait pour vocation de signifier, en transparence[167]. Combien de fois la pensée philosophique n'a-t-elle pas postulé la prééminence d'une certaine réalité métaphysique, posée comme absolue, éternelle, totalisante[168] ? Combien de fois n'a-t-elle pas accompli

---

[163] *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2015, p. 117 (noté *ER infra*), p. 87.

[164] Non seulement la complexité, mais aussi son opacité, son instabilité foncière, ainsi que l'irréductible non-coïncidence qui affecte ses éléments.

[165] Soit d'un cercle nouant toujours déjà l'*a priori* à ce qu'il fonde ; où la position du principe semble s'identifier à un saut inexplicable qu'il faut pourtant présupposer depuis l'*a posteriori*, afin d'en *rendre intelligible* la parution, la manifestation toujours particulière.

[166] Ce pourquoi la pensée du phénoménologue est bel et bien « réfléchissante », plutôt que « déterminante ». Elle fait du sens (entendu comme *Sinnbildung*), et se défait de toute judication à l'aune d'un sens déjà fait (c'est-à-dire d'un concept, d'une signification comprise comme *Bedeutung*).

[167] Conformément à la tautologie symbolique – intrinsèquement liée à l'histoire de la métaphysique – de l'*être* et du *penser*.

[168] « D'une part, elles (*scil*. les philosophies) ont toujours été en quête – à l'exception très remarquable de Kant – d'un « absolu » englobant et relativisant la facticité humaine à

ce *saltus mortalis* par-dessus l'abîme de l'empirie ? Un saut dont la vocation, sans doute n'était que de rendre intelligible, *déchiffrable*[169] ce qui, en vérité, échappe au régime de l'évidence, à savoir celui d'une donation placée sous le signe d'une détermination stable et univoque. Si le simple fait de « nommer les choses » est cause d'une *déformation cohérente*[170], pouvons-nous seulement évaluer la portée du travestissement engendré par leur subsomption sous une instance métaphysique ? Une subsomption appelée à les rendre conformes aux attendus (aux cadres symboliques) de la pensée établie ou instituée, en les réduisant au statut d'effet, de simple *mode*, sinon de *conséquence* dérivée et potentiellement *déductible* d'un *instituant symbolique*. Rien de moins phénoménologique en somme, que ce faux-fuyant spéculatif par lequel on se détourne de l'essentielle *problématicité* de nos vécus, de leurs *Sachen* toujours plus ou moins labiles et indéterminées – et dont cependant nous trouvons encore à faire l'expérience, celle-ci serait-elle portée à ses limites[171]. Loin de les outrepasser, le phénoménologue y élit sa demeure, et *choisit*, pour ainsi dire, *de se mettre à leur école* :

> La phénoménologie, ne prenant, de la philosophie, que sa langue comme moyen d'une exploration méthodique de ce qui « se passe » dans la vie et la pensée en général (posées comme x inconnus, indéfiniment et multiplement déterminables), elle ne fait que rencontrer, mesure de ses explorations, des contraintes, liées aux *Sachen selbst* à analyser, et qu'elle n'a pas faites : ces contraintes le

---

l'intérieur de sa propre configuration plus ou moins clairement articulée – c'est ce qu'on appelle classiquement la *métaphysique* », *in* « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et Phénoménologie allemand*, E. Escoubas et B. Waldenfels, Paris, L'Harmattan, 2000.

[169] Analysable dans les termes ou les codes prescrits par la *Stiftung* symbolique d'une époque, autrement dit d'un certain monde.

[170] Les concrétudes se voyant doublement investies d'une *significativité* intentionnelle et d'un *concept* monstratif.

[171] Et nous songeons ici aux concrétudes hors langage, autrement dit aux « *phantasíai* pures », qui ne se laissent tout au plus *qu'entre-apercevoir*, dans l'« illumination » du sublime – attestation cependant indirecte, en ce que ces « fantômes d'aucun être » ne font jamais que clignoter ou battre en éclipse avec des lambeaux de sens et des *phantasíai* perceptives, lesquels émergent comme par la grâce de cette illumination. Pures apparences qui constituent la référence, et aussi bien la ressource inépuisable du langage : « Oui, les *phantasíai* pures relèvent du registre hors langage : c'est l'inconscient phénoménologique dans ses profondeurs ; ce sont ces jeux d'ombres dont je ne puis prendre conscience, pour ainsi dire, qu'en faisant du langage, au sens large – ce peut être par exemple de la gestuelle, de la mimique, etc […] celles-ci ne sont en effet qu'indirectement attestables, pour ainsi dire dans l'impuissance du dire en langage, dans l'excès profus qui se « marque » au « moment » du sublime, comme l'au-delà de tout langage », *ER* p. 117. Expérience *indirecte*, mais *expérience* malgré tout.

> sont donc de mouvements à effectuer de la pensée. L'architectonique n'est pas à prendre en son sens d'architecture de quelque « cathédrale de pensée » ou « château d'air » déjà tout fait, mais plutôt au sens de tectonique d'*archaï* sans statut ontologique ou métaphysique pré-déterminé[172].

Ce qui est déjà « tout fait » à l'inverse, c'est le fondement supposé de cette vie comme de cette pensée, l'instituant symbolique aux multiples visages[173], en lequel résiderait le chiffre de notre expérience tout entière. Il est cette clé d'intelligibilité que l'on se donne, en chaque *Stiftung* peut-être, comme le premier principe et la source vive en laquelle chacun de nos vécus puise le sens qui est le sien, et ainsi « marche » conformément au pas de l'époque[174]. Sans doute il est vrai que Husserl, le plus souvent refuse de procèder à ce qui n'est, tout au plus, qu'une pétition de principe, laquelle confine la pensée dans le cercle d'une autojustification[175], tout en lui infligeant le règne d'une absolu autarcique et totalisant, auquel dès lors toutes nos expériences pourraient être reconduites, sinon déduites sans solution de continuité[176].

---

[172] « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande*, E. Escoubas et B. Waldenfels, Paris, L'Harmattan, 2000.

[173] Que l'on songe à l'Un néoplatonicien, au Dieu des philosophes, au Moi fichtéen ou encore à l'*Ereignis* de la dernière pensée heideggérienne ; autant d'instituant qui ensevelissent, sous le poids des déterminités symboliques dont ils ont *a priori* la charge, les dimensions phénoménologiques de notre expérience.

[174] « Néanmoins entre le registre fondateur et le registre fondé dans et par la *Stiftung*, il y a […] un *hiatus* irréductible, celui, précisément, que la *Stiftung* tient ouvert, qui rend impossible, en toute rigueur phénoménologique, la « dérivation » de l'un à l'autre – celle-ci ne peut avoir lieu que par le « saut *métaphysique* » qui se donne d'avance ce qu'il lui faut pour s'effectuer », *L'institution de l'idéalité. Des schématismes phénoménologiques*, Beauvais, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2002, p. 26.

[175] Tautologie de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, dont le bénéfice serait le « bon fonctionnement » de l'expérience, sa marche conforme ou adéquate aux prescriptions de l'institution.

[176] « Par-là, pourrait-on dire, s'institue et s'élabore, en phénoménologie, le champ (pour nous le registre architectonique, nous allons y revenir) de la rationalité philosophique. On comprend déjà que ce serait un abus de langage de le qualifier de champ 'métaphysique'. Il ne le serait que si, par exemple à l'instar de Fichte, la 'subjectivité transcendantale' était autre chose qu'un pôle téléologique de l'analyse, ou qu'un lieu tout méthodique d'unification, c'est-à-dire une 'réalité métaphysique' posée initialement comme ultime et dont les formes eidétiques seraient de quelque manière 'déductibles', non pas, il est vrai, dans le savoir de soi supposé transparent à soi dans la 'subjectivité transcendantale', mais dans la doctrine ou la théorie de ce savoir », *in* « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande*, E. Escoubas et B. Waldenfels, Paris, L'Harmattan, 2000.

C'est ainsi que la subjectivité transcendantale, cette assise sans laquelle aucune expérience ne pourrait être vécue (du moins comme une totalité concrète, toujours déjà douée d'un sens), néanmoins relève encore du *champ de l'attestable*, dont elle trace les frontières. Elle fait bien l'objet d'une expérience (sans doute « aux limites » de ce qui nous est donné d'éprouver[177]), et à ce titre relève d'un certain registre de notre vivre – à suivre Husserl, celui des *eidès* et de leur aperception[178].

De même l'intentionnalité, sinon le flux qui s'en veut le théâtre (flux temporalisant la *hylè* à mesure) ne saurait proprement tenir lieu de fondement métaphysique. Husserl en est bien conscient, qui aux §§ 6 à 11 de notre manuscrit[179], s'interroge sur la « nature » ou l'essence de la conscience intentionnelle – en tant que *conscience de*, œuvre d'une visée attentive qui se veut cependant intrinsèquement mobile. Cette aperception qui sans cesse fait peau neuve, fluant continuellement de phase en phase, est-elle l'emblème de toute corrélation, la seule manière qui nous soit donnée de vivre – de rendre effective – telle ou telle expérience ? C'est somme toute le statut phénoménologique du flux intentionnel (ou de l'intentionnalité comme aperception fluente) qui se voit ainsi questionné en profondeur. Loin de se trouver donné « tout fait », ce flux est au contraire le nom d'un *problème* à explorer.

Très tôt en effet – et contrairement à ce que nous avons pu affirmer tantôt – il apparut à Husserl que le *Strom* n'était pas en mesure de fonder, à lui

---

[177] Cf. *ibidem* : « L'absolu husserlien n'est pas un absolu métaphysique au sens d'une instance dont tout pourrait être dérivé, mais cette limite instable et proprement insituable au-delà de laquelle l'effectuation de la méthode d'*époché* et de réduction se montre comme ne pouvant plus avoir de sens repérable dans l'expérience », c'est-à-dire au-delà de laquelle nulle attestation ne serait possible.

[178] « Il en va donc ainsi de la « subjectivité » transcendantale dont on a vu qu'elle n'a que peu à voir avec la subjectivité psychologique, puisqu'elle englobe le réel et le possible. Simplement, son homogénéité apparente est liée à l'homogénéité apparente de l'eidétique transcendantale » (*ibidem*), autrement dit à *un certain registre d'expérience*. Si bien que, poursuit Richir, « se précipiter et y voir une 'entité métaphysique', comme l'ont fait Heidegger et ses successeurs (dont principalement Derrida), c'est être soi-même, d'entrée, 'métaphysicien', c'est-à-dire se trouver d'emblée dans l'impossibilité de lire la phénoménologie autrement qu'en termes métaphysiques », *ibidem*.

Mais il est vrai que pour Husserl, le registre des *eidè* – soit le champ de l'*épistémè* – jouit d'un privilège tout particulier : l'eidétique chapeautant l'intégralité de ce qui se trouve institué, à titre d'objets *doxiques*, au sein des différents registres intentionnels. Des objets dont elle ferait ainsi l'armature transcendantale, les lestant d'une « dimension » de nécessité et d'universalité, en sus des réseaux de significativités qui pour leur part, suffisent à pourvoir ces derniers de leur *sens d'être* et de leur *sens d'être ainsi*. La place dévolue aux *eidè* se veut résolument plus modeste chez Richir ; en témoignent, entre autres, les thèses ébauchées dans *Sur le sublime et le soi : Variations II* – notamment au quatrième chapitre de l'ouvrage, intitulé « Retour sur l'analyse critique de l'intentionnalité », pp. 55-88.

[179] Nous nous référons toujours ici au texte n° 11 des *Manuscrits de Bernau*.

seul, notre conscience intime de l'écoulement temporel[180], et *a fortiori* toute expérience possible. De là s'ensuit que le concept de « flux » n'est finalement qu'un *repère architectonique*, désignant aussi bien une temporalisation particulière que son site, le contexte phénoménologique qui est sien ; et invitant dès lors, à s'enquérir des *contraintes* et des *questions* relatives à « ce qui s'y passe »[181]. Il est vrai que Husserl fait jouer le procès intentionnel bien au-delà du champ de nos perceptions. Force est de constater cependant que ce procès n'est pas le dernier mot de sa phénoménologie du temps, le flux ayant part à cette conscience intime sans néanmoins en être la source exclusive. Loin de se suffire à lui-même, il ne serait effectif qu'à condition d'être soutenu par une autre structure mobile, qui le rendrait *possible*. Il y faut en effet le concours *d'un second procès temporalisant*[182], plus originaire encore.

Reste à savoir si nous n'avons pas simplement *déplacé* la difficulté d'un cran, en faisant ainsi tomber le flux intentionnel dans les filets d'une tautologie, et cette fois, comme *l'effet d'un a priori* d'un nouveau genre – d'un *principe* pour sa part « sans mesure », situé au-delà de toute expérience possible. Si Husserl enfin, malgré son discernement, n'aurait pas cédé aux mirages de la « substruction » métaphysique.

Avant d'explorer plus avant le contenu de ces paragraphes, insistons avec Richir sur l'une des innovations majeures introduites par les exposés de Bernau[183], à savoir l'*entrelacement* des rétentions et des protentions :

> Les rétentions ne le sont pas seulement de l'impression originaire, mais aussi des protentions dont ladite impression est le

[180] Tel un principe auquel rien de notre expérience du temps ne serait étranger.

[181] « En un sens, la phénoménologie est toujours philosophie dans la mesure où elle en reprend les termes, qui proviennent de l'institution de la philosophie, mais en un autre sens, elle n'est plus, à tout le moins, métaphysique, dans la mesure où ces termes eux-mêmes changent de significations en n'étant plus 'utilisés', comme titres de problèmes et questions, que dans et en vue d'une méthode de description de « ce qui se passe », en principe, dans tous les types d'expérience humaine possible […]. Ainsi pourrait-on, dire que la phénoménologie n'est rien d'autre que la philosophie transmuée en méthode, et en méthode, encore une fois, de description de « ce qui se passe » dans l'expérience (les fameuses *Sachen selbst*), sans qu'il n'y ait, du moins en principe et en cohérence avec la méthode, dans tout cela, de 'prise de position' ou de *saltus mortalis* métaphysique », *in* « Métaphysique et phénoménologie : Prolégomènes pour une anthropologie phénoménologique », *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande*, E. Escoubas et B. Waldenfels, Paris, L'Harmattan, 2000.

[182] Ou, plus justement, « proto-temporalisant ».

[183] Point capital selon lui, dans la mesure où cet entrelacs fait écho à l'enchevêtrement des mouvements progrédients/rétrogrédients inhérents au *phénomène de langage* – comme la trace architectonique de ces doubles-mouvements, désormais abolis ou transposés au registre des présents.

> remplissement, et les protentions ne le sont pas seulement de ce qui est attendu comme leur remplissement dans l'impression originaire, mais aussi de ce qui en sera retenu dans les rétentions. Bref, les rétentions le sont aussi des protentions passées et les protentions le sont aussi des rétentions futures ; l'« espace » des protentions est encore ouvert dans les rétentions et l' « espace » des rétentions est déjà ouvert dans les protentions[184].

Pour autant que nous retenons un présent antérieur, en même temps conservons-nous ses protentions, elles aussi sombrées dans le passé. Ce qui se voit retenu est une phase ayant d'abord fait l'objet de certaines attentes, qui n'est devenue présente qu'en émergeant du *continuum* protentionnel, auquel cependant elle demeure liée par les anticipations protentionnelles qu'elle charrie à son tour, et qu'elle charrie encore, sur l'autre versant du *Strom*. Symétriquement chaque protention en tant qu'anticipation d'une phase à venir sera tendue vers l'entièreté de cette phase, aussi bien les protentions qui seront les siennes que ses rétentions futures, le faisceau rétentionnel qu'elle portera, dans la lumière du présent (mais aussi celui sous lequel ce présent paraîtra, comme « présent antérieur »). En d'autres termes, et par voie de conséquence, chaque protention l'est aussi des rétentions à venir, et toute rétention l'est également des protentions antérieures[185].

---

[184] *FPTE*, p. 33.

[185] La structure d'une phase temporelle comporte ainsi un véritable enchevêtrement de protentions et de rétentions : « tout présent ne se constitue que sur le double horizon de rétentions et de protentions, ce qui conduit à leur double enchevêtrement, d'une part en ce que les rétentions de tel maintenant le sont aussi des protentions sous l'horizon desquelles il paraissait, d'autre part en ce que les protentions le sont d'avance des rétentions en lesquelles tel maintenant paraîtra comme tout juste passé. Nous sommes là tout près de l'entretissage des rétentions et des protentions dans telle ou telle phase de présence de langage sans présent assignable. Car, malgré la 'linéarisation' du temps dont Husserl reste tributaire par la prégnance, dans sa pensée, de la *Stiftung* de l'aperception perceptive, on en arrive par là à l'importante conséquence que, tant dans les rétentions de protentions que dans les protentions de rétentions, il y a toujours du 'vide', donc aussi dans les rétentions et dans les protentions, et un autre 'vide' que celui (*scil*. proprement perceptif, et qui a pu être décrit comme un « halo de vide » intuitif, conforme à l'*Abschattung*) qui, d'une part évide les rétentions (jusqu'aux rétentions 'mortes' ou en sommeil), et qui d'autre part laisse quelque chose de vide ou d'indéterminé par rapport ce qui parait déjà déterminé (prescrit) par 'l'attente' protentionnelle. Ce 'vide', c'est précisément le temps lui-même que Husserl caractérise comme infini… », p. 466, *PIA*.
Seulement, force est de constater que cet entrecroisement rétentionnel/protentionnel trouve encore, chez Husserl, son illustration la plus concrète dans le contexte de notre perception, avec cet horizon interne, cet « halo de vide » dont la trame consiste très précisément en un nœud de phases rétentionnelles et protentionnelles (les moments de sens passés motivant la détermination des phases futures, ces dernières empêchant le sens de se clore sur lui-

Cette structure temporelle, supposée en écoulement (*Strom*) en dépit de son invariabilité, constitue au moins une part de ce que Husserl nomme le « procès originaire » ; et quoique cet *Urprozess* ne soit jamais qu'un nouvel avatar du flux de conscience, en rapport avec sa *hylé* propre. C'est bien cette structure *d'entrelacs*[186] qui fait que le présent est toujours déjà et toujours encore constitué par un « maintenant » pourvu de ses protentions et de ses rétentions – intimement noué à ces dernières, au point d'être aussi le théâtre de leur recroisement réciproque[187]. Il n'est pas une seule phase du procès qui ne referme un tel lacis intentionnel. Et c'est encore ce *plexus* qui nous fait tenir l'*Impression* pour un *objet immanent*, tel le pôle unitaire d'une succession de phases dont rien ne se perd, tout s'anticipe, si bien que chacune d'elles insiste et palpite dans les tréfonds de mon présent vivant ; se trouve encore ou déjà « en fonction » (*leistend*) dans le « simple » – faussement simple – passage de la (proto)-impression.

Il est cependant une autre difficulté dont Husserl a dû faire grand cas : l'impossibilité, en ces matières[188], de faire l'économie du concept d'*infini actuel*. Par son usage, nous entendons recouper *l'ensemble* des phases de

---

même, de s'enferrer dans une histoire « déjà toute faite »). De fait, au sein du flux intentionnel, l'impression ne peut que prendre la figure d'un objet immanent.

Ce temps vide, nous le calquons pour notre part sur le modèle richirien de la diastase, qui est pour ainsi dire la structure affective, quoique déjà intrinsèquement temporelle, des phases d'éveil de la conscience : le présent vivant comme phase intentionnelle, co-visant les (et se nouant même intimement aux) phases antérieures et ultérieures, n'étant jamais qu'une transposition de cette première phase, pré-intentionnelle pour sa part – l'éveil précédant, *génétiquement* et *transcendantalement*, l'attention, et de façon plus générale, tout acte aperceptif. Assurément, il ne s'agit pas du vide intuitif qui se creuse en chaque situation perceptive. Mais s'il s'en distingue, c'est bien parce que nous nous refusons, pour notre part, à le considérer comme infini (tandis que le « halo de vide » est toujours susceptible de s'épaissir, de s'enrichir, à la mesure, précisément, de la continuité sans borne de notre perception), et c'est aussi pour cette raison que l'entrelacs du passé et du futur qui le caractérise se révèle être beaucoup plus insondable que celui faisant s'enchevêtrer les intentions rétentionnelles/protentionnelles sur fond de présent vivant (le *Jetzt* comme source vive de ces intentions, gorgée de l'adombration qui nous occupe présentement). Au vrai, il ne s'atteste réellement qu'à l'occasion d'un certain type d'affect, sur lequel nous reviendrons tantôt : soit l'affect « en vibration », qui nous entraîne au plus près du langage, et pouvant du reste enclencher son déploiement. Nous renvoyons sur ce point aux exposés de *Sur le sublime et le soi : Variations II*, Amiens, Association Promotion Phénoménologie, coll. Mémoires des Annales de Phénoménologie IX, 2011, notamment pp. 41-54.

[186] Indiquons simplement, en guise de pierre d'attente, que cet entrecroisement ou ce réseau intentionnel est censé tirer son origine – du moins à suivre le dernier Husserl, celui des manuscrits des années 30 – d'un *Strömen* tout à fait intemporel. Nous aurons à y revenir.

[187] L'entrelacs du passé et du futur s'opérant toujours, à ce registre, *sur fond de présent* (et à ce titre, lui-même noué, de façon intime, tant au futur qu'au passé) ; nous verrons qu'il n'en va pas toujours de même, tant pour les phases de langage (et leurs mouvements progrédient/rétrogrédient) que pour les affects.

[188] C'est-à-dire pour qui souhaite penser la constitution du temps immanent.

conscience, ensemble infini s'il en est – pour autant que nous embrassons chacune d'entre elles, sans plus nous restreindre à ce qui constitue la trame du *Strom* des vécus, le flux fatalement *fini* des présents de notre vie[189]. Nous n'aurions d'autre choix que de présupposer cette totalité paradoxale, tissée de potentialités et de virtualités, cette série infinie et néanmoins d'un seul tenant[190], qui opèrerait en sous-main des effectuations (*Leistungen*) présentes, pour leurs parts circulairement liées à leur *hylè* impressionnelle. Du moins est-ce ainsi qu'Husserl entend conjurer les effets délétères d'un « *regressus ad infinitum* », lequel rendrait impensable jusqu'à l'expérience d'un écoulement temporel.

Toute phase de présent (avec ses protentions et rétentions enchevêtrées) se veut *eo ipso* conscience non seulement de ce qui la remplit, mais aussi de ce qui la borde, la *hylè* qui se porte à son voisinage, et c'est bien cette conscience, éployant ses intentions depuis cette source qu'est le présent du flux, qui pourvoit cette localité d'un sens temporel[191]. Il convient néanmoins d'insister sur le fait que cette conscience, temporelle et temporalisante tout à la fois, soutenant l'écoulement de la *hylè* sur fond de présent[192], dispose également d'une teneur hylétique *sui generis*, à savoir son *Akterlebnis*[193]. Et pour autant que cette *hylè* ne saurait être vécue en

[189] Autrement dit sans nous limiter à la considération des phases actuelles et potentielles (phases passées ou à venir), ces dernières étant comme la surface immergée d'un iceberg de virtualités ; des phases qui jamais ne flueront en conscience, jamais ne seront vécues comme « présentes ». Au sujet de ce concept de virtualité, central chez Richir, cf. « Le virtuel et le transcendantal », Elisa Bellato & Istvan Fazakas, *in Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Volume 2, n° 2, 2014.

[190] Rappelons que l'infini actuel, pris en son sens moderne (c'est-à-dire logico-mathématique) et non plus aristotélicien, n'est jamais que la considération *d'un ensemble infini comme un tout*, la saisie *holistique* de tous les éléments à la fois d'un tel ensemble. La question demeure posée de savoir si cet infini pourrait s'extraire du plan qui lui est *a priori* assigné, celui des mathématiques ensemblistes.

[191] « Chaque point de la succession apparaissant 'parcourt' (*scil*. tel un corps mobile) les types de données avenir, présent, passé, et qu'en conséquence dans le *continuum* qui apparait là comme temporel se sépare 'constamment' une branche du *continuum* qui apparait sur le mode [du] passé, une branche [qui apparait] en tant qu'[un] futur et, en tant que point de passage, un point qui [apparait] en tant qu'[un] présent. *La conscience est, et est comme flux, et c'est un flux de conscience qui apparaît lui-même comme flux* », *MB*, p. 61. Nous soulignons.

[192] Le procès originaire doit en effet être conçu comme une structure *a priori* s'écoulant (*Urprozess*), de part en part intentionnelle, se rapportant en fluant sans rupture à ce qui constitue sa *hylè* propre.

[193] Cette *hylè* désignant le ressenti de l'acte, en lui-même et pour lui-même ; autrement dit l'affect qui lui est attaché (mûrissant et vieillissant, parallèlement à l'affect de la diastase — termes sur lesquels nous reviendrons dans notre *seconde partie*), sans nécessairement que cet acte soit « rempli », autrement dit, qu'il y ait ou non figuration intuitive. Ainsi, « *la noèse, la cogitatio du cogito* est certes *fühlbar*, « sensible » comme vécu d'acte, mais est foncièrement infigurable, comme Descartes déjà, y insistait », *in* « Langage, poésie,

conscience (dans l'immanence de notre vivre *intime*) sans passer au filtre d'un flux qui l'informe de sa teneur temporelle ; il lui faut servir de contenu pour une autre phase du flux, en amont ou en aval du présent où s'originent nos effectuations – tout au moins si ce type de temporalisation est originaire et universel[194]. Autrement dit, chaque effectuation présente, pour se constituer, nécessite à son tour le concours d'une autre *Leistung*, et ainsi de suite, à l'infini :

> Devons-nous admettre que les *data* de sensation originaire (les *data* hylétiques originaires) qui surgissent dans le procès originaire sont continuellement appréhendés comme présences originaires (originairement impressionnelles) et que pareillement tout évanouissement selon son degré est accompagné par une appréhension qui modifie, par quoi il est conscient comme adombration temporelle de ce degré, c'est-à-dire comme évanouissement d'une certain « ton » originaire (*Urklang*) ? Nous aurions alors non pas seulement les *data* originaires en question constituants d'événements (et qui relèvent du plein du temps) et leurs évanouissements dans le procès originaire avant toute réflexion, mais aussi, comme moments ultérieurs de la vie de conscience la plus intime, les moments noétiques qui confèrent appréhension aux *data*, leur donnent le sens de temporalité. Mais ces nouveaux moments ne devraient-ils pas à leur tour être des *data*, matière d'appréhension pour d'autres appréhensions, par lesquelles

musique », *Annales de phénoménologie*, 8/2009. On pourra également se reporter à un exposé plus récent, *in «* Le sens de la phénoménologie », *La phénoménologie comme philosophie première*, K. Novotný, A. Schnell, L. Tengelyi (éds.), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2011 : « Pour Husserl, la vie de la pensée est constituée de vécus intentionnels, chaque fois unités noético-noématiques tenues par une appréhension *(Auffassung)* et un sens d'appréhension *(Auffassungssinn*), et comportant une partie 'réelle' *(reell*), proprement vécue dans la conscience (les données réelles, à savoir la *hylè* et la visée de sens, *la noèse),* et une partie non 'réelle' mais intentionnelle (le sens visé, *le noème),* qui est 'pensé' par la 'pensée' (et… ce qui est perçu ou intuitionné dans la perception ou l'intuition), et qui ne se confond pas avec la positivité de l'objectivité mondaine (nous sommes en régime de réduction). Autrement dit, *la noèse* est ce qui donne forme à *la* hylè qui n'est pas elle-même mondaine, mais propre ou interne au vécu. Celui-ci est donc un tout hylémorphique, et la *noèse* ne se trouve dans la hylè que comme vécu d'acte (*Akterlebnis*), cet acte étant visée intentionnelle de sens intentionnel (acte de 'pensée', *cogito*), dotant l'objet visé de sa significativité noétique (c'est tel ou tel objet perçu, imaginé, désiré, etc…) ».

[194] C'est bien cette présupposition d'universalité qui entraîne la pensée sur le chemin d'une régression à l'infini. Qui admet comme Richir une pluralité de procès temporels, et surcroit la possibilité d'une temporalité résolument non-intentionnelle (celle qui caractériserait l'éveil et le passage de l'affect, ici celui du « vécu d'acte »), sans doute échappe à cette aporie.

> ils obtiennent signification temporelle ? Si cela était, nous en viendrions nécessairement une *régression à l'infini*[195].

Et comme Husserl nous sommes pris de vertige devant les abîmes auxquels ouvre cette hypothèse. Celle-ci au reste nous entraîne, de façon irrésistible, dans les parages du Descartes de la *Troisième Méditation* : un Descartes dont la pensée ou la (phase de) conscience, une fois ayant fait retour sur elle-même, s'abandonne à l'ivresse que lui inspire l'infini qui l'habite constitutivement, un infini qu'il nous est donné d'expérimenter dans les jeux de miroir de la réflexion. Tant il est vrai que toute pensée consciente d'elle-même est un « je pense que je pense », et plus loin encore, un « je pense que je pense que je pense » – et ainsi indéfiniment.

Or ce qu'il y a de remarquable, chez Descartes comme chez Husserl, c'est que cette réfraction inexhaustible de la conscience[196], tient elle-même tout entière dans l'illumination d'un acte de pensée, soit aussi bien dans l'unité d'une phase de présent[197] dont les tréfonds ne laissent rien filer du *Strom* conscientiel. C'est ainsi que le « je pense que je pense que je pense… » se trouve ramassé dans l'intuition instantanée de la pensée s'apercevant elle-même, *un infini actuel*, disions-nous, condensé dans la perfection d'une intuition toute spirituelle, est réalisé par l'acte de la conscience, qui se retrouve en elle-même, et ne se perd pas dans la série interminable des réflexions successives[198]. De même chaque présent vivant porte-t-il en son creux une infinité semblable, soit la totalité paradoxale (car sans limite) des phases *virtuelles*, potentielles et effectives, tenues pour analogues aux

---

[195] *Hua XXIII*, p. 244 (traduction de Richir, dans *PIA*, p. 477). Voir aussi *ibidem*, pp. 472-473 : « Husserl, peut-on dire, est ici 'coincé' dans une inextricable difficulté : en vertu du principe énoncé, tout vécu, y compris le vécu rétentionnel, est présent et saisissable comme tel. Mais d'autre part, s'il n'est pas un vécu d'acte (de saisie), comment peut-il l'être ? Il ne peut l'être que comme vécu conscient, accompagné donc d'une aperception transcendantale immédiate, mais surtout conscient de quelque chose. Il n'y aurait pas de phase du procès sans conscience de cette phase, sans intentionnalité qui la vise. Or, si celle-ci est conçue comme constitutive de la phase, nous entrons dans une régression à l'infini où la phase en question se dissout, car elle ne pourra jamais y avoir lieu (*cf*. Hua XXXIII, p. 223, l. 30-32). Même si le présent intentionnel de la rétention l'est d'un non présent, encore faut-il que ce présent intentionnel ne dépende pas d'un autre pour sa constitution (cas classique de la régression à l'infini chez Husserl, déjà rencontré à propos de l'imagination). Il faut donc que la modification rétentionnelle soit originaire, et il faut qu'elle ne résulte pas elle-même d'une saisie intentionnelle, mais précisément d'une *Stiftung* qui ne relève pas de l'intentionnalité, en tant qu'elle l'institue elle-même. »

[196] En un nombre illimité de *cogita*, c'est-à-dire aussi bien de phases de conscience, accompagnées de leur vécu d'acte.

[197] Laquelle est censée constituée, en effet, le lit de tous nos actes intentionnels.

[198] Nous empruntons ces réflexions sur Descartes à J. Darriulat, « Du cogito à Dieu », mise en ligne au mois d'avril 2011, consulté le 20 octobre 2010, http://www.jdarriulat.net/Auteurs/Descartes/DescartesInitiation/DescartesInitiation3.html

éléments d'un ensemble infini (tel l'ensemble des entiers naturels). Une infinité qui n'est certes pas congruente au flux de conscience. Elle nous donne à penser une fluence plus originaire encore.

C'est bien à ce prix, semble-t-il, que nous pouvons surmonter le péril du *regressus*, et dès lors, *réell*ement prendre conscience de l'écoulement temporel, depuis les hauteurs du présent de chaque fois. Pour le dire avec Richir :

> Du côté des rétentions, cela signifie que, pour que la phase précédente dans la succession en flux des phases ait lieu comme phase, il faut la suivante, *et ainsi de suite à l'infini*. Et du côté des protentions, pour que la phase suivante dans l'anticipation de la succession régressive fluente des phases ait lieu comme phase, il faut déjà la précédente, *et ainsi de suite à l'infini*. Cela résulte de la mise en forme linéaire de la succession en continu des phases, et il en ressort qu'aucune phase ne peut se constituer *si toutes les phases n'ont pas déjà été constituées* : l'arrêt sur le *Jetzt* ou le maintenant est nécessairement abstrait, et la conscience présente du présent ne peut jamais avoir lieu, sinon de façon arbitraire[199].

Mais n'est-ce pas simplement reformuler ce que nous avions asserté tantôt, à savoir qu'une plage de présent isolée, *le simple passage* d'une phase *ponctuelle*, est tout bonnement inconcevable au sein du flux ? Nous n'avons jamais affaire *qu'à une succession indéfinie*[200] *de telles phases*, elles-mêmes continûment anticipées, retenues et synthétisées selon leur sens, et ce en chaque présent (phase actuelle). Telles sont donc les deux apories qui hantent en permanence les *Manuscrits de Bernau*.

Résumons-nous : le flux hylétique serait aveugle ou inconscient, s'il ne se trouvait pas chapeauté par son pendant intentionnel ; *Strom* au sein duquel précisément, il trouve à s'écouler, non certes comme « pur passage », mais en s'avançant sous les traits d'une *succession* de *data* hylétiques, proto-impressions rapportées à l'affect global (lui-même

---

[199] *FPTE*, p. 34.

[200] Succession indéfinie plutôt qu'infinie, comme Fink lui-même en fit la démonstration dans les §§ 15-16 de *Présentification et image*. Si en effet la conscience entreprend de glisser dans « une sériation continue de souvenirs » vers le commencement de sa fluence, elle se verra obligée de reconnaître son impuissance ; le flux de vécus est sans fin (*endlos*). Et cependant, cela ne signifie pas que la chaîne des souvenirs soit « infinie », *unendlich* : celle-ci « s'interrompt », au contraire, « en se perdant dans une impénétrable obscurité. L'« absence de fin » (*Endlosigkeit*) du passé n'est jamais autre chose qu'une « obscurité précédant tout re-souvenir possible » (cité par Stéphane Finetti, « Le concept finkien de déprésentation », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série, N°16*, 2018). Il n'en demeure pas moins que cette succession indéfinie présuppose toujours *le concours de l'infini*, à titre de fondement principiel.

entendu comme un objet temporel, comme le pôle synthétique de notre aperception). La succession et la simultanéité sont toujours de mise, au sein de l'aperception temporelle, et c'est pourquoi l'*Impression* (l'affect, dans les termes de Richir que nous faisons nôtres) devra fatalement être pensée selon ces modes de l'écoulement. De fait, il n'est pas d'expérience effective, *attestable*, sans glissement de la *hylè* – quel que soit par ailleurs son degré de complexité – au sein du flux de conscience, lequel incessamment temporalise cette *hylè*, en et par un *enchaînement de présents vivants.*

Au vrai, le flux intentionnel tend à se poursuivre indéfiniment, serait-ce à vide : privé d'apports hylétiques (ou du moins d'une « excitation » qui se révèlerait suffisamment intense pour avoir statut de « *datum* »[201]), et ne soutenant plus dès lors aucune aperception, ni aucun acte de conscience momentanée[202], *il n'en demeure pas moins un flux*, « obscur » ou « en sommeil[203] ». Et ainsi la *hylè* se verra-t-elle toujours englobée, toujours enchaînée, depuis un instant central, à sa double intentionnalité temporalisatrice[204], et de cet enchaînement procèdent les deux difficultés

[201] Il nous faudra faire un sort au « sensualisme » husserlien, dans la *seconde partie* de cette étude.

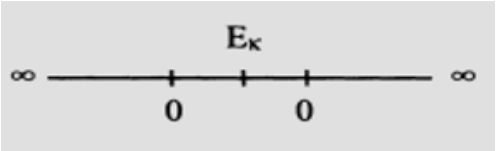
[202] Quoique nous nous soyons efforcés de montrer que ces deux types d'actes, *a minima tendent à s'équivaloir*, chez Husserl ; chaque fois avons-nous affaire à la *conscience d'*un certain objet, d'une Mêmeté qui dure, tandis que s'écoulent les phases de notre appréhension (elles-mêmes plus ou moins remplies de ses « parties », qui sont la *petite monnaie* de notre aperception en continue).

[203] « Husserl va s'efforcer de penser le procès originaire comme simple procès du surgissement originaire et de l'évanouissement sans aucune appréhension ou représentation. Il faut cependant penser qu'alors, au moins potentiellement, une aperception d'arrière-fond (*Hintergrund-Apperzeption*) a lieu qui appréhende les procès d'arrière-fond de façon temporelle objective (*zeitgegenständlich*) », *PIA*, p. 476. S'il n'y a certes, pour le Moi désormais « ensommeillé », aucune figuration, aucun « événement » (*Ereignis*) qui puissent être appréhendés (tout au plus, ce que Leibniz a pu appeler ses « petites perceptions », par trop fugaces et ténues pour *éveiller* une quelconque activité intentionnelle), demeurent néanmoins opérants ces « procès » que sont les synthèses temporelles ; ces entrelacements d'intentions immanentes, depuis des présents désormais vides ou morts, tissant néanmoins la trame d'un flux intentionnel – lequel n'en continue pas moins de fluer malgré tout, comme en arrière-fond ; et quoiqu'il échoue, désormais, à faire le lit d'authentiques vécus intentionnels. Nous y reviendrons plus longuement dans notre *seconde partie*.

[204] « On ne saurait mieux exposer l'aporie fondamentale de la doctrine. Elle tient, selon nous, dans l'accompagnement constant de la *hylè* toujours présente (comme *datum* originaire ou comme évanouissement) par une appréhension. Comme s'il fallait toujours de l'appréhension, et même de l'appréhension qui se modifie continuellement elle-même (*scil*. et il en va certes ainsi dans la perception), pour qu'il y ait conscience de, et ici, conscience intime du temps. ». Au sujet de cette appréhension par ailleurs : « Mais il y aurait aussi, dans le procès originaire, les appréhensions du *datum* originaire comme pur présent de l'*Ereignis* et les appréhensions dont les représentants sont les évanouissements par lesquels les passés se figurent (*darstellen*) ; et il y aurait enfin la conscience

susmentionnées : soit l'impossibilité de concevoir un mode d'écoulement temporel autre que celui d'une succession en phases (elle-même attachée à la constitution d'unités temporelles persistantes), en excès sur tout passage individuel[205], d'une part ; et d'autre part, cette régression à l'infini, *a priori* indépassable, sauf à recourir à quelque levier métaphysique, comme nous allons pouvoir le constater tantôt.

C'est aux §§ 9-10 que Husserl s'emploie à conjurer le spectre du *regressus*. Si nous tenons E_k pour un événement hylétique ponctuel, ayant lieu *maintenant*, et que nous rattachons comme il se doit ce maintenant à des rétentions et protentions portant jusqu'à l'infini, nous pouvons comme lui recourir à la représentation suivante :



Et Richir de commenter[206] :

> Le maintenant est constitué, du point du vue hylétique, par le maximum d'intensité de l'*Empfindung*, étant entendu qu'elle y vient depuis l'avenir en augmentant d'intensité et qu'elle en part vers le passé en diminuant d'intensité. Mais il faut y distinguer le surgissement intuitif en augmentation dans les protentions, depuis un *zéro intuitif*, et l'évanouissement intuitif en diminution dans les rétentions, jusqu'à un *zéro intuitif*[207]. Au-delà de ces deux zéros intuitifs, les protentions et les rétentions sont, selon Husserl, intuitivement vides, mais discernent encore des articulations distinctes[208] de ce qui doit advenir et de ce qui est en train de s'enfouir. Enfin, les deux *infinis* du passé et de l'avenir sont *les deux horizons de disparition totale*[209].

intentionnelle d'unité qui traverse le procès originaire, et où ces deux appréhensions fusionnent », *ibidem*.

[205] Et donc sur la phase individuelle qui incarne un tel passage.

[206] *FPTE*, p. 35. Nous soulignons.

[207] Et ainsi s'indifférenciant à mesure : « Dans les deux directions, la continuité ne finit pas avec un ultime, mais elle s'écoule dans un horizon obscur », *MB*, p. 166.

[208] Ce que nous avons appelé des « déterminations signitives », ou encore des « moments » de sens.

[209] Et Richir d'ajouter : « même si celui du passé abrite ce qui peut revenir ou être réactivé du passé dans le ressouvenir (*Wiedererinnerung*) dont il n'y a pas d'équivalent strict pour l'avenir », *ibidem*.

C'est déjà reconnaître qu'à tout instant-maintenant de l'écoulement, nos rétentions et protentions demeurent ouvertes à ce qui les excède ; ces horizons infinis vers lesquelles en effet elles se portent, quoique de manière *toujours asymptotique* ; pour autant que ceux-ci se tiennent *au-delà* de ce que tout peut recouvrir le passé et l'avenir d'un même flux immanent[210], les deux branches d'une conscience finie par essence[211]. Aussi devons-nous généraliser *à l'infini* l'intentionnalité transversale[212], afin que la conscience du présent nous apparaisse pour ce qu'elle est : une corde tendue sur l'abîme, pont suspendu entre deux infinis qui en un certain sens, sont *toujours déjà là*, comme la *structure* qui ouvre, primitivement, la *hylè* fluente à sa capture dans l'intentionnalité temporalisante. C'est en elle que s'inscrivent les *continua* rétentionnel et protentionnel, supposés circonscrire, pour leur part, tout le champ de notre vécu, de notre *vie en conscience* – laquelle, nous l'avons dit, semble vouée à se prolonger sans répit. Mais ce n'est là, tout au plus, qu'un effet de perspective, du fait que le flux d'écoulement des présents *s'origine*, pour ainsi dire, *dans cette structure abyssale*, réellement immuable pour sa part. Des abîmes qui n'en demeurent pas moins secrètement « en fonction », dans le déroulé de mes phases monadiques. Et Husserl de les représenter, toujours dans ses *Manuscrits*, sous la forme d'une ligne verticale (U_x) elle-même en *Strömen.*

Dès lors, chaque phase de présent, non content de porter à bout de bras *ses* rétentions et protentions – soit autant de « moments » de notre vie passée ou à venir – charrie aussi, d'une certaine façon[213], un nombre illimité de phases d'absence. Phases virtuelles plutôt que potentielles, dans la mesure où ce qui les définit spécifiquement est leur inaptitude à s'actualiser au sein de mon flux de conscience. Vécus non-vécus, ou vécus à l'impossible, voués à demeurer pour toujours *immémoriaux* et *immatures* ; mais qui

[210] « La conscience 'finie' est elle aussi omnisciente, son intentionnalité embrasse son passé et son avenir entiers, mais de façon partiellement claire seulement, et pour le reste, dans une obscurité qui est potentialité pour des clartés et des ressouvenirs », *MB*, p. 61. Au sein de chaque présent, ce sont bien tous les degrés de conscience qui se voient formellement représentés − du zéro de la proximité jusqu'à l'infini et du zéro de la distance jusqu'à l'infini. Le processus originaire se révèle être ainsi intention de part en part, et il ne demeure aucun élément de notre vie qui ne soit intentionnellement enveloppé, à ce niveau ultime de la constitution. Seulement ce néant d'intuition cache en vérité un *double-fond* : ce que Richir nomme un double horizon de « disparition totale », rigoureusement inaccessible à mes intentions, et qui cependant demeure *en fonction*, d'une façon qu'il convient encore d'élucider.

[211] Et *finie*, en dépit de l'inconcevabilité pour elle, de son commencement *et* de son achèvement, autrement dit des points terminaux de ce flux lui-même.

[212] Laquelle se trouve être, en quelque sorte, la conscience de la simultanéité (ou plutôt, de *l'entrelacement*) à travers la succession.

[213] On aurait beau jeu de parler ici d'une relation de *transpassibilité*, nouant la phase de présent à ce qui ne relève pas de son régime de temporalité.

néanmoins sous-tendraient, depuis leur *Strömen*, la succession ordonnée, continue et uniforme de mes présents[214]. De là, mon sentiment d'immortalité – comme si ma conscience était vouée à déployer continûment de nouvelles protentions –, de là aussi, la densité du présent vivant, dont la transversalité pourrait bien être un héritage du *Strömen*[215]. Il n'en demeure pas moins qu'un *hiatus*[216] sépare le *flux* de son pendant *proto-temporel*, et ainsi ma conscience monadique de cet infini fluent[217], dont précisément elle *se dégage*, se défait en vue de naître et d'émerger à soi, mais pour ne réaliser au fond qu'une infime parcelle de ses virtualités. Sans doute, une durée infinie serait-elle nécessaire, afin que tous les phases d'absence du *Strömen* « passent » en *Jetzte*. Or les *continua* rétentionnel et protentionnel de chaque présent, indéfinis plutôt que proprement infinis[218], demeurent rattachés à une *certaine* monade, ainsi qu'à son flux particulier. Ils ne sont pas de même essence que la double structure mobile où ils s'enchâssent. Bien plutôt, du *Strömen* au flux intentionnel, s'opère quelque chose comme un saut du *virtuel* à *l'actuel* :

> Le temps, qui est tout potentiel en tout U_x, s'actualise à mesure *en se temporalisant en phases successives* ; la simultanéité infinie se temporalise ainsi en successivité infinie, comme si la potentialité du

[214] C'est pourquoi Ux paraît plutôt relever d'une proto-temporalité : « le fluer originaire est une activité de constitution originaire permanente ; en lui se constitue le « flux de la conscience » dans sa temporalité originaire. Ce qu'il faut en fait comprendre ainsi : il s'agit d'un « pré »-temps qui n'est pas encore une forme d'objets pour le moi qui vit dans ce flux de conscience, dont ce moi ne fait pas – et ne peut pas faire – l'expérience en tant que flux temporel. […] En tant que « pré »-être, il est indicible et on ne peut pas en faire l'expérience. », *Ms C*13/24a, in *Späte Texte über Zeitkonstitution* (*Textes tardifs sur la constitution du temps*), traduction d'Anne Montavont (in *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, coll. Epiméthée, 1999). Seul s'atteste, pour Husserl, ce qui s'écoule en flux de phases successives – bien que différents rythmes soient possibles pour ce flux.

[215] À la façon dont il nous est arrivé de parler de « trace architectonique », cf. *supra*.

[216] Les horizons *infinis* ne sont pas de même essence que les horizons rétentionnels et protentionnels. Ainsi retrouvons-nous le *hiatus* architectonique que Fink, avant Richir, appelait de ses vœux.

[217] Et plus rigoureusement du *Moi pur* qui lui est rattaché.

[218] C'est-à-dire au sens où nous parlons d'« infini *actuel* », et ce en nous référant rigoureusement à l'esprit et au langage des mathématiques ensemblistes. Du point de vue phénoménologique en revanche, il convient plutôt de souligner que cette *totalité infinie* qu'enveloppe le *Strömen*, relève d'une dimension *virtuelle*, au sens où elle n'est effective, n'exerce des effets qu'à distance, par *transpossibilité* (et de manière analogue, cette fois, aux *particules virtuelles* de la physique quantique).

> « tout » du temps s'appliquait à elle-même, en inscrivant l'actualité du maintenant comme la partie émergée de cette auto-application[219].

Situation que Husserl s'emploiera aussi à décrire, de manière moins formelle, dans certains textes plus tardifs[220] :

> Le premier énoncé est : fluer (*Strömen)* qui [se] tient, mise en flux (*Verströmen*) qui [se] tient, affluer (*Heranströmen)* qui [se] tient. Le flux se constitue dans le fluer qui [se] tient ; [se] tenir veut dire être constamment en tant que « procès » – procès de la proto-temporalisation, procès des modalités temporelles, du changement qui a, en permanence différenciés, le présent qui se change en passé (et le passé qui, pour sa part, se change en passé antérieur, et ainsi de suite), et d'un autre côté, le futur, qui en se changeant devient présent et ainsi de suite[221].

Nous reconnaissons là en effet, ce que Husserl désigne par « *das urtümlich stehende Strömen* », le fluer qui se tient primitivement, dans le recel d'une dimension transcendantale absolue[222]. Fluer *en stance*, et qui n'est pourtant pas encore *nunc stans*, en tant qu'il demeure réfractaire à toute forme de détermination temporelle[223]. Et cependant ce noyau intemporel, par son

---

[219] *FPTE*, p. 37. Et entendons : « une successivité » qui paraît ne *jamais* devoir *connaître de fin*.

[220] Par exemple in *Hua XXXIV*, texte n°25, pp. 384-387, qui date du 1er juillet 1932. Texte que Richir a du reste traduit de sa propre main, dans *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007.

[221] *Ibidem*. La première transcendance que constitue le moi n'est autre en effet que le temps immanent, c'est-à-dire le flux des vécus, avec sa pulsation de présent en présent, ainsi que ses « teneurs » déjà passées et encore à venir (les phases des deux *continua* dont il est l'ajointement), chaque fois recelées dans les tréfonds d'un tel présent. Reste à expliciter les modalités de cette constitution – et sans doute Husserl demeure-t-il trop équivoque, sur cette question.

[222] « La phénoménologie doit être déjà très avancée pour pénétrer le vrai sens de l'être immanent, le 'flux de conscience' comme 'phénomène originaire', et pouvoir mener à compréhension son genre l'être en tant que pré-temporalisation (*Vor-Zeitigung*). La vie transcendantale absolue qui est présupposée, ou co-posée, implicite, avec la position apodictique de l'*ego cogito*, est la pré-temporalisation incessante en laquelle, par conséquent, le temps originaire, le pré-temps se trouve incessamment (aussi longtemps qu'il se dit *ego cogito*) en constitution vivante », *Ibidem*, p. 176.
Cf. également, sur cette même page, la note n° 226 : « Double sens, de trois sortes, de fluer : 1) le flux éprouvant, celui pré-temporalisant ; 2) le flux des « vécus » immanents en tant qu'unités hylétiques et qu'actes constitués à travers des actes ; 3) le temps mondain en lequel tout réel « flue » — le flux du temps. Le devenir, etc. » [Cette annotation en marge est légèrement barrée au crayon mine jusqu'à « celui pré-temporalisant » et, à côté, se trouve la remarque : « (pas clair) ».]

[223] « Le questionnement en retour partant de *l'époché* mène au fluer qui [se] tient

fluer, *constitue* activement la temporalisation en présents vivants successifs :

> À présent, le temporellement formel est : fluer primitif en sa structure rigide rétentionnalité / protentionnalité, simultanéité rigide comme forme, mais forme de simultanéité « qui flue ». Au-dedans, la temporalisation l'élargissant du fluer comme flux, comme succession constante, c'est-à-dire que ce flux est ce qui, de son côté, constitue un temps immanent avec des « vécus » temporels en immanence comme unités qui sont temporellement[224].

Pour paraphraser Richir, c'est bien le synchronisme supposé sans faille du *Strömen* qui *assure* la continuité pareillement sans lacune des présents de notre vie (autrement dit, la fluence *de iure* infrangible de la temporalité immanente[225]) – ces présents vivants conservant quelque chose encore[226] de la simultanéité pourtant fluente de ce « *nunc stans* », proto-temporel pour sa part[227].

---

primitivement – en un certain sens le *nunc stans*, le « présent » qui tient, en quoi le mot « présent », renvoyant déjà une modalité temporelle, ne convient pas encore proprement », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 331.

[224] *Ibidem*, p. 333.

[225] « Le 'Présent vivant', où ce flux a sa source, c'est-à-dire, aussi bien, l'absolu '*nunc stans*', qui est la forme pérenne dans laquelle les phases ne cessent de passer, le 'présent' de se modifier en passé immédiat, et qui assure dès lors la pérennité du temps lui-même comme 'passage' », *in* Claude Romano, *L'événement et le temps*, PUF, coll. Quadrige, 2015, p. 42. De fait, le fluer (*Strömen*) est fluer du même au même (U_x, qui est *urtümlich stehend*), immuable, tandis que le flux (*Strom*) l'est d'un présent en écoulement, autrement dit appelé à se changer continûment, et ce, nous l'avons vu, d'une double façon, par la *hylé* en « *Vorklänge* » et en « *Abklänge* » et par le flux intentionnel – lequel en effet, s'auto-temporalise, entraînant à chaque instant-maintenant tout à la fois l'éloignement et le surgissement d'un nouveau présent, autour duquel se déploie l'intentionnalité double (les *continua* protentionnel et rétentionnel), où la *hylé* est prise.

[226] Telle une « trace architectonique ».

[227] « Ce présent vivant en flux (*scil*. non point le présent de la conscience immanent, phase actuelle, mais l'absolu nunc stans, le présent interprété de façon paradoxale comme un noyau intemporel) n'est pas ce qu'ailleurs nous avons déjà désigné aussi de façon phénoménologique transcendantale par flux de conscience ou flux de vécu. Ce n'est absolument pas un 'courant' comme [le suggère] l'image, donc un tout temporel spécifique (ou même surtout spatio-temporel) qui a une existence individuelle continuellement successive dans l'unité d'une extension temporelle (individuée en ses intervalles et phases différenciables par ces formes temporelles). Le présent vivant en flux est un être qui flue 'continuellement' et cependant *pas dans un être l'un hors de l'autre, pas dans un être en une extension spatio-temporelle (spatio-mondaine), 'temporelle immanente'* (donc pas dans un l'un hors de l'autre, qui s'appelle un l'un après l'autre, un l'un après l'autre au sens d'un l'un hors de l'autre d'emplacements (*scil*. de positions dans le flux) en un temps qu'il faut donc spécifiquement appeler ainsi). Et pourtant, nous devons parler du fluer et d'un

De fait, afin de toucher aux dimensions d'un tel *Strömen*, il est nécessaire de suspendre le fonctionnement des synthèses temporelles, soit encore de mettre entre parenthèses les *continua* du passé et de l'avenir – en tant que réceptacles des positions temporelles successives, de part et d'autre du présent vivant propre au flux de conscience[228]. Aussi la *Rückfrage* des ultimes manuscrits se définit-elle comme une réduction des plus « radicales »[229], puisqu'elle prétend atteindre la source fondamentale de toute constitution temporelle, la dimension originaire et fluente de la vie, qui est à la base du flux temporel et temporalisant[230] ; lequel constitue dès lors, et dans cette perspective, l'objectivation d'un fluer plus archaïque – ce que les *Analyses sur les synthèses passives* avaient déjà pu définir comme un « durer immortel », bien qu'échouant encore à identifier l'autre pôle de la corrélation transcendantale.

Or c'est en réalité au monde lui-même, comme *tout* mis entre les parenthèses de l'*épochè* et de la réduction phénoménologiques[231], que se rapporte un tel « fluer primitif » :

être continuel, mais seulement parce que, même dans le fluer habituel qui est déjà rapporté en sens une sphère de temps spécifique (ou aussi spatio-temporelle), *entre aussi quelque chose de ce fluer originairement phénoménal,* en ceci que même le [temps] le plus objectif, le temps mondain, a son être en tant que présent qui s'évanouit en flux dans le passé, et ainsi de suite, donc qui a une forme subjective constante (quoique, d'une certaine façon, une [forme] objectivée) qui est éprouvée dans la conscience de l'être fluant dans le présent vivant, [conscience] d'être un présent et cependant un présent qui est dans l'évanouissement en flux *(Verströmen)* », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Jérôme Millon, 2007, p. 180. Nous soulignons.

[228] « Ce présent du moi opérant n'est pas à comprendre comme une place temporelle : bien sûr avec la réduction radicalisée, à partir de l'*épochè* du flux de la vie, la représentation d'une succession des places temporelles (*scil*. antérieures/postérieures au présent de chaque fois) est définitivement mise entre parenthèses », *Ms C71*, (1932), *Späte Texte über Zeitkonstitution*, traduction d'Anne Montavont, *op. cit*. Au reste, c'est parce que le présent vivant est désormais purifié de sa place temporelle en tant que maintenant (central, matriciel) du flux temporel, que dès lors, le présent du moi *pur* (ou « moi opérant ») lui-même prend le nom de présent primordial, archi-modal ou *pré-temporel*.

[229] « La réduction au présent vivant est la réduction radicalisée à cette subjectivité dans laquelle tout ce qui vaut pour moi s'accomplit originairement », *Ms C31* (1930), *ibidem*.

[230] « La réduction au présent vivant est la réduction la plus radicale à cette subjectivité en laquelle s'accomplit originairement tout valoir pour moi […]. C'est la réduction à la sphère de la proto-temporalisation *(Sphäre der Urzeitigung).* Toute autre temporalité, […] en reçoit son sens d'être et sa validité », *De la réduction phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 180.

[231] La déconstruction du présent est « en même temps » déconstruction du monde : le fluer (in)temporel du moi pur (soit l'âme elle-même, telle que Husserl déjà la thématise dans son essai sur les *Synthèses passives*) et le monde ont pour ainsi dire des rythmes de constitution simultanés. C'est au creux même du *urtümlich stehende Strömen* que s'annonce déjà la *Lebenswelt*, l'auto-constitution du moi pur ne faisant qu'un avec la constitution du monde originaire. Sur ce point, voir *Ms C3/38a*.

> Le questionnement en retour depuis l'*époché* mène au fluer qui [se] tient, primitif, c'est-à-dire à la conscience de monde, unitaire et fluente, et au monde qui a durablement validité en la forme temporelle de monde ; « *universum* » étant de réalités persistantes, apparaissant en modalités temporelles de monde comme présent, passé, futur de monde» [386] dans le fluer, et ainsi de suite […] le flux des vécus immanents est en tout un flux de l'éprouver de monde, flux d'une intentionnalité rapportée au monde ; si donc j'ai fait attention à l'horizon, une perception de monde concrète du monde omnitemporel[232].

Ainsi aurions-nous également affaire, sur l'autre versant de la corrélation, à un *tout actuellement infini*, et structuré par *l'eidétique*. Une totalité néanmoins elle aussi virtuellement « en fonction », au sein de n'importe quel *Jetzt* en écoulement de la monade transcendantale – elle-même émanation d'un *moi pur*, dont la vie intemporelle[233] seule trouve à s'accorder à ce cadre eidétique universel[234].

Partant, *l'infini du temps* (et du *tout mondain* qui s'y annonce, en *époché*) *est là en n'importe quelle partie finie du temps*[235], et le fantôme de Leibniz plane sur l'ensemble de la phénoménologie du temps.

---

[232] *Ibidem*, p. 332.

[233] Rappelons en effet que pour Husserl, « la vie transcendantale et le *je* transcendantal ne peuvent pas être nés. Seul l'homme dans le monde peut être né. Mais comme je transcendantal, je fus éternellement. Je suis maintenant et à ce maintenant appartient un horizon de passé qui est déroulable à l'infini. Et, justement, cela signifie : je fus éternellement », *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, p. 363. Tel est le « moi » coextensif du *Strömen* et du champ eidétique.

[234] Cf. *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, texte n° 36 (datant du 16 juillet 1935), pp. 483-485.

[235] Situation qui, chez Husserl, reçoit une illustration relativement « parlante », si l'on peut dire, du point de vue monadologique. Rappelons en effet que, si les monades peuvent avoir un commencement et une fin dans l'extension temporelle, cela en revanche, n'a guère de sens au sein du *Strömen* originaire. Ce qui rend la monade immortelle, infinie, c'est proprement l'appartenance à ce *fluer* qui ne peut « se briser » ; elle naît comme monade humaine mais, comme monade enracinée dans le fluer, elle ne peut pas naître. Aussi la vie de la monade présente-t-elle un double aspect, pour cette raison que la finitude qui la caractérise en tant que vie temporelle intramondaine (pour nous vie perceptive) est rendue possible par l'unicité, l'intemporalité et l'infinité du *urtümlich stehende Strömen.* En tant que vie monadique individuelle, elle doit s'endormir (Husserl dit : s'endormir), mais cela ne vaut pas pour le fluer dont elle participe : « L'homme ne peut pas être immortel. L'homme meurt nécessairement. […] Mais la vie transcendantale originaire, la vie ultimement créatrice du monde, et dont le moi ne peut pas venir du néant et passer dans le néant, est « immortelle », car pour elle le mourir n'a pas de sens », *De la synthèse passive : logique transcendantale et constitutions originaires*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis

Il nous est en effet loisible de considérer Ux comme l'immutabilité d'une *simultanéité* absolue et infinie, laquelle ne saurait être que celle du Dieu leibnizien. Et quoique cette simultanéité soit en flux[236], elle semble s'accorder avec bonheur aux thèses monadologiques d'un Leibniz, chez qui le divin, l'infini, intègre toujours le point de vue du fini, de la monade singulière – soit ici du présent vivant, lacé de façon intime à ses rétentions et ses protentions.

Cette proximité avec la monadologie leibnizienne peut aussi valoir comme un argument supplémentaire en faveur de la mathématisation du flux temporel[237]. À suivre Richir en effet, nous aurions ici affaire à une *bijection* d'infini à infini ; plus précisément, à une correspondance *biunivoque* de tous les points du *Strömen* à tous les points de « maintenant », à toutes les phases actuelles – et ce, sans discontinuité. On ne saurait mieux figurer l'implication d'un infini actuel (U_x), ensembliste, en tout présent vivant[238].

Or pour qui s'en tient au régime de pensée phénoménologique, cette bijection est proprement illégitime. Force est de reconnaître en effet que le *Strömen* n'est, tout au plus, qu'un *artifice* mathématique ; et même, toujours susceptible de prendre les atours d'un *principe* spéculatif, dès lors que comme Husserl, nous l'érigeons en *Sachlichkeit* phénoménologique originaire. Autrement dit U_x, même en flux, ne saurait engendrer le temps phénoménologique, soit la temporalisation en présents.

Un tel *Strömen* nécessairement nous reconduit aux écueils métaphysiques dénoncés plus haut : la position dogmatique d'un

---

p. 338. À suivre Husserl, la vie humaine, la vie mondaine de la monade, semble n'être qu'un « événement fini » trouvant son fondement dans une forme de vie infinie que toute monade porte en soi, et qui dès lors ne s'arrête pas avec elle. Être immortel, cela veut dire que le fluer originaire nous est toujours déjà présent, et qu'il ne saurait, par conséquent, s'amorcer ou s'éteindre, en aucune façon.

[236] Et en flux censé être plus originaire que le flux d'écoulement du présent en vertu de son caractère *urtümlich*, primitif : « à présent, le temporellement formel est : fluer primitif en sa structure rigide rétentionnalité / protentionnalité, simultanéité rigide comme forme, mais forme de simultanéité 'qui flue'. Au-dedans, la temporalisation l'élargissant du fluer comme flux, comme succession constante, c'est-à-dire que ce flux est ce qui, de son côté, constitue un temps immanent avec des 'vécus' temporels en immanence comme unités qui sont temporellement », *De la réduction phénoménologique : textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007, p. 333.

[237] Pour autant que le perspectivisme leibnizien est, pour ainsi dire, *préposé* à sa modélisation mathématique, comme le démontra feu Michel Serres, dans *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques. Etoiles – Schémas – Points*, PUF, coll. Epiméthée, 1990.

[238] Un infini actuel continu dans ce présent, et lui-même en bijection, par chacun de ses points, avec le flux temporel en chacun de ses points.

constructum absolu, principiel et intemporel, inattestable par lui-même[239] ; telle une pétition de principe qui se verrait introduite pour *rendre raison* de l'incessante continuité du flux immanent[240], autant que pour surmonter le péril du *regressus* ; un infini *actuel*, sans réel statut en dehors du champ mathématique[241], et dont la promotion dès lors, loin de rendre possible la conscience temporelle, ne contribuerait qu'à étouffer, sous une chappe de plomb *symbolique*, la multiplicité des registres de notre vivre – tout particulièrement ceux du langage et de nos affects.

…ET L'AFFECT EN RETOUR.

S'il nous faut donc abandonner, en phénoménologie, l'idée d'un U_x immuable et infini originairement en flux ; il nous faut, nous y reviendrons, conserver l'idée d'un fluer originaire. Tout change, nous le verrons, si nous considérons que celui-ci ne peut l'être que des phénomènes de langage[242], à condition de remarquer qu'il ne peut plus être, dès lors, uniforme et homogène, immuable et actuellement infini, mais lui-même rythme « réglé » par les

[239] En dépit du fait que ce « moi pur » paraisse être localisé au sein d'un registre bien spécifique, celui de l'eidétique matérielle.

[240] Ou du moins le sentiment tout personnel que ce flux ne saurait connaître d'interruption définitive.

[241] Au contraire de ces deux versions proprement phénoménologiques de *l'infini* que constituent, chez Richir, la transcendance absolue d'un côté (tel un infini toujours en fuite ou en excès sur nos prises, et par conséquent non-totalisable, absolument réfractaire à sa subsomption sous un ensemble), et de l'autre l'*apeiron* d'indétermination en lequel consiste la transcendance *physico-cosmique*, en son opacité abyssale (un champ dont les phénomènes, en effet, sont *indéfiniment* et *infiniment déterminables*).

[242] « De cela résulte son tour qu'il ne peut jamais y avoir, par principe, de saturation au présent par l'*Ereignis* ou l'*Urimpression*, que ceux-ci ne sont rien d'autre qu'un 'maximum' d'intensité et de différenciation intuitives, sur fond et au travers de ce 'vide', et que, la limite, s'il n'y a pas de tel *Ereignis* ou de telle *Urimpression*, il n'y a pas de présents, donc pas de temps au sens husserlien, mais précisément l'enroulement/déroulement intemporel ou éternel » des protentions et des rétentions sans présent 'événementiel'. Tel serait en fait l'*Urprozess*, le processus originaire que Husserl échoue à trouver, mais qui, pour nous, n'est rien d'autre que la temporalisation en présence de langage sans présent assignable. D'une autre nature que la temporalisation en (et par le) présent (maintenant) retenu par Husserl, d'un autre registre architectonique que celle-ci, cette temporalisation en langage permet d'éviter définitivement la régression à l'infini qui sans cesse menace la recherche husserlienne. Le 'vide' qui, chez Husserl, habite 'par derrière', comme infini, les rétentions et les protentions, ne se rencontrant qu'au 'foyer' du présent lui-même tendu sur lui, n'est que le 'vide' laissé par la transposition architectonique de la temporalisation en présence de langage dans la temporalisation en présent (ou en maintenant) », *PIA*, p. 468.

> schématismes de langage, avec des « temps » forts et des « temps » faibles[243].

« Temps » forts et faibles qui scandent l'agencement se faisant des *phantasíai-affections*, ces concrétudes dont les affects procèdent, par transposition[244] – en conservant la « mémoire architectonique » de ce dynamisme propre aux phases de présence. Mais dès lors et du même coup devons-nous concevoir une temporalisation en présent(s) qui ne soit plus tributaire ni du *Strom* ni du *Strömen*, et qui ne repose plus dès lors, sur la bijection des points de Ux et des phases du flux temporel.

On aurait beau jeu de mettre en évidence le fait que ces représentations mathématiques et leurs points ne sont jamais que des fictions théoriques, et que la *Sachlichkeit* phénoménologique ne trouve à se loger, tout au plus, que dans les *différentielles* de ces points, soit dans les présents eux-mêmes, en leur épaisseur caractérisée. Ce serait néanmoins persister dans l'erreur – et ainsi reconduire la substruction – que d'interpréter ces présents fluents comme des sommes[245] de phases, ou de tels instants. Et certes, il ne saurait en aller autrement, dès lors que nous maintenons ferme le présupposé de la continuité absolue d'un *Strömen* qui, de façon latente, sous-tendrait chacun de ces présents. Là-contre, conjurer la bijection, c'est bien se donner les moyens de penser une « phase » de présent qui soit *résolument distincte* du présent vivant husserlien (pour nous seulement valide au registre de la perception attentive), qui ne tienne plus sa concrétude d'une suite de phases condensées dans son épaisseur (c'est-à-dire enveloppées dans ses intentions immanentes), et qui soit donc proprement irreprésentable en termes de points successifs.

Une part de ce mystère est dévoilée si l'on s'avise de ce qui n'y est pas représentable : la croissance et la décroissance de la *hylé* sensible autour des présents vivants de chaque fois, c'est-à-dire la prise en compte des *Impressionen (*ou en termes richiriens, des *affects)* qui ne sont peut-être pas aussi extérieurs à la forme constituante du temps que Husserl a bien voulu nous le faire croire[246].

De fait, Richir nous invite expressément à nous affranchir de cette approche quasi-mathématique, en décrivant les affects, soit la *hylè* propre à ces nouvelles phases de présents (et, disons-le d'emblée, elles-mêmes pré-

---

[243] *FPTE*, p. 40.

[244] Soit par éclatement, implosion et autres disséminations des phénomènes de langage eux-mêmes. Tous ces processus attestant de l'effectivité *d'une transposition architectonique*, des affections (indissolublement liées aux *phantasíai* du langage) aux affects, ou encore de la présence au présent.

[245] Des « totalités », eût dit Levinas.

[246] *Ibidem*, p. 42.

intentionnelles[247]), comme des « grandeurs *intensives* »[248], autrement dit des grandeurs dont aucune partie ne pourrait être considérée comme la plus petite possible. Ainsi leur division est-elle à jamais potentielle, n'est jamais que divisibilité *à l'infini*. Une situation que Richir ramène, dans le sillage de Fichte, à la *quantitabilité à l'infini*[249], censée caractériser tout

[247] Du moins échappant à l'immersion dans un flux, qui serait une succession de phases entrelacées.

[248] Selon l'expression consacrée par Kant dans son *Analytique des principes* (au chapitre des « Anticipations de la perception »).

[249] La *quantitabilité* correspond à ce « moment » phénoménologique où la quantité manque encore, où nous ne sommes que dans l'« imminence » de constitution de quantités déterminées. Partant, il ne saurait être question ni de *parties*, ni d'un *tout* – ce tout serait-il homogène et indivisible, *fait d'un seul tenant*. Tant il est vrai que *l'un*, l'unité, déjà correspond à une quantité spécifique (celle-là même qui tient lieu de maître-étalon pour les autres quantités). C'est pourquoi la quantitabilité désigne tout autant « la possibilité – ou plutôt, en toute rigueur de termes, de la virtualité – qu'a le schématisme de se distribuer ou de s'articuler en des moments (non temporels) forts et faibles. On ne peut pas dire se 'différencier', puisque cela ne se passe pas dans le temps ou dans l'espace. Autrement dit, c'est la 'possibilité' que les concrétudes en concrescence dans le schématisme ne soient pas uniques, et ne soient donc pas réductibles à une concrétude unique. Et c'est ce qui implique aussi la multiplicité, à l'origine, des concrétudes dans la multiplicité des phénomènes. Ou encore, c'est ce qui fait que le schématisme lui-même se démultiplie, se quantitabilise à l'infini », *ER*, p. 139. Voir également le nouvel opus de Sacha Carlson (au chapitre consacré à la source fichtéenne de la pensée de Richir) : *Genèse et phénoménalisation. La question de la phénoménologie chez le jeune Richir*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (vol. XV), 2020, p. 416. Cette situation phénoménologique, en vérité se laisse reconduire dans la plupart des registres architectoniques, pour autant que ces derniers impliquent des schématismes au titre de rythmes phénoménalisants – et dès lors nous faut-il exclure tous les registres « postérieurs » (c'est-à-dire moins archaïques sur le plan architectonique, et donc moins indéterminés) à celui de la perception, si du moins ce dernier constitue un point d'entrée dans le champ symbolique proprement dit (dans la mesure où nous assistons déjà, en lui, à un relatif évidement affectif, et qu'en lui toujours le schématisme se voit résolument déformé, au point de ne laisser guère que quelques « reliques », simple traces du « clignotement » instantané en lequel il consiste). En lui, déjà, il ne s'agit plus que d'identifier des étants déterminés, individués et unitaires. Et de fait, cette quantitabilité est ce par quoi *les* phénomènes encore pré-doxiques (la perception, « foi perceptive », constituant la *doxa* primitive), voire tout aussi bien, les parties et les « grappes » des phénomènes, dans le schématisme, ne sont pas uniques, ne sont *pas réductibles à de l'Un*, telle ou telle figure de l'Idéal transcendantal – qu'il s'agisse d'un Cosmos, du Moi, de la Substance ou du Dieu des philosophes. Comme Richir l'explique dans la *Préface* au deuxième tome des *Recherches phénoménologiques*, c'est en effet moyennant le concept de quantitabilité qu'il nous est donné de comprendre « que ce n'est pas en un sens absolu qu'on peut parler d'individu phénoménal puisque celui-ci ne constitue justement jamais un phénomène indivisible, mais toujours, au moins virtuellement, un phénomène susceptible de quantitabilité – s'il y a phénomènes indivisibles, ils ne font, précisément que paraître tels, dans l'illusion (transcendantale) qui leur est intrinsèquement liée », *op. cit.*, p. 10.

Partant, cette quantitabilité implique, en tout registre, *une pluralité originaire, virtuelle*, et

phénomène pré-intentionnel. Par quoi il nous faut comprendre que l'affect, non seulement n'est pas sujet au fractionnement, n'enveloppe pas, *de ipse*, une succession de parties déterminées (et dès lors une quantité que nous pourrions dénombrer[250]) ; mais renvoie toujours aussi à une *pluralité indéfinie* d'autres affects, à une multiplicité dont nous ne saurions faire le tour[251] – tandis qu'à le tenir pour « *un* » dans son écoulement, nous demeurerions prisonniers encore du schème de la quantité[252].

C'est bien déjà reconnaître que nous sommes au plus loin de la compréhension, *abstraite trop abstraite*, du parcours de l'affect comme mouvement rectiligne uniforme, depuis son annonce en protentions jusqu'à sa fuite en rétentions.

Abstraite, car l'affect ne saurait être converti sans perte en un corps mobile, glissant avec sa phase d'un *continuum* à l'autre ; comme tenu à bout de bras dans les intentions immanentes du présent vivant de chaque fois. Ainsi reconduit à l'*Abschattung*, l'affect subit pour ainsi dire l'enrayement de sa temporalité, se voit privé de la possibilité d'être source de lui-même – de s'*auto-différencier*, pour reprendre l'expression Levinassienne, tant sur le plan hylétique que temporel – privé, en d'autres termes, de ce qui fait essentiellement sa nature, le caractère d'improvisation et de surprise

---

surtout *indéfinie* (pour ainsi dire « in-quantifiable », qui ne saurait constituer une quantité déterminée) de phénomènes, *se démultipliant du fond d'eux-mêmes en une pluralité*, elle aussi in-quantifiable, *de concrétudes*. Aussi n'aura-t-on jamais affaire à une grappe singulière et même autarcique de *phantasíai*-affections pures – soit un rien-que-phénomène qui serait isolé de ce que Richir nomme « la pluralité phénoménologique des mondes ». Jamais non plus n'assisterons-nous (à) une phase de langage (elle-même consistant en une association passive de *phantasíai*-affections perceptives, en vibration constante avec des lambeaux de sens) qui serait détachée de la masse du langage (aussi bien du foisonnement des sens encore en amorce, que de l'interfacticité des autres regards en *phantasía*). Sans pour autant que cette masse dût nous paraître *quantifiable*, à la façon d'un ensemble constitué d'un nombre défini de parties. Et force est de constater que le *singleton* est bien déjà un tel ensemble (bien qu'il ne comprenne, par définition, qu'une seule partie).

[250] La *quantitabilité* infinie impliquant toujours et du même coup une *déterminabilité* elle aussi infinie.

[251] C'est ainsi que tout affect isolé dans une phase de présent, dans la singularité de son parcours, demeure intimement noué, pour ainsi dire transpassible à (en situation de recroisement instantané – *exaiphnès* – avec) *une pluralité d'autres affects*, pour leur part non-présents, c'est-à-dire trop peu « intenses » pour concrétiser cette *phase d'éveil* en laquelle devrait consister le présent pré-intentionnel, et qui *néanmoins vibrent*, et font entendre leurs vibrations par transpassibilité, depuis ce que Richir nomme le double fond du temps des présents, soit le registre intermédiaire entre celui de la présence (en langage) et celui des présents (dont la *hylè* est affective, non signalétique encore). Ce bruissement de la multiplicité dans la singularité, c'est là un trait que l'affect *hérite* du registre le plus originaire – étant lui-même le résidu provisoire d'une transposition des concrétudes les plus archaïques, ces *phantasíai*-affections que nous savons être en superpositions constantes, infiniment divisibles et résolument plurielles dès lors.

[252] L'unité recoupant déjà, pour sa part, une *certaine* quantité.

constitutif du *Zeitobjekt*. Le voici en effet placé sous l'égide d'une temporalité autre, à l'aune de laquelle tout s'amortit et se conserve, du moins en matière de sens ; l'affect n'étant plus que la contrepartie hylétique d'un point mobile (telle ou telle phase du flux), lui-même référé à une identité objective ; ou bien cette identité elle-même, ainsi déclinée (monnayée, par notre appréhension intentionnelle) en une multiplicité de proto-affects, ce qui à tout prendre, ne saurait correspondre qu'à une situation « de laboratoire ».

Mais « trop abstraite » aussi parce qu'on ne peut phénoménologiquement faire l'économie d'une *pluralité in-quantifiable*, de prime abord chaotique, d'affects en superpositions, si ce n'est en fusions mutuelles – chatoyant tous ensemble[253] dans le fond (ou plutôt le double

[253] À l'exemple et en écho des *phantasíai*-affections des registres phénoménologiques primordiaux : « Le paradoxe est évidemment que, dans l'*épochè* hyperbolique, nous puissions, non pas apercevoir au sens propre, mais entre-apercevoir, dans le clignotement, *tous les chatoiements ensemble*, dans un instantané qui ne fait pas temps dans la mesure où il est celui des revirements des apparences (*scil*. ce qu'il appellera plus tard des *phantasíai*-affections pures), de leurs surgissements, leurs évanouissements, revirements qui ne cessent de s'effacer les uns les autres sans rien laisser prévoir de ceux qui vont venir – dans ce que nous avons nommé une incessante « remise à zéro » des apparences qui, tel ou tel instant, ont pu surgir sans avoir eu le temps d'être aperçues comme telles. […] [P]ar-là, ces désordres apparents, dès lors rapportés à eux-mêmes dans l'instantané sans mémoire et sans anticipation, ne se rapportent pas à eux-mêmes comme au même phénomène (en tant que rien que phénomène) qui se phénoménaliserait en eux, et qui serait de la sorte identifiable comme quelque chose (le *coucher de soleil* sur la mer), mais en réalité *à une pluralité originaire de phénomènes comme rien que phénomènes*, cette pluralité, indéfinie et inidentifiable, ne pouvant être que *schématique*, puisque rien d'autre que le schématisme ne peut la démultiplier originairement dans sa surabondance proliférante et infiniment évanescente. Par-là se donnent, par surcroît, les deux 'concepts' (réfléchis) proprement phénoménologiques coextensifs des schématismes phénoménologiques : la *déterminabilité* en ce que les phénomènes schématisés, comme rien que phénomènes, sont indéfiniment et infiniment déterminables, ce qui rend possible *l'infinité de leurs chatoiements dans l'instantané qui les fait incessamment* revirer hors de toute donation possible et pensable, et la *quantitabilité* en ce qu'il n'y a pas, originairement, un phénomène (ce qu'on pourrait croire, dans le meilleur des cas, en lui assimilant l'Être au sens de Heidegger), mais 'une' ou plutôt *des pluralités de phénomènes comme rien que phénomènes*, pluralités innombrables, inchoatives, indéfinies, inconsistantes (au sens cantorien), c'est-à-dire indémontrables par le moyen des mathématiques car indéfiniment, comme les phénomènes en tant que rien que phénomènes, transpassibles et transpossibles – leur dénombrabilité impliquerait leur transposition architectonique au registre du possible mathématique, c'est-à-dire d'une définition au moins opératoire », *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 2000, p. 490. Nous soulignons.

Il va sans dire que ces chatoiements, ces fusions mutuelles de phénomène originaire à phénomène originaire, s'opèrent de façon inconsciente, au sein d'horizons d'absence aussi peu temporels (mais d'une toute autre façon il est vrai) que l'est le *Strömen* husserlien – en deçà même de ce que nous serons amenés à décrire comme la *présence* d'une phase de langage. Les affects pris dans leur pluralité (c'est-à-dire en tant qu'ils ne remplissent pas

fond, niveau subconscient) du présent ainsi affecté. Présent dont la concrétude se veut donc *virtuellement* sujette à des associations affectives, non contente d'être *intrinsèquement* fluente.

Richir se propose alors d'établir une distinction[254] entre le « devenir » et le temps (quelle que soit la temporalité considérée) : un devenir qui ne relèverait ni de l'être, ni du néant, mais correspondrait au clignotement phénoménologique entre l'être et le néant – clignotement qu'Husserl aurait laissé s'enfouir sous la substruction mathématique[255]. L'affect *prend du*

encore l'une ou l'autre des phases de présent, l'ipséisation d'un affect se voulant coexstensive de son étalement dans l'une de ces phases), à leur registre qui est celui du « double fond » et de son bruissement reconnaissable entre mille, pour ainsi dire *portent la marque* – la trace architectonique – de la quantitabilité infinie des *phantasíai*-affections (pures et perceptives). Un registre d'expérience qui se donne à vivre de manière subconsciente (comme plongés dans le « sommeil » d'une puissance affective, mais à laquelle l'éveil demeure transpassible, comme à son registre immédiatement inférieur), là où les *phantasíai* originaires demeuraient enfouies à un niveau radicalement aveugle (celui de l'inconscient phénoménologique, ou du hors langage), tout bonnement inaccessible, « invivable », somme toute inattestable – sinon par des moyens indirects. Toujours est-il que cette quantitabilité infinie (celle des *phantasíai*-affections, pures ou perceptives, comme celle, résiduelle, des affects et de leurs éventuelles significativités imaginatives) s'exprime sous la forme de *synthèses passives*, sur lesquelles nous reviendrons, dans la *seconde partie* de cette étude.

[254] Suivant en cela une indication de la grande *Logique* de Hegel, et selon laquelle « le rapport défini entre deux grandeurs évanouissantes ne l'est ni avant ni après que ces grandeurs aient disparu, mais avec elles dans leur évanouissement même », *FPTE*, p. 43. Rappelons que l'être, le néant et le devenir correspondent à la première triade de la grande *Logique*.

[255] Quoique le « fluer » husserlien *semble déjà dire quelque chose de ce clignotement*. En effet « le propre de ce « Présent vivant », c'est qu'il tente de concilier dialectiquement les déterminations opposées d'un flux et d'un présent qui ne s'écoule pas, et qui est aussi bien un maintenant perpétuel : contradiction dans les termes d'un « fluer originaire persistant *(das urtümliche stehende Strömen)* ». Ou bien, adopter la « solution » ironique de Platon, c'est-à-dire tenter de sortir de l'aporie soulevée par la dualité du maintenant en recourant à l'*exaiphnès*, le soudain, et en posant celui-ci en dehors du devenir : ne plus penser le temps lui-même comme un changement qui se déroule, comme un flux ou un « passage ». Le propre des deux concepts de maintenant que nous avons mis en contraste, en effet, est de ne pouvoir se formuler sans emprunter leurs déterminations à l'intratemporalité : passer, demeurer, changer, vieillir, rajeunir, sont des modifications qui surviennent à un étant qui occupe une certaine frange de durée et déploie son existence successivement. Ainsi, que l'on appréhende la temporalité comme un flux héraclitéen, une multiplicité de relations sans terme fixe, où le maintenant devient à chaque instant à la fois plus vieux et plus jeune que lui-même, ou bien qu'on l'appréhende comme une série de positions immuables d'un maintenant identique qui est seulement plus vieux et plus jeune que soi, mais ne le devient pas, et où le devenir se trouve comme « en suspens » ; dans un cas comme dans l'autre, les maintenant se présentent, à chaque fois, sous un double horizon d'antériorité et de postériorité: ils font suite à un maintenant qui n'est pas encore et se changent en un maintenant qui n'est plus : le maintenant, affirme Platon, est toujours le « milieu » entre un « fut » et un « sera », entre un « avant » et un « ensuite », car l'Un qui est dans le temps ne

temps, éclot, mûrit, se décompose et finit par s'éteindre – mais non sans du même coup *devenir*, et pour ainsi dire « de surcroît », ce devenir étant rigoureusement distinct du parcours temporel qui lui est assigné. Force est de reconnaître en effet, que l'affect *clignote*, et d'abord qu'il oscille avec un acte intentionnel (imaginaire avant d'être perceptif), nécessaire à son *éveil* comme à la *teneur concrète* d'une phase de présent[256] ; et qu'il clignote, ensuite, avec une multiplicité d'autres affects, non présents pour leurs parts, avec lesquels cependant il peut lui arriver d'entrer en résonance – au sens quasi-musical de ce terme – jusqu'à parfois enclencher des synthèses passives (recouvrement, empiètement, effets de contraste), des associations affectives elles-mêmes propices au surgissement de souvenirs involontaires, voire d'une amorce de sens qu'il nous revient cependant encore de déployer. Ces effets de résonance, sinon d'eurythmie (lorsque la résonance se concrétise, et de façon heureuse, non erratique) correspondent très précisément à ce que Richir nomme *les fluctuations de l'affect*.

---

progresse qu'en « lâchant » le maintenant, pour « attraper » l'ensuite. Il en va tout autrement du soudain, qui se sous-trait à tout horizon d'antériorité et de postériorité, n'est pas « dans » le temps… », Claude Romano, *L'événement et le temps*, PUF, coll. Quadrige, 2015, p. 43.

En vérité, ce clignotement est partout, « prenant divers visages », disait Richir. Quel que soit le registre ou l'expérience considérée, toujours nous pouvons déceler cette espèce de revirement instantané, « impossible à stabiliser dans un présent, entre deux pôles intimement solidaires dont aucun, dans l'*époché*, n'arrive non plus à se stabiliser dans un présent, puisque l'apparaître de l'un, d'une part, fait disparaître l'autre, et puisque d'autre part cet apparaître revire aussitôt en disparaître qui fait à son tour apparaître l'autre, et ce, en principe mais pas en fait (pour nous), indéfiniment », *in* « L'aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », *Revista de filosofía*, nº 26, Madrid, 2001. Ce clignotement, qui n'est jamais que le schématisme le plus originaire (aussi appelé « schème de la phénoménalisation », dans les premiers textes de Richir) fait vivre ce qu'il transit – *ce qu'il éclaire* pourrait-on dire, mais d'une lumière oscillante, jamais limpide ou pérenne – soit donc l'intégralité de nos expériences, où il se diffracte. Toute l'architectonique du vivre humain en est tributaire. C'est toujours une même mobilité transcendantale, un même clignotement ; mais plus ou moins ostensible et patent, suivant le registre concerné. Non certes, que le clignotement puisse être identifié sans reste à un principe de structuration univoque. Toujours, il lui faut composer avec d'autres schématismes, que l'on peut sommairement définir comme les divers procès de temporalisations/spatialisations des concrétudes enveloppées au creux des phénomènes. Il n'en demeure pas moins qu'« il n'y aurait pas de phénomène s'il n'y avait pas ce revirement, ce clignotement. D'ailleurs, la phénoménalisation c'est ça : c'est l'entrée en clignotement », *in « Autour de l'architectonique et de la méthode phénoménologique. Conversation avec Pablo Posada Varela »*, texte édité par Sacha Carlson, en attente de publication.

[256] Et quoique cette oscillation fasse courir le risque de son évaporation dans le noème (en tant moment « affectif » du sens visé).

Parallèlement, ces affects non-présents[257] clignotent eux aussi, quoique cette fois entre le sommeil et l'éveil (dans une phase de présent). Toujours en imminence, toujours sujets à des oscillations, à des variations d'intensité, cependant trop faibles encore pour leur permettre de franchir la barre du présent. Ce qui n'empêche pas ces derniers de nouer des liens tacites (aveugles, subconscients) les uns aux autres, des associations affectives[258] qui toutes ensemble forment la trame d'une continuité il est vrai hétérogène à celle du flux – toute formelle pour sa part, et n'accueillant *ni* les augmentations, *ni* les diminutions, *ni* même encore les fluctuations d'intensités propres à ces grandeurs, infiniment divisibles, que sont les affects.

La prise en compte du clignotement phénoménologique est cela seul qui nous permet de penser les fluctuations plus ou moins erratiques de l'intensité des affects, dont seulement une infime partie se voit temporalisée en présent. Si bien que, dans leur pluralité originaire et les fluctuations multiples de leurs intensités, les affects constituent, par leurs recouvrements et leurs fusions mutuelles, une sorte de « bruit de fond » de la conscience qui lui donne l'impression de la continuité de son vivre[259].

Il ressort de ces considérations, tout d'abord que la phénoménologie de la temporalité, et même de la temporalisation en présents, est non « mathématisable », irréductible à une représentation (substruction) mathématique ; ensuite que bien des analyses husserliennes doivent être reprises autrement, en mettant en suspens le point de départ trop exclusif dans le présent vivant. Et somme toute, l'ensemble des pétitions de principe exposées plus haut.

---

[257] C'est-à-dire enfouis dans le double-fond du présent.

[258] En écho lointain des coalescences, toujours instantanées, des *phantasía*-affections entre elles.

[259] Un peu comme les « petites perceptions » de Leibniz : nous entendons la rumeur de la mer, qui se trouve constituée par une multiplicité indéfinissable de petites perceptions, la co-appréhension des bruits de chaque vague et vaguelette. On rappellera que Husserl lui-même renvoie fréquemment à ce pan de la doctrine leibnizienne, à l'occasion de ses descriptions de la conscience en éveil, encore « signalétique ». Or précisément : nous entendons ces « petites perceptions », non point comme des signaux réceptionnés par notre appareil sensoriel, mais comme autant *d'affects, ressentis* ou *éprouvés* « du dedans » – ces affects dussent-ils paraître exogènes, sembler causés par des signaux en nombre. De façon générale, le signal psychophysique, l'*aisthesis* dans son ensemble, est extra-phénoménologique, et ne trouve à s'intégrer dans un « vivre » authentiquement humain – seul *vivre* susceptible, posons-nous avec Richir, de faire l'objet d'une analyse phénoménologique – *que pour autant que l'affectivité la transit de part en part*. Une affectivité, il est vrai toujours déjà modulée par des schématismes en tous genres, lesquels constituent l'autre source de notre vécu (et donc l'autre pôle de l'analyse phénoménologique) ; la phénoménalisation, dont la contrepartie concrète (soit donc les concrétudes) est affective, avant d'être proprement hylétique (au sens de « signalétique »).

L'enjeu dès lors, serait d'accomplir la *déformalisation* de la notion de temps que Levinas appelle de ses vœux[260] ; par quoi il faut d'abord entendre la destitution de l'unité formelle du « Je pense »[261], et dès lors, la poursuite de la réduction bien *en deçà* de ce que Husserl découvre comme fluence continue[262], ce flux de phases successives et cependant chaque fois entrelacées, dans l'ombre d'un présent vivant. Cette « déformalisation de la forme » correspond très précisément à une déstructuration de l'unité d'un *flux perceptif*, toujours lui-même rapporté à un sujet-entité s'imaginant saisir le temps, comptant s'approprier le monde. Mais un monde alors *réduit aux dimensions de ses aperceptions*. Cette forme n'est bonne en effet, qu'à enrégimenter nos différents vécus intentionnels ; ces vécus où, depuis le présent de chaque fois, se laisse capturer, instituer et finalement sédimenter, la significativité inhérente à un objet temporel[263] ; objet *dont nous avons conscience*, et qui dure à la mesure de notre intention.

En deçà donc, de ce qui se laisse exclusivement décrire sur le mode de la « conscience de »[264], nous décelons, avec Levinas et Richir, un registre d'expérience pré-intentionnelle[265], où la conscience se rend *réceptive* à ce

---

[260] *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre,* Poche, 1993, p. 263.

[261] « Nous avons cherché le temps comme déformalisation de la forme, la plus formelle qui soit, de l'unité du *je pense*. », *Ibidem*, p. 196.

[262] Telle est en effet la forme du moi réduit : « si nous continuons à demeurer en réduction phénoménologique, alors se tient là en elle une unité infinie (de la conscience, ou bien, ainsi qu'on le dit en image d'une façon qui convient, un courant unitaire sans fin de la conscience », *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, PUF, coll. Epiméthée, 1991, p. 188. Ou encore : « De même que dans l'attitude naturelle du moi-homme j'ai conscience de ma vie passée et future en regardant en arrière ou en portant mon regard vers l'avenir, de même en opérant la réduction transcendantale j'ai conscience de mon être transcendantal ou de ma vie transcendantale dans le passé et à l'avenir », *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, Vrin, 2002, p. 120.

[263] À distinguer du *Zeitobjekt*.

[264] « Il y a donc ici des difficultés eu égard à la compréhension de la 'conscience' originaire ou de la vie originaire du Moi qui sont d'une grande importance, puisqu'on tranche par là également la question de savoir si toute et chaque vie du Moi au sens strict a le caractère d'une conscience-de, donc celle de savoir si elle [i.e. cette vie du Moi] est nécessairement constitutive d'une objectité. L'objectité phénoménologique, celle du temps transcendantal, est consciente – pour le Moi – dans le processus constitutif du temps, dans la perception d'événements phénoménologiquement temporels. Mais ce domaine de la temporalité est-il le domaine total de la vie originaire ? Ou, pour le dire autrement, la vie est-elle proprement un 'percevoir', soit un percevoir au sens usuel lequel est une saisie attentive qui remarque quelque chose de particulier, soit un percevoir dans un sens plus large lequel a conscience de quelque chose d'intentionnel ou qui est une telle saisie – où pourtant l'objet intentionnel ne saurait être identique avec l''acte', avec le vécu intentionnel en tant que conscience de lui ? », *MB*, p. 199.

[265] C'est-à-dire que la conscience, d'après Levinas, n'est pas toujours réflexion, « conscience de » ; elle peut aussi bien être conscience *non-intentionnelle*. La différence entre ces deux formes de conscience réside dans le fait que par opposition à cette dernière,

qui l'affecte, émotion ou mouvement de l'âme qui, quoique vécus « du dedans », néanmoins *se déploient*, hylétiquement, temporellement, et ce *sans le concours* de nos intentions[266]. Telle serait au fond l'expérience originaire du présent : un simple éveil (*diastasique*, pour ainsi dire) à la *germination* de tel ou tel affect, l'épreuve intime d'un *passage* qui ne doit plus rien à la succession comme à la simultanéité, la conscience enfin[267], de ce qui *vient à soi en mûrissant*, c'est-à-dire en devenant sans cesse *autre* que soi-même. Une altération qui se poursuit inlassablement jusqu'à son extinction, sa *chute*, qui est toujours aussi une *reprise*, dans l'abîme indifférencié du double-fond.

C'est cette maturation d'un affect, d'un certain mouvement de l'âme, qui chaque fois constitue la vie du présent ; et sa sénescence même, la dégénérescence d'un tel mouvement, qui nous fait prendre conscience de son irréversibilité. Voilà du moins la situation architectonique que nous aurons à examiner, dans notre prochain travail.

ANNEXE : DESCRIPTION DU SON DE LABORATOIRE

> Je dirais qu'il y a, chez Husserl, et pour utiliser un de ses propres termes, une substruction mathématique de l'appréhension du temps. Le problème est qu'il décrit finalement une situation abstraite, une situation de laboratoire de psycho-physique, où le sujet qui est assis dans son fauteuil entend un son émis par un émetteur, mais un son continu. Dans ce cas-là, la description de Husserl correspond tout à fait[268].

---

l'interprétation de la concrétude affective par « la conscience de » (c'est-à-dire dans le cadre de la perception) ne rend pas compte, justement, de l'affectivité. Pourquoi la conscience intentionnelle n'est-elle pas capable de garder la richesse de l'affect ? D'après Levinas, la teneur de nos affects n'est pas formée du dehors (par l'appréhension intentionnelle), mais celle-ci possède une auto-organisation qui est à la fois transcendante par rapport à notre conscience active *et* inhérente à notre conscience passive. Elle est donc transcendante pour la réflexion et immanente au ressenti que nous en faisons, à notre réceptivité – cette phase d'éveil ou d'excitabilité que Richir baptisera du beau nom de « diastase ».

[266] Lesquelles seraient chaque fois arrimées à un nouveau présent central : « un centre de visée fixe (un Moi), un instant comme point de vue central ouvert dans deux directions », *FPTE*, p. 53. Il s'agirait plutôt de penser cet affect, ce *Zeitobjekt*, selon des réquisits propres à son registre, soit en fonction d'une temporalité qui ne doit rien à l'intentionnalité, ou plus rigoureusement, qui n'est pas constitué en propre par une intention actuelle (tout au plus, Richir pourra-t-il asserter que l'affect « clignote » avec le *Jetzt* d'une visée imaginaire). Telle est la situation architectonique qu'il nous faudra élucider.

[267] Une conscience non point doxique ou attentive, mais bien *affective*, à sa manière.

[268] *ER*, pp. 125-126.

Un son prolongé, massif et monocorde, du moins relativement peu fluctuant, perçu à l'oreille comme *le même* d'une multiplicité de phases réglées entre elles, et polarisées par cette identité sonore :

> Il entre dans le présent, il est présent avec son contenu, mais ce qui est présent devient aussitôt ce qui est passé, et le *même son* avec un nouveau contenu (le même ou transformé) devient présent, et ce présent sonore fait un avec ce qui est tout juste passé du son. Le nouveau présent sonore se transforme à nouveau en un passé-son, le passé-son en un passé-son ultérieur, et ainsi de suite. Si le regard est dirigé sur le *maintenant*, un identique, ce qui est identiquement présent, le son identique est conscient (c'est-à-dire ici détaché) comme persistant, qu'il soit changé ou non[269].

Dès lors, nous n'aurions fait que reconduire la situation perceptive élémentaire, au sein de laquelle, nous le savons, perdure et s'enrichit une même teneur de sens, vissée à son *Vorhandensein.*

La situation, schématiquement, est la suivante. Toute phase perceptive actuelle du son appréhendé – « coupe transversale » du flux immanent[270] – enveloppe d'une part[271], un noyau de présence actuelle (*Urimpression*), et d'autre part, au-delà de ce noyau, des phases tout juste trépassées, fuyant à mesure au sein du *continuum* rétentionnel[272]. Il semble aller de soi que la conscience perceptive, en vue d'appréhender la *Sache* immanente en son unité – dans son identité à elle-même toujours préservée – doit se porter au-delà du *punctum* de sensation actuelle, et ainsi embrasser tout le déroulé des phases évanouissantes (*abklingen*) des *data* du *Jetzt* précédent[273]. C'est ainsi que l'évidence du présent d'un *datum* immanent, par exemple d'un son qui retentit,

> en tel point de présent du temps (qui n'est naturellement pas un point mathématique), fonctionne par essence *(fungiert wesensmäßig*) en connexion avec l'évidence du [son] qui vient « tout juste » de retentir et du [son] qui « va » [retentir][274].

---

[269] *MB*, pp. 101-102.

[270] Et souvenons-nous que le flux de conscience est « un *continuum* de points conscientiels en tant que phases originaires de l''intentionnalité' » (Alexander Schnell, *Temps et Phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (*1893-1918), Hildesheim, Olms, coll. « Europaea Memoria », 2004). En bref : une succession de présents vivants, transis d'intentions et gorgés d'intuition.

[271] Sur son versant lumineux, pour ainsi dire.

[272] Ainsi que des phases encore balbutiantes, anticipées par nos protentions.

[273] Et de même également, le *continuum* des phases anticipées en protention.

[274] *MB*, p. 102.

Ainsi assistons-nous à une succession de *data*-noyaux, concourant de concert[275] à l'appréhension d'un son continu, qu'en vérité rien ne différencie d'un objet transcendant. Le son en effet, nous apparaît comme le thème d'une visée aperceptive, pour autant, bien sûr, que notre perception reçoit l'assurance d'un remplissement intuitif toujours renouvelé.

Tout ce que l'on sait de l'appréhension d'un objet temporel « classique » se transpose immédiatement, à commencer par la distinction entre l'apparaissant et les figurations qui remplissent notre perception à mesure, de *Jetzt* en *Jetzt*. Le son demeure identique à lui-même, tandis que les phases du flux, au gré desquelles sa *hylè* nous devient consciente (en assurant le contenu d'un « maintenant » passé, actuel ou à venir), connaissent d'incessants changements[276]. Le son en effet, se constitue au travers d'une multiplicité de *data* et d'appréhensions immanentes, glissant et s'écoulant sur le mode du « l'un-après-l'autre »[277] – dans l'unité concrète d'un même vécu de perception[278].

Ce qui doit être principalement souligné, c'est la volonté d'aligner le son sur l'*objet* au sens le plus authentique, identifiable dans sa stricte permanence, transcendant le flux des vécus. Tout présent (serait-il fermé à la *Realität*, non commis avec la perception externe) devrait ainsi constituer le foyer d'un entrelacs d'intentions objectivantes, destinées à identifier le son en sa teneur de sens ; et cette significativité, la référence obligée pour des phases qui s'annoncent progressivement depuis le futur, s'imposent au présent et s'enfuient dans les lointains du passé. L'audition, elle aussi,

---

[275] Par leur recouvrement – soit l'enchevêtrement de leurs teneurs de sens respectives.

[276] D'un côté se déploie un acte d'appréhension, un vécu nécessairement étalé dans le temps, qui s'autodifférencie de façon à accueillir une succession continue d'apparitions du son ; de l'autre et du même coup, se constitue une identité, un *So-sein* qui persiste, à travers l'étalement de mon vécu, soit « l'unique et même son (qui) est conscient comme *durant* » ; et « comme durant *maintenant* » *(cf. Husserliana X*, p. 231 *sq.*), autrement dit *à même chaque phase originaire* de mon appréhension.

[277] Mais encore faut-il qu'au sein d'une telle succession, un faisceau de visées concomitantes soit à l'œuvre, pour qu'ainsi une même unité de sens perdure. C'est qui rapproche encore davantage l'objet immanent du *zeitliche Gegenstand*, dont la teneur de sens est comme inlassablement réinstituée (quoique parfois enrichie) en chaque phase originaire, en chaque présent vivant.

[278] Perception « qui est un acte temporellement étendu, graduellement et continuellement déplié, qui […] possède un point toujours nouveau du « maintenant » et dans ce maintenant quelque chose est objectivement saisi comme maintenant (la note entendue maintenant), pendant qu'en même temps quelques parties de cette mélodie sont objectivement saisies comme « juste passées » et d'autres parties sont objectivement saisis comme « encore-plus-passées ». Et peut être aussi d'autres parties sont objectivement saisies comme « futures », *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Suppléments* [*Husserliana X*, p. 167 *sq.*].

occasionne une série d'esquisses[279], et plus rigoureusement, une succession de phases toujours plus ou moins bien remplies, en lesquelles chaque fois s'accomplit la visée du même « objet » sonore.

Et nous voici alors condamnés à penser le « passage » de la *hylè* sonore sur le mode d'une succession continue, linéaire, monotone, une succession dont nous possèderions la maîtrise relative, sur laquelle il nous serait donné d'exercer une certaine emprise ; au point de pouvoir *librement en faire le tour* – tant il est vrai que la situation ici décrite est proche de la perception, nécessairement par *Abschattungen*[280], de l'objet spatial.

De fait, le déploiement de la *hylè* sonore, telle que Husserl la décrit (massive, uniforme, et continue dans son surgissement même), se modifie suivant ma volonté, « à ma guise », motivé qu'il est par ma liberté kinesthésique. Certes, rien ne m'assure que je puisse complétement anticiper les variations de la *hylè*[281]. Toutefois, et pour autant qu'il s'agit d'un *son* continu, son écoulement doit bien déjà comporter certaines formes, certains indices *sédimentés* en rétentions, répondant tous d'une structure spécifiée[282] – laquelle enfin, n'est pas indifférente à mon agir sensible. C'est qu'en effet, chacune des variations de l'objet esquissé (sa hauteur, son intensité, sa stridence, etc.) est nécessairement assignée à ma localisation, ainsi qu'à mon déplacement dans l'espace acoustique (« selon que je m'en approche ou m'en éloigne ») ; et l'unité transcendante d'un tel son ne s'atteste précisément que dans la *concordance*, l'ajustement des intentions, librement expérimenté, et toujours tendant à la satisfaction de mon intérêt pratique, de mon expérience kinesthésique. Partant, la donation de l'objet sonore, comme identique à travers ses esquisses, procède d'emblée de sa corrélation kinesthésique. Telle serait du moins, la situation « en laboratoire ».

Seulement ce n'est rien dire de la dimension affective propre au son, tout particulièrement sur son versant musical. Le retentissement affectif de l'objet sonore demeure un point aveugle de l'analyse husserlienne, laquelle, force est de le reconnaître, s'emploie surtout à détricoter notre *hylè* sensorielle. Ce qui importe, c'est essentiellement le son entendu comme *stimulus*, signal psycho-physique[283]. Or de l'excitation nerveuse, il faut

---

[279] Husserl ayant beau jeu de considérer ces *data* hylétiques comme autant de « profils » ou d'« esquisses » de l'objet (*cf.* par exemple, *Leçons*, p. 65. Mais aussi dans *MB*, pp. 142-144.). L'*Impression* semble ainsi être thématisée comme un objet transcendant, dont les prétendus « profils » nourriraient hylétiquement (et combleraient partiellement) mon appréhension.

[280] Qui sont primitivement des sensations exposantes (*darstellende Empfindungen*) cependant mises en perspective par le concours des kinesthèses de mon *Leibkörper*.

[281] Cette *hylè* exposant les qualités spécifiques de l'objet sonore.

[282] Celle-là même qu'enveloppe, dans ses replis, l'horizon interne de ma perception.

[283] Lui-même toujours déjà intégré dans un « tout concret » hylémorphique.

encore distinguer l'épreuve intime que celle-ci paraît susciter, l'affect dont la sensation pourrait être l'occasion heureuse[284], soit en somme ce que Kandinsky, dans ses écrits sur l'art[285], appelle sa « vibration intérieure » :

> En peinture, chaque couleur est belle intérieurement, parce que chaque couleur provoque une vibration de l'âme et que toute vibration enrichit l'âme[286].

Nul doute que le peintre ici songe aux *remous* intimes, aux *résonnances* affectives que peuvent incidemment inspirer les couleurs et les formes d'un tableau, aussi bien que d'un paysage[287]. Peindre du bleu, nous révèle Kandinsky, c'est peindre la sérénité où nous laisse ce qui doucement s'éloigne de nous ; tandis que, se précipitant vers nous tel un assaillant furibond, le jaune est ce qui nous agresse. Sentiment de retrait, de paisible retraite d'un côté, et de l'autre, impression tout aussi confidentielle d'un accrochage, d'un élan furieux dans notre *for intérieur*. Telle serait la « résonnance », en nous, du bleu et jaune, leur contrepartie affective et dynamique, sans laquelle toute couleur se verrait effectivement réduite à un pur et simple phénomène psycho-physique. Mais dans la mesure où ces sensations charrient pareils affects, pareils « mouvements existentiels »[288],

---

[284] Affect exogène dès lors, suscité par l'extériorité – ou du moins *paraissant* tel.

[285] Et notamment au sein *Du spirituel dans l'art,* trad. française, éd. Denoël, 1998. Par suite noté *DS*.

[286] *Ibidem*, p. 175.

[287] « Dans un sous-bois des environs de Munich, par exemple, il voit une couleur et il peint ce qui est autour. Il peint un tableau qui se compose à partir du rouge, d'une note rouge, etc. Mais quand il réfléchit à son sujet, il se dit que cette couleur semble un fragment d'extériorité. Il y a une sorte de tache rouge, même s'il ne pense plus ce rouge comme le rouge d'un buvard ou le rouge des lèvres d'une femme ou de son foulard : c'est quand même quelque chose qui se déploie dans une sorte de premier monde, même si ce n'est pas le monde utilitaire. En vérité, ajoute-t-il, la réalité de cette couleur est une impression, une *impression radicalement subjective*. […] Voilà comment la couleur est double, elle est d'abord un rouge que je vois sur la palette, mais en même temps je suis dupe d'une illusion en croyant que le rouge se limite à cette tâche que je vois sur la palette. En vérité la réalité du rouge, c'est l'impression que ce rouge étalé sur la palette crée en moi. Et c'est cette impression qui est l'essence véritable de la couleur. », Michel Henry, *in* « Art et phénoménologie de la vie », *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, PUF, coll. Epiméthée, 2004. Par suite noté *PV.III*.

[288] Selon une expression de Binswanger, qu'il arrive à Richir de reprendre, et généralement pour l'assimiler au traditionnel « mouvement de l'âme » – ce mouvement *sans corps mobile*, à quoi se résume le passage d'un affect (et *a fortiori* d'une affection-*phantasía*). Et ajoutons que cette mobilité incorporelle peut toujours aussi être approchée sur un mode négatif, ainsi de l'immobilité existentielle associé à la couleur verte : « Le vert ne dégage que de l'ennui (effet passif). La passivité est le caractère dominant du vert absolu. Mais cette passivité se parfume d'onction, de contentement de soi. Le vert absolu est, dans la société des couleurs, ce qu'est la bourgeoisie dans celle des hommes : un élément

voici qu'elles délivrent l'homme de sa fascination tout animale pour les signaux extérieurs, et ce en le ressourçant auprès d'une dimension phénoménologique plus originaire. Nos affects, en effet, constituent la base architectonique de nos percepts, signaux ou sensations exposantes incessamment rapportés à des pôles intentionnels qui neutralisent, pour leur part, ces retentissements, ou du moins n'en proposent, sous leur lumière noématique, qu'une version atrophiée, incolore et sans saveur – la perception étant oublieuse de ce qui constitue pourtant la source vive de toute position intentionnelle. Par quoi nous épousons ici pleinement les thèses d'un Michel Henry :

> Il importe de préciser que les sentiments que Kandinsky analyse minutieusement en même temps que les différentes couleurs ne sont nullement liés à celles-ci en vertu d'une association contingente, variable d'un individu à l'autre, d'un pays à l'autre. Encore moins s'agirait-il d'une description littéraire plaquée sur le matériau pictural. C'est l'essence de la couleur, c'est sa chair sensorielle qui est constituée par l'affect décrit par Kandinsky, et cela précisément parce que la couleur est en elle-même impression, fragment de notre subjectivité vivante, souffrante et jouissante. La couleur que nous voyons n'est que la projection extérieure, mondaine, « noématique », de cette couleur impressionnelle, subjective, pathétique qui a son site dans notre vie invisible et n'existe qu'à titre de moment de cette vie[289].

La couleur est éprouvée comme du fond de nos entrailles, dans « l'invisible de notre affectivité »[290] – en deçà de ce qui s'en voit captée par nos récepteurs rétiniens. Il s'agirait en effet de ressaisir ce que nous éprouvons en laissant la sensation « agir sur nous ». D'abord il est vrai, un signal physique, superficiel et momentané, la sensation prise à l'état brut (*datum*

---

immobile, sans désir, satisfait, épanoui. Ce vert est comme la vache grasse, saine, couchée et ruminante, capable seulement de regarder le monde de ses yeux vagues et indolents », *DS*, pp. 125-126.

[289] « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », *ibidem*, pp. 219-230.

[290] Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, PUF, coll. Quadrige, 2005, p. 125. Ici aussi, on se reportera avec avantage aux écrits rassemblés dans *PV.III* : « L'extraordinaire théorie kandinskienne des couleurs les désigne comme des « sonorités intérieures », des « tonalités », c'est-à-dire des modifications pathétiques de notre âme, comme ses « vibrations ». Il y a bien une couleur étalée sur les choses, mais elle n'est que la projection au-dehors de ce qui trouve son site originel en nous, là où notre vie s'étreint dans l'immédiation de son pathos, avant que se lève l'horizon d'un monde, avant que brille sa lumière. C'est pourquoi chaque fragment colorié de l'univers ou du tableau a son retentissement dans l'âme et nous touche, parce que la teneur concrète de chaque couleur visible, « noématique », est en nous son impression invisible », *in « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres »*.

exposant, et potentiellement *Abschattung*)[291] ; mais par suite, peut-être, une résonance psychique, l'émotion intime que ces couleurs semblent induire[292] :

> La révélation intérieure, c'est la sonorité de cette couleur, le sentiment du possible, d'un monde naissant pour le blanc, de la mort pour le noir, du calme pour le vert, de la profusion, c'est-à-dire de la vie elle-même, pour le rouge, etc. […] L'élément intérieur c'est ici encore un *pathos*[293].

L'effet physique, élémentaire, de la couleur sur l'œil devient désormais l'entremise par laquelle une certaine couleur « atteint l'âme », nous émeut. La sensation occasionne ainsi le déploiement d'un affect, sa maturation essentiellement éphémère, et cependant toujours singulière[294], en raison du « mouvement existentiel » qui s'y temporalise – en présent.

Il y aurait dès lors un authentique *clignotement* des sensations aux affects, une oscillation à l'œuvre aussi bien pour la couleur que pour la ligne, pour la forme, *a fortiori* pour le son musical[295]. Richir ne soutient pas autre chose :

> La couleur, qui est une concrétude […] n'est phénoménologique que s'il y a une vibration de la couleur. Et on pourrait dire la même chose

[291] « Il se fait un effet purement physique, c'est-à-dire l'œil lui-même est charmé par la beauté et par d'autres propriétés de la couleur. Le spectateur ressent une impression d'apaisement, de joie, comme un gastronome qui mange une friandise. Ou bien l'œil est excité comme le palais par un mets épicé. Il peut également être calmé ou rafraîchi comme le doigt qui touche de la glace. Ce sont là, en tout cas, des sensations physiques qui en tant que telles ne peuvent être que de courte durée. Elles sont superficielles et s'effacent rapidement, sitôt que l'âme demeure fermée », *DS*, p. 107.

[292] « L'impression superficielle de la couleur peut se développer en une véritable expérience intérieure », *ibidem*.

[293] *PV.III*, « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art ».

[294] Des affects ou mouvements de l'âme dont Kandinsky, il est vrai, a su livrer d'admirables descriptions : le bleu qui « glissant vers le noir, […] prend la consonance d'une tristesse inhumaine » (*DS*, p. 150), le blanc « qui résonne intérieurement comme un non-son […] qui sonne comme un silence qui pourrait subitement être compris […] néant d'avant le commencement » (*ibidem*, p. 156), le gris « immobilité sans espoir » (*ibidem*, p. 157).

[295] « Et en effet il est toujours question de 'son intérieur', de 'sonorité intérieure', de 'résonance intérieure' ou encore de 'tension vivante intrinsèque' – tous éléments radicalement subjectifs qui composent ensemble, hors du monde, dans l'invisible de notre Nuit, à la fois le principe de notre être et celui de l'art. Il se trouve seulement que Kandinsky a décelé dans la musique ce dessein et cette capacité de reproduire immédiatement les déterminations cachées de l'Âme, reconnaissant ainsi en elle, dans son indifférence à toute réalité objective 'l'art le plus immatériel' et il a assigné à la peinture le même but, celui de dire non plus le monde mais, comme la musique, le fond de l'Être et de la Vie », *PV.III*, « Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art », pp. 203-218.

> du son, les musiciens le savent bien. Il y a une part d'indétermination dans le son, qui le fait vivre, et l'empêche de devenir plat. La vibration se joue entre l'apparente déterminité physique et l'effet affectif que cette déterminité semble induire (*scil*. l'affect paraissant dès lors exogène)[296].

Or cette vibration s'impose avec d'autant plus d'évidence, son ressenti est d'autant plus « intense », que ce son-affect est habité, traversé par des *fluctuations* de chaque instant. Vacillations qui le rendent discontinu, inconstant dans son parcours, et le livrent à des associations (avec d'autres sons-affects[297]) qui pour leur part, ne se laissent pas subsumer sous nos intentions concordantes. De façon générale, la *hylè* acoustique (tout particulièrement s'il s'agit d'un son musical) ne saurait être domestiquée sans risque – sans déformation cohérente, dans quelque registre doxique, qui ne regarde en vérité que l'analyste – par notre intentionnalité, laquelle ne sait rien de ses fluctuations, de ses saillances et de ses discontinuités, surtout, de sa maturation (par essence éphémère), réfractaire, pour sa part, à toute mise en succession.

Telle est pourtant l'existence dévolue à l'affect : une germination et une sénescence tout intérieure, transie de vibrations (qui sont autant de clignotements[298]). Telle émotion, *tel mouvement de l'âme* (par exemple la joie, c'est-à-dire la *dilatation*[299], l'*expansion* de notre *soi* posant-posé), pour autant que nous lui sommes réceptifs[300], *se temporalise préalablement à toute intentionnalité* ; naissant à lui-même, mûrissant et voyant ainsi son intensité croître, avant de défaillir, plus ou moins diligemment, pour enfin mourir à soi[301]. Et la joie de céder la place à un autre mouvement « sans corps mobile », à un autre affect-de-passage, c'est-à-dire aussi bien, à *un autre présent*.

---

[296] *ER*, p. 140. Tant il est vrai que nos affects ne font jamais que *paraître* exogènes – les signaux colorés ou sonores n'étant, tout au plus, que *l'occasion* (et non la cause) de la maturation de l'un ou l'autre de nos affects, quant à eux toujours endogènes, dans la mesure où ils procèdent de l'implosion de quelque *phantasía*-affection.

[297] C'est ainsi en effet que « la sensation physique du froid de la glace, lorsqu'elle pénètre plus profondément, éveille d'autres sensations, plus profondes (*scil*. c'est-à-dire d'autres affects, transpassibles au premier) et peut évoquer toute une chaîne d'événements psychiques », *DS*, p. 106.

[298] *Vibration* que nous pouvons en effet rapprocher du « devenir » hégélien, au sens où nous l'avons défini plus haut.

[299] Et nous songeons ici aux thèses centrales du beau livre de Jean-Louis Chrétien : *La Joie spacieuse : Essai sur la dilatation*, coll. Paradoxe, 2007.

[300] Et que dès lors une diastase ouvre la voie à son « entrée en présent », rend possible son *passage*, au registre des présents. Lequel registre n'est certes pas encore celui des « présents vivants » – c'est-à-dire celui du *flux perceptif*.

[301] Lui et sa *diastase* sombrant dans l'obscurité du double fond, ou tous deux finissent par s'indifférencier complètement parmi les autres virtualités.

Symbolisation et désymbolisation.
De Karl-Philipp Moritz à Marc Richir

Joëlle Mesnil

On me demande avec obstination, ce que représente la pluie dans mes films, ou encore le vent, le feu, l'eau... De telles questions me gênent toujours.
A. Tarkovski, *Le temps scellé.* Éditions de l'étoile, *Cahiers du Cinéma*, 1989, p. 94.

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.
Hua XIX/1, p. 228.

S'il y a toujours eu « crise du sens » jusque dans la pensée mythique, cette « crise » n'est jamais allée jusqu'à l'état aigu et ouvert où elle est dans la modernité. C'est elle qui nous requiert plus précisément de manière urgente, ainsi que l'avait pressenti Husserl dans la Krisis, et ainsi que l'ont répété Heidegger et Patočka dans les années soixante-dix.
M. Richir, *La crise du sens,* J. Millon, 1990, p. 25.

INTRODUCTION

Ne questionnons pas en termes de décadence ou de déclin. Demandons-nous plutôt ce que signifient les phénomènes que nous pouvons mettre en lumière.
J. Patočka, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, J. Millon, 1990, p. 288.

« Désymbolisation[1] » est un terme dont les occurrences se sont multipliées au cours des dernières décennies dans les médias aussi bien que dans des

[1] Cet article est la reprise de la même question à trente ans d'intervalle. *Cf*. J. Mesnil, « La désymbolisation en question », in *Psychanalyse à l'université*, N° 59, juillet 1990. Voir

études académiques relevant de diverses disciplines des sciences humaines. Aujourd'hui, l'idée qu'il y aurait dans la culture contemporaine une tendance à la désymbolisation se situe le plus souvent par rapport à la notion d'« ordre symbolique ». En effet, dans la plupart des cas, quand on parle maintenant de désymbolisation, on veut dire que les institutions s'effondreraient et/ou que les sujets ne parviendraient plus à s'y inscrire[2]. La désymbolisation est alors pensée à la fois comme désinstitutionalisation et comme désubjectivation. Il apparaît que l'idée et *le choix de ce terme pour la désigner* sont présents dans plusieurs centaines de textes publiés au cours des vingt dernières années, émanant majoritairement de psychiatres, de psychanalystes et de psychologues, mais aussi de juristes, d'éducateurs et de philosophes. Toutefois, dans le champ présent des idées, non seulement la désymbolisation ainsi conçue est une notion qui ne fait pas l'unanimité, mais même chez ceux qui en admettent la pertinence comme concept, on observe une tendance à contester qu'il renverrait à un phénomène effectif ; la notion mais aussi son référent supposé seraient de nature purement idéologique[3].

Il convient pourtant d'être conscient du fait qu'on peut parler de désymbolisation, en recourant éventuellement à une expression synonyme, en se situant dans une autre configuration conceptuelle que celle du structuralisme, ou plutôt qu'une de ses versions idéologiques. Il existe en effet une autre pensée de la désymbolisation qui engage non pas le devenir des institutions symboliques, le rapport des sujets à l'ordre symbolique et les aléas de la subjectivation, mais une tendance des langages à se dissocier peu à peu d'un ancrage dans un hors langage conférant à celui-là une dimension ontologique ou plutôt, dans la mesure où il ne saurait à proprement parler être question d'*ontologie* quand l'être dont il s'agit n'est pas constitué sous la forme de l'objectivité, une *concrétude*, terme préféré par Richir et réinterrogé dans de nombreux textes par Pablo Posada Varela. La désymbolisation ainsi conçue a d'autant moins fait l'objet de contestations ou de critiques qu'elle repose sur une conception complexe de

aussi : *La desimbolización en la cultura contemporánea. Homo sapiens: una especie amenazada;* Trad. Pablo Posada Varela, Brumaria, Madrid, 2020.

[2] À titre d'exemples, on évoquera : Dany Robert-Dufour, Jean-Claude Michéa, Marcel Gauchet, Pierre Legendre, Charles Melman, Jean-Pierre Winter, Jean-Pierre Lebrun, Françoise Héritier, Mireille Delmas-Marty, Irène Théry, Antoine Grarapon. Mais ils sont beaucoup plus nombreux.

[3] *Cf.* P. Maniglier : « L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », *Les temps modernes*, n° 609, Juin-Août 2000, pp. 216-241 ; M. Iacub, « Le couple homosexuel, le droit et l'ordre symbolique », *Le Banquet*, n° 12-13 ; oct 1998 ; J. Favret-Saada, *La pensée Levi-Strauss*, in *ProChoix 13*.

la symbolisation elle-même, et que celle-ci n'a pas donné naissance à une sorte de vulgate, ou, comme l'écrit encore Patrice Maniglier, de « rengaine » comme chez les tenants de l'ordre symbolique.

Il n'est par ailleurs pas certain que même la désymbolisation comme désubjectivation et désinstitutionalisation ne puisse être pensée d'une autre façon que celle retenue par ses pourfendeurs. Richir propose en l'occurrence une tout autre approche. Il est aussi le philosophe qui fait sortir du conflit entre structuralisme et phénoménologie et qui, en élaborant de nouveaux concepts ou en remaniant profondément des concepts déjà existants (« transcendance absolue », « transcendance physico-cosmique », sens *se faisant*, « *mimesis* interne active et non spéculaire du dedans », transpassibilité et transpossibilité repensée comme virtuelle…) pose de façon rigoureuse la question de la désymbolisation comme perte de sens et de référence.

Sa pensée s'inscrit toutefois dans un contexte et même dans une histoire où l'on voit la problématique d'une désymbolisation (et d'abord d'une conception spécifique de celle-ci) se mettre en place à la fin du 18ème siècle avec une nouvelle théorie du symbole. Elle surgit encore dans le cours du 19ème siècle, en particulier dans des textes de Michelet chez qui le terme de « désymbolisation » figure en toutes lettres et qui sera suivi par des philosophes (par exemple Victor Cousin) et des écrivains, en premier lieu Victor Hugo. Si la désymbolisation de Michelet n'est pas celle dont on parle au 20ème siècle et au début du 21ème, une inquiétude se laisse pourtant déjà entendre chez certains de ses contemporains qui, tout en adhérant à la désymbolisation « positive » préconisée par l'historien au nom de la pureté scientifique (d'abord celle du droit), s'inquiètent de certains de ses effets stérilisants. C'est notamment le cas de Victor Hugo. Cette pureté du concept, demande le poète, ne risque-t-elle pas de faire perdre aux hommes le contact avec toute une dimension plus obscure, mais plus riche du langage et de la sensibilité qui avait jusqu'alors nourri la pensée[4] ? Victor Hugo n'est alors pas loin de préoccupations contemporaines. L'inquiétude quant à la perte de sens et à celle d'une référence plus large et plus indéterminée que celle du langage scientifique revient régulièrement jusqu'à aujourd'hui. Ses expressions les plus argumentées apparaissent bien sûr au 20ème siècle et dès la fin du 19ème, en premier lieu chez des philosophes comme Husserl, Heidegger, Arendt, Patočka, Maldiney et plus près de nous Richir. Mais elle se manifeste également de façon peut-être plus souterraine, moins évidente et pourtant insistante chez des anthropologues, des sociologues, des psychiatres, des psychanalystes, des juristes, des historiens de l'art et des

[4] *Cf.* M. Perin, *L'écriture écartelée : barbarie et civilisation dans les romans et la prose philosophique de Victor Hugo. Combiner « les lois de l'art » et la « loi du progrès » : des Misérables à Quatrevingt-treize*. Thèse de Littérature française, Université Paris X, 2009.

écrivains[5]. Si les auteurs sont parfois les mêmes que ceux qui situent la désymbolisation par rapport à la notion d'ordre symbolique, il faut bien voir qu'ils défendent alors une tout autre idée.

THESE. LA NOTION DE DESYMBOLISATION

Dans une thèse soutenue il y a plusieurs décennies[6], c'est cette tendance à la perte de sens et de référence des langages qui a été mise au premier plan. La question de la désinstitutionalisation n'a été abordée que latéralement. C'est d'ailleurs pourquoi dans l'avant-propos à la publication de cette thèse dans la revue *Eikasia* en 2015[7], il était précisé : « Je désignerais plutôt aujourd'hui du terme de 'déphénoménalisation' ou de 'déschématisation' ce que j'appelais auparavant 'désymbolisation' ». Ces termes évidemment dérivés de concepts richiriens sont généralement absents des études sur la désymbolisation[8]. Les termes de « déschématisation » et de « déphénoménalisation » n'étaient alors pas employés ; il s'agissait d'ailleurs d'une thèse non pas de philosophie mais d'anthropologie, finalement soutenue en psychopathologie. Y était mise en évidence une tendance présente chez de nombreux auteurs, à partir d'une période s'ouvrant au milieu des années soixante et dans différentes disciplines, à interpréter une évolution de la « culture contemporaine » en termes de ce qu'on pourrait appeler de la façon la moins technique, déliaison du langage et de la réalité ou encore, autonomisation du langage sous la forme d'une perte de sens et de référence.

C'est seulement dans la toute dernière étape de ce travail que ces interprétations ont été regroupées sous le terme de « désymbolisation », et cela, après la découverte tardive de la théorie romantique du symbole qui a fourni un axe organisateur à une multitude d'observations concernant ce qu'on pouvait appeler mise en forme et mise en sens de la pensée dans les différents domaines évoqués. Il est alors apparu que les caractéristiques de la mise en forme relevée correspondaient en tout point à la théorie romantique. Une première partie de la thèse a ainsi été consacrée à définir le concept de symbolisation par rapport auquel on pouvait parler de

---

[5] *Cf.* Joëlle Mesnil, « La désymbolisation dans la culture contemporaine », Thèse de psychopathologie, directeur Y. Brès, Paris 7, 1988, publiée in : https://www.revistadefilosofia.org/66-25.pdf. Une traduction de cette thèse a également été publiée en espagnol. Cf. *La desimbolización en la cultura contemporánea. Homo sapiens: una especie amenazada*, trad. Pablo Posada Varela, Brumaria, Madrid, 2020.

[6] *Ibidem*.

[7] *Ibidem.*

[8] Encore qu'on en trouve une approche chez quelques auteurs, par exemple chez Bernard Stiegler.

désymbolisation. Mais l'ordre de l'écriture n'a pas été celui de la recherche. Le terme « désymbolisation » figurant dans le titre n'a été retenu que dans la toute dernière séquence du travail, au moment de la rédaction. À chaque étape, la nomination est venue après un travail sur le concept qui lui-même a dû lutter contre des préjugés en entravant la formation.

Pourquoi avoir retenu un terme si polysémique, et si souvent source de confusions ? Il est vrai qu'il était, et qu'il est toujours pour le moins problématique puisqu'il évoque plusieurs idées, même si on écarte son acception la plus courante aujourd'hui. La plupart de ces idées peuvent encore être exprimées en termes de perte de sens et de référence ; il n'en reste pas moins que d'autres réflexions (parfois chez les mêmes auteurs) mettent également en jeu la notion d'institution symbolique, mais c'est alors en un sens différent de celui que revendiquent ceux pour qui la notion d'« ordre symbolique » est centrale.

On mobilise toujours, dès qu'on parle, une institution, celle de la langue. Il faut pourtant impérativement distinguer entre d'une part recourir à la langue parce qu'elle est incontournable dans le cours du processus d'expression, mais *en ayant constamment en vue un hors langage*, et d'autre part, considérer que le hors langage n'est en réalité qu'une chimère, un effet du découpage linguistique, un « effet de langage » comme on disait dans les années soixante et soixante-dix. Dans cette seconde perspective, on n'aurait pas à chercher au-delà. Toute tentative de sortir du langage relèverait d'une naïveté qu'il conviendrait de combattre. Deux courants s'affrontent toujours et encore : ceux pour qui les choses ne seraient que l'ombre portée des mots, et ceux qui ne renoncent pas à une ouverture du langage sur un dehors même quand ils ont renoncé à un naturalisme ou à un réalisme naïfs. Ces derniers doivent affronter des difficultés conceptuelles considérables pour soutenir leur thèse concernant la nature du processus de symbolisation, mais aussi la façon dont il peut être compromis. Ils suivent des orientations diverses et parfois antagonistes ; aujourd'hui par exemple, on ne saurait en effet mettre dans le même groupe les nouveaux réalistes (comme Maurizio Ferraris, Markus Gabriel ou Quentin Meillassoux) et un phénoménologue comme Marc Richir qui ont pourtant un « ennemi » commun : le relativisme[9]. Si

[9] Le réalisme spéculatif de Meillassoux entreprend bien une critique du relativisme post-moderne, mais il lui oppose un objectivisme indissociable d'une ontologie ; or, comme le remarque à juste titre Florian Forestier dans sa thèse : « Le projet post-moderne, en particulier à travers la déconstruction – qui constitue, selon nous, son élucidation philosophique la plus fouillée – *ne peut en effet être écarté par la seule réaffirmation d'un objectivisme quelconque* [je souligne]» ; in F. Forestier, *Le réel et le transcendantal. Enquête sur les fondements spéculatifs de la phénoménologie et sur le statut du phénoménologique, Thèse de philosophie,* dir. par A. Schnell, 2011, p. 17.
Ce que Richir oppose au relativisme post-moderne, ce n'est pas une ontologie, c'est un schématisme et une concrétude. Sur le réalisme spéculatif et sur sa critique, on pourra se

Richir a constamment dénoncé les manifestations de ce relativisme « post-moderne » sous la forme d'un « néo-nominalisme » et d'un « déconstructivisme » qu'il a interprétés en termes de pathologie de la pensée et du langage, il l'a fait dans une perspective et avec des concepts non seulement irréductibles mais opposés à ceux sur lesquels s'appuie le réalisme spéculatif.

Ces concepts que le philosophe commence à élaborer dès la fin des années soixante étaient pourtant préparés de longue date[10].

LA THEORIE ROMANTIQUE DU SYMBOLE

Rétrospectivement, il apparaît que ces concepts richiriens étaient, dans une certaine mesure, déjà en germe depuis la fin du 18ème siècle et qu'ils se sont formés dans un mouvement de pensée longuement étudié dans la thèse et dont les idées majeures y occupent une place centrale en ce qu'elles sont source de nouveaux concepts ou plutôt de nouvelles oppositions conceptuelles organisatrices de l'élaboration du travail dans son ensemble.

Chez les premiers romantiques allemands, on voit en effet apparaître une nouvelle conception du symbole corollaire d'une conception renouvelée de l'art et en particulier de la poésie qui imprègne fortement la pensée des deux derniers siècles. Mais on oublie parfois que cette théorie s'est élaborée à partir d'un *ressenti* qui n'avait pas encore trouvé son langage. Karl Philipp Moritz[11], en effet, peut être considéré comme le fondateur avant la lettre de cette théorie ; fait remarquable, il ne disposait d'aucun nom pour désigner une forme signifiante dont il *éprouvait* qu'elle était irréductible à l'allégorie. Les implications de sa reconnaissance dépassaient largement le cadre de questions purement rhétoriques. Telle est l'origine de l'opposition conceptuelle à laquelle Goethe[12] donna son vocabulaire puis Kant son usage. En effet, comme le remarque Todorov, le symbole jusque vers 1790, soit reste synonyme d'allégorie, de hiéroglyphe, de chiffre, d'emblème, etc., soit désigne un signe purement arbitraire et abstrait : « c'est Kant qui dans la *Critique de la faculté de juger* renverse cet usage et conduit le mot symbole tout près de son sens moderne[13] ». Symbole *versus* allégorie par la

---

reporter à la lecture très convaincante de Michel Bitbol : Michel Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'absolu* ? Paris, Flammarion, « Bibliothèque des savoirs », 2019.

[10] Notons que lorsque j'ai soutenu cette thèse en 1988, Richir m'était totalement inconnu.

[11] *Cf.* K. P. Moritz, *Sur l'imitation formatrice du beau*, 1788. Voir traduction et commentaire de S. Todorov, in *Théories du symbole*, pp. 193-194.

[12] J. W. Goethe, *Sur les objets des arts figuratifs*, 1797, in Jubiläumsausgabe, vol. 33, p. 94, trad. par Todorov, *ibid*., p. 236.

[13] *Op. cit*. p. 236.

suite imprégnera une abondante littérature même lorsque ces termes ne seront pas employés ; il sera alors question, plus communément, d'une différence entre sens et signification qui n'est généralement pensée ni par les linguistes ni par les logiciens du fait de la thématisation inhérente à leur conception du sens[14]. D'autres couples conceptuels homologues apparaîtront par la suite, en particulier chez des psychanalystes : citons à titre d'exemple le couple métaphore/fiction chez P. Fédida qui recoupe tant symbole/allégorie que sens/signification.

Il est remarquable que ces nouvelles idées rassemblées dans l'*Athenaeum* semblent se mettre en forme au travers de paradoxes qui ne cesseront de se répéter chez leurs successeurs jusqu'à maintenant. Paradoxes d'une pensée hantée par le souci d'une référence « plus vraie » (que la référence classique) au hors langage, au moment même où elle affirme les pouvoirs propres du verbe. Autotélisme *versus* hétérotélisme, puis hétérotélisme au sein même de l'autotélisme, puis autre chose encore qu'ils ne parviennent pas à penser, mais qui travaille leurs textes parce qu'il y est en fonction. Il faudra là aussi attendre longtemps avant que cette autre chose trouve son concept et son nom : ce pourrait être le *phénomène comme rien que phénomène* tel que le conçoit Richir.

La théorie romantique nous a légué non pas un, mais deux symboles couplés à deux emplois, l'un positif, l'autre péjoratif. On trouve ultérieurement chez certains auteurs une conception de la symbolisation qui correspond en tout point à la conception romantique, alors même qu'ils emploient les termes « symbole », « symbolique » et « symbolisation » dans un sens péjoratif. On a montré que c'est le cas, par exemple, de Maurice Blanchot, de Pierre Fédida ou encore de l'historien de l'art Pierre Francastel.

Écoutons Blanchot : « Il est entendu que le symbole n'est pas l'allégorie, c'est-à-dire n'a pas pour tâche de signifier une idée particulière par une fiction déterminée[15] » ou encore : « On a bien perfectionné la pensée du symbole. […] Le premier approfondissement s'est fait par le besoin de soustraire le symbole à l'allégorie[16] ». Et pourtant on trouve aussi chez Blanchot l'acception péjorative du terme : « la lecture symbolique est probablement la pire façon de lire un texte littéraire. Chaque fois que nous sommes gênés par une parole trop forte, nous disons : 'c'est un

[14] La traduction française chez certains auteurs de *Bedeutung* par « signification » dans l'article de G. Frege « Über Sinn und Bedeutung », publié en 1892 dans *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, peut induire en erreur car, en réalité, Frege traite du couple sens et *dénotation* et non du terme signification telle qu'il est ici opposé au sens.
[15] M. Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 83.
[16] *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959, p. 108.

symbole'[17] », écrit-il dans *Le livre à venir.* Dans *L'entretien infini,* il dénoncera encore « les ravages de la lecture symbolique, la pire façon de lire un texte littéraire[18] ». Le même phénomène se présente dans les textes de P. Fédida, au demeurant grand lecteur de Blanchot, lorsqu'il nous invite de façon récurrente à nous méfier des interprétations « symboliques » du psychologue. Dans *Corps du vide, espace de séance,* la « représentation symbolique » est assimilée à un « principe de correspondance univoque[19] ». Et pourtant, quand il évoque les « formations originaires de la langue », ou « la langue à son état naissant », il envisage une symbolisat*ion* tout autre [le « *ion* » indiquant un processus]. Celle à laquelle il réfère lorsqu'il écrit à propos des premières mises en forme chez l'autiste : « Chaque ébauche de geste n'est pas tant symbolisante que mise en forme première d'images. *À moins qu'il faille dire que c'est là que se trouve la symbolisation* [je souligne][20] ». Il parlera aussi d'« une véritable phénoménologie esthétique des choses à la naissance de leur nomination[21] ». On constate de lecture en lecture que le terme « symbolisation » est presque toujours valorisé quand il est envisagé comme processus et dévalorisé quand il évoque un état ou un simple mode de renvoi. Francastel quant à lui, rejette avec vigueur « toute interprétation du langage plastique qui ne serait considéré que comme symbolique[22] ». Il précise alors : « l'art symbolique est l'identification parfaite des images et des choses, des images et des idées, bref du signifiant et du signifié[23] ». Il est clair qu'il emploie ici « symbolique » au sens d'« allégorique » ou de « sémiotique ». Mais par ailleurs, il insiste à plusieurs reprises sur l'idée qu'« on n'utilise pas les images figuratives pour illustrer un savoir exprimable sous une autre forme[24] ». Pour lui, le rôle de l'art figuratif n'est pas de « fournir une forme superficielle à des idées préalablement formées dans l'esprit[25] ». Le cas de Francastel est exemplaire : quand la différence terminologique entre symbole et allégorie n'apparaît pas, la différence conceptuelle entre deux modes de signifiance et de référence dont l'un se construit sur le modèle de l'allégorie et l'autre sur celui du symbole est néanmoins présente.

Là encore, une question de méthode entre en jeu : on voit combien, quand on lit un texte, il est nécessaire de mettre en œuvre une attention suffisamment flottante pour entendre une idée qui n'y est pas forcément

[17] *Le livre à venir*, p. 105.
[18] *L'entretien infini*, p. 387.
[19] P. Fédida, *Corps du vide, espace de séance*, Paris, Ed. Delarge, 1977, p. 61.
[20] P. Fédida, *Crise et contre transfert*, P.U.F., p. 272.
[21] *Ibid*., p. 271.
[22] P. Francastel, *Art et technique*, Paris, Denoël, 1965, p. 140.
[23] P. Francastel, *La réalité figurative*, Paris, Denoël, 1965, p. 140.
[24] *Op. cit.*, p. 55.
[25] *Op. cit.*, p. 75.

thématisée[26] et qui même parfois recourt à un vocabulaire qui chez d'autres exprimera une idée très exactement inverse. Francastel conteste ainsi la légitimité d'une symbolisation dont les traits sont rigoureusement ceux d'un processus que la plupart des autres appellent désymbolisation ! Chez l'auteur de *La pensée figurative*[27], cette attention à la fois flottante et concentrée permet de comprendre que le mot « figuration » signifie, si on le lit en ayant le souci de ce que l'auteur *veut*[28] dire sans se crisper sur un signifiant qui tout seul ne dit rien, ce mot-là veut dire symbolisation. Tel est encore le cas de Maldiney qui parle de « symbolisation du monde » là où les autres disent « désymbolisation », alors même qu'ils évoquent la même *chose*.

La théorie romantique du symbole, la façon même dont elle s'est constituée est un témoignage fascinant de la mise en forme d'un nouveau concept dans un contexte culturel qui le rend quasiment impensable. Même une fois formé, ce concept ne trouve pas tout de suite la dénomination sous laquelle on le reconnaîtra ensuite. Ce fut aussi le cas du concept de désymbolisation, objet de cette thèse commencée à une époque où le structuralisme alors hégémonique rendait presque impossible toute idée d'un langage qui ouvrirait sur un hors langage radical. Ce n'est pas anecdotique. Si l'on veut saisir le sens d'une telle thèse, il est nécessaire de comprendre que son sujet, son thème, s'est *déterminé* contre un processus qui était celui-là même qu'elle se proposait d'étudier. Non seulement, elle poursuivait un objet qu'elle semblait ne jamais avoir devant soi, mais encore, fallait-il lutter contre le phénomène même qu'elle voulait étudier pour pouvoir en dire quelque chose. Le travail portait ainsi sur une désymbolisation dans laquelle il était lui-même déjà pris.

---

[26] Méthode dont Richir a exposé la nature et les difficultés plus particulièrement dans deux de ses premiers textes : « Prolégomènes à une théorie de la lecture », *Textures n° 5*, Fictions, Bruxelles, printemps 1969, pp. 35-53. Et : « Le problème du psychologisme. Quelques réflexions préliminaires », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B.*, Bruxelles, 1969, pp. 109-137.

[27] P. Francastel, *La réalité figurative*, Paris, Denoel, 1965.

[28] On pourra rappeler l'objection de J.-P. Sartre s'insurgeant contre l'expression « un tel a voulu dire… » et s'exclamant : « s'il avait voulu le dire, il l'aurait dit ! » ; pourtant, ce qui est peut-être juste pour les idées thématisées ne l'est certainement pas pour celles qui sont encore en formation.

L'ENRACINEMENT D'UN PROBLEME PHILOSOPHIQUE DANS UN CHAMP DE SAVOIR

Les paradoxes auxquels cette thèse a dû s'affronter ont ainsi fait surgir au sein même d'une recherche en sciences humaines des questions qu'on ne peut qualifier autrement que de philosophiques. Ce fut sa principale difficulté : non qu'une culture philosophique fît fondamentalement défaut, mais que les concepts nécessaires n'étaient pas disponibles. Il a fallu les construire. Cela a obligé à travailler constamment à deux niveaux enchevêtrés, celui de la constitution du corpus et celui de la construction du concept qui permettrait de l'analyser. L'un et l'autre ne pouvaient évidemment pas être étudiés séparément puisque la détermination même du corpus dépendait de la construction qui permettrait d'en définir les contours ! C'est une pensée de type réfléchissant qu'il a fallu mettre en œuvre dans le cours d'un cheminement en zigzag et sous tension entre un *ressenti* qui pour se dire devait lutter contre une conceptualité établie qui empêchait toute formulation adéquate. Il a fallu parvenir à *dire* une *chose* qui ne se laissait entrevoir qu'au travers de multiples variations autour d'un thème absent. Il apparaît pourtant aujourd'hui que cette étrange méthode – qui n'en était pas une parce qu'elle n'avait pas été voulue – a transformé un obstacle en moteur. Jusqu'au bout, l'étude a procédé pas à pas, les concepts requis se sont formés de proche en proche ; il a fallu les réaliser et dans un même mouvement les créer et les découvrir pour pouvoir les mobiliser. C'est ainsi que certaines questions qui demeuraient intraitables tant qu'elles n'étaient pas posées correctement, grâce à un travail de désintrication rendant possibles de nouvelles compositions, finirent par déboucher sur une thèse plausible mais qui restait à justifier. La théorie romantique du symbole permit de mettre en évidence une irréductibilité du symbole à l'allégorie, qui en amena une seconde, celle du sens à la signification. Puis, un travail sur le type de référence qui pouvait être rattaché au sens aboutit à une conception qui, d'abord recherchée sans succès chez des linguistiques et des logiciens, fut découverte chez un philosophe, Henri Maldiney, interrogé plus tardivement. La notion de référence non-objectale ainsi forgée appelait toutefois d'autres développements qui ne seraient atteints que plus tard grâce à la lecture de Jacques Garelli, Marc Richir, de même que Serge Meitinger[29]. Mais si la thèse a consisté à *définir* le sujet qu'elle avait

[29] J'ai abordé cette question au cours d'un séminaire qui a eu lieu au Collège international de philosophie en 1994 : « Sens. Signification. Référence. De la distinction sens/signification à la distinction référence objectale/ référence non-objectale ». Une version en espagnole de la présentation de ce séminaire a été publiée sous le titre : « Sentido. Significación. Referencia. De la distinción sentido/significación a la distinción referencia objetual/referencia no objetual », *in* Joëlle Mesnil, *El salvage y el significante.*

pressenti, celui qui était son horizon sans être son thème, elle a en réalité commencé par un choc.

LE CHOC INITIAL

« Où va *l'homo sapiens* comme animal pensant ? [30]»

Telle fut la petite phrase qui ouvrit un chantier qui s'avéra vite colossal. Elle couronnait la vaste épopée du processus d'hominisation que présente Leroi-Gourhan dans *Le geste et la parole.* Tout au long des deux tomes de l'ouvrage, l'anthropologue met en évidence une extériorisation des artefacts à la fois constitutive et potentiellement destructive de l'humain. « Où va l'*homo sapiens* comme animal pensant ? » : on peut dire de cette question ce que Roustang citant Binswanger, disait de la psychanalyse : « quand elle vous a saisi, elle ne vous lâche plus ».

Si l'on est attentif à l'emploi que fait Leroi-Gourhan du terme *penser*, on s'aperçoit qu'il correspond à l'acception qui prévaut chez Descartes ; penser, chez l'anthropologue comme chez le philosophe, c'est tout aussi bien concevoir, sentir, imaginer. On ne peut de toute façon qu'être frappé par la dimension philosophique de l'ouvrage ; mais ici philosophique ne veut pas plus qu'ailleurs dire spéculatif. Leroi-Gourhan commence par une description minutieuse de tout un vaste matériau qui s'offre en silence à l'observation, mais dont il parvient, par toute une série de recoupements et de comparaisons, à déduire des gestes, des façons d'être, d'habiter et même de penser. Il s'agit de constructions, sans doute, mais la façon dont Leroi-Gourhan les mène à bien est tout sauf spéculative[31]. Il ne part pas de concepts, il y arrive. Et on peut certainement dire que la pensée, ou *le penser* dans *Le geste et la parole* est le principal sujet de l'anthropologue, celui qui d'un bout à l'autre, le requiert et l'inquiète.

« *Où va l'homo sapiens comme animal pensant* ? » La question ainsi posée est l'aboutissement d'un long travail au cours duquel l'anthropologue met en évidence ce qui lui paraît être une conséquence de l'extériorisation, passé un certain seuil qu'il situe à la fin du 18ème siècle. Elle compromettrait la mise en œuvre chez les individus de processus psychiques et corporels personnellement accomplis et conduirait à une perte tendancielle de

---

Hacia un nuevo realismo en fenomenoligia y en psycoanalisis. Brumaria, 2019, trad. Pablo Posada Varela, pp. 607-625.

[30] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Tome 1, *technique et langage*,1964 et Tome 2, La mémoire et les rythmes, Albin Michel, 1965, p. 260.

[31] Je soutiens pour ma part qu'il y a dans la pensée de Leroi-Gourhan une dimension phénoménologique et plus précisément phénoménologique « non symbolique ».

plusieurs capacités humaines : imagination, maintien d'un contact *en écart* avec un réel, insertion spatiotemporelle, l'ensemble de ces pertes aboutissant à un déséquilibre anthropologique que Leroi-Gourhan qualifie de pathologique. La civilisation néolithique parvenue au sommet d'un processus d'extériorisation de moins en moins maîtrisé mourrait de cela même qui l'a fait naître. Il est remarquable que Marc Richir aboutisse à la même conclusion alors même qu'il exprime quelques réserves sur la validité de certaines thèses de Leroi-Gourhan[32].

Introduisons ici les passages les plus significatifs de son texte. Ce sont ceux qui ont suscité une recherche pluridisciplinaire y compris dans ses aspects à première vue les plus « littéraires ». Quand il s'inquiète du développement des techniques qui « portent directement sur le plus propre de l'homme : la pensée réfléchie[33] », il précise bien que la perte de l'imagination qu'il évoque ensuite renvoie au « sens étymologique » de la notion. C'est bien de *l'image comme formation et non de l'image comme contenu* dont il est question. Il lui arrive bien d'évoquer « la disparition des variantes imaginatives personnelles[34] », et on admettra qu'il s'agisse alors du sens que chacun peut donner à un contenu, mais cet usage du terme est exceptionnel chez lui. Leroi-Gourhan insiste aussi sur la capacité typiquement humaine à *former du temps et de l'espace* et s'inquiète précisément de l'extériorisation de cette formation lorsqu'elle n'est pas accompagnée d'une réappropriation symbolique. On peut dire de même que toute la partie du livre consacrée à l'histoire des écritures met en évidence une désymbolisation *tendancielle*.

> Des taureaux et chevaux de Lascault aux signes mésopotamiens et à l'alphabet grec, les symboles figurés passent du mythogramme à l'idéogramme, de l'idéogramme à la lettre, et la civilisation matérielle prend appui sur des symboles dans lesquels *le jeu entre la chaîne de concept émis et leur restitution devient de plus en plus étroit*[35] [je souligne].

La réduction de ce « jeu », de cet écart, du mythogramme à l'alphabet entraîne selon Leroi-Gourhan une « certaine réduction du pouvoir de *symbolisation* individuelle[36] » [je souligne]. L'anthropologue s'inquiète

---

[32] Voir l'introduction de Marc Richir au livre de M. Groenen, *Leroi-Gourhan. Essence et contingence dans la destinée humaine*, De Boeck,1996.

33 *Le geste et la parole*, Tome I, *Technique et langage*, Albin Michel, 1964, p. 295.

34 *Ibid*., p. 297.

35 *Ibid.*, p. 294.

36 *Ibid*., p. 69. L'ouvrage de Derrida, *De la grammatologie*, publié trois ans après *Le geste et la parole*, annonçait alors la pensée de Richir encore inconnu. Le travail de la thèse a

dans le même mouvement de l'emprise de l'audiovisuel et de ses effets réducteurs sur l'imagination au sens où il entend ce terme. Cinéma parlant et télévision, dit-il :

> mobilisent en même temps la vision du mouvement et l'audition, c'est à dire entraînent *la participation passive de tout le champ de perception.* La marge d'interprétation individuelle se trouve excessivement réduite puisque le symbole et son contenu se confondent dans un réalisme qui tend vers la perfection et puisque d'autre part la situation réelle ainsi recréée laisse le spectateur hors de toute possibilité d'intervention active. […] [L]es techniques audiovisuelles s'offrent réellement comme un état nouveau dans l'évolution humaine, et un état *qui porte directement sur le plus propre de l'homme : la pensée réfléchie*[37] [je souligne].

Leroi-Gourhan observe ainsi dans l'évolution de l'enregistrement des images et des sons, « la tendance vers le phénomène qui marque l'artisanat : la perte de l'exercice de l'imagination dans les chaînes opératoires vitales[38] ». Et il ajoute :

> L'évolution corporelle et cérébrale de l'espèce humaine paraissait la faire échapper par l'extériorisation de l'outil et de la mémoire au sort du polypier ou de la fourmi ; il n'est pas interdit de penser que la liberté de l'individu ne représente qu'une étape et que la domestication du temps et de l'espace entraîne l'assujettissement parfait de toutes les particules de l'organisme supra-individuel[39].

Leroi-Gourhan exprime alors une inquiétude que l'on retrouvera bien plus tard, notamment chez Marc Richir[40] : « En définitive, on peut se demander

---

alors consisté à relire des études positives sur l'histoire de l'écriture sous l'horizon du concept derridien de *differance*.

[37] *Ibid.*, p. 295. Notons que ce thème était développé presque au même moment dans une optique différente mais voisine par Mac-Luhan dans *La galaxie Gutenberg* paru en 1962. On évoquera aussi : B. Stiegler, *La technique et le temps*, Galilée, 1996. Au cours des dernières années, on retrouve ce type de préoccupation chez plusieurs auteurs. Il est alors question de la façon dont une modification des postures effectives du *Körper* a pour effet une modification de la corporéité vécue elle-même, en particuliers dans l'acte de lecture. Évoquons Dany Robert-Dufour ou encore Jean Sébastien Philippart qui propose, lui, une interprétation de ces phénomènes instruite de la pensée de Richir.

[38] *Ibid.*, p. 296.

[39] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Tome 2, *ibid.*, p. 186.

[40] Richir rejoint alors Leroi-Gourhan, lorsqu'il écrit : « Nous sommes en train de changer d'époque, nous en voyons une *mourir* sans pouvoir imaginer d'aucune façon ce qui va suivre […]. Il y a quelque temps, presque deux siècles, que cette mort a commencé […] », M. Richir, *La contingence du despote*, Payot, 2014, pp. 8 *sq*.

si l'humanité a totalement échappé au danger que représente la perfection des abeilles et des fourmis, à un conditionnement social pratiquement total[41] ». Leroi-Gourhan dit alors encore une fois que « l'imagination *court le risque d'une baisse sensible*[42] ». Une inquiétude marque l'ensemble de l'ouvrage. Et si l'*homo sapiens* au bout d'une longue chaîne d'extériorisations de ses capacités finissait par disparaître ? Et si l'*homo sapiens* laissait place à une tout autre espèce qu'il aurait lui-même fabriquée à force de constitution dans l'extériorité de ses capacités ? La question est certainement plus actuelle qu'elle ne le fut quand Leroi-Gourhan écrivait ces lignes au milieu des années soixante.

LE CONFLIT DES INTERPRETATIONS OU : UNE THESE INFORMULABLE

Une telle lecture effectuée à la fin des années soixante par quelqu'un qui était déjà fortement imprégné des idées structuralistes, hégémoniques à l'époque, amena un trouble qui à la fois suscita un travail et le rendit tout d'abord impossible. Les idées exposées dans *Le geste et la parole* quant aux relations du langage et de la réalité se heurtaient à celles que Foucault défend dans, *Les mots et les choses,* découvert peu avant bien que l'ouvrage fût publié deux ans plus tard, en 1966. La conception de l'imagination de l'anthropologue était en outre incompatible avec la notion d'imaginaire que Lacan expose dans les *Écrits* lus à la même époque. Tout cela générait une tension qui appelait pour pouvoir se relâcher une nouvelle conception tant du langage que de l'imagination, mais aussi, du rapport au temps et à l'espace.

Comment pouvait-on s'inquiéter d'une déliaison des mots et des choses, si les choses étaient toujours l'ombre portée des mots ? Si le langage était toujours créateur de sa référence, l'inquiétude de Leroi-Gourhan était-elle fondée ? Et si l'on refusait ce nominalisme en quelque sorte inversé, sans pour autant renoncer tout à fait à l'idée que le langage institué détermine malgré tout jusqu'à un certain point l'identité de ce qui est dit, et qu'on s*entait* la nécessité d'une référence qui ne serait pas « effet de langage », alors il fallait parvenir à concevoir un type de référence qui obéisse à ces deux exigences. Une autre conception du langage était manifestement requise. C'est cette conception qui fut élaborée jusqu'au point où elle offrit une formulation suffisamment claire pour devenir le sujet même de la

[41] *Le geste et la parole*, tome 2, *ibid*. Dans *La contingence du despote*, Marc Richir définit quant à lui la *question* même du *politique* « comme cela seul qui permet aux sociétés d'être autre chose que des fourmilières ou des essaims d'abeilles », p. 9.
[42] *Le geste et la parole*, tome 2, p. 204.

première partie de la thèse. Le texte final, inversant l'ordre de la recherche, se proposa de justifier cette formulation dans une introduction qui était déjà la conclusion d'un travail préalable. La voici : « le sens, quand il ne se réduit pas à la signification, semble être condition d'une référence qui ne se réduise pas à la représentation ». Et plus radicalement encore :

> La symbolisation comme mode de signifiance énigmatique est nécessaire à l'instauration et au maintien de la fonction référentielle, mais à condition de concevoir le symbole comme les romantiques l'ont conçu, et de ne pas réduire la fonction référentielle (qui a pour vocation essentielle d'établir des liaisons entre réalité et langage) à la fonction représentative (qui ne concerne quant à elle que celles de ces liaisons qui reposent sur la *mimesis* [spéculaire] ou sur un rapport de désignation plus ou moins stéréotypé[43].)

Tout en prenant en compte certaines idées structuralistes, cette thèse n'abandonnait donc pas pour autant l'idée que le langage put malgré tout de quelque façon s'ouvrir sur un radical hors langage qui pourtant doit passer pour être dit par un obscur travail *de* la langue et *sur* la langue afin d'apparaître au grand jour. Si les romantiques nous avaient mis sur la voie, c'était au prix de paradoxes qui ne pouvaient être dépassés que par l'élaboration d'une conception se présentant ainsi comme une troisième voie (ni autotélisme, ni hétérotélisme naïf) ; elle fut donc élaborée contre *et* avec le structuralisme[44]. Le sujet de la thèse fut de ce fait *défini* non au commencement, mais au terme de la première étape de la recherche, quand grâce à H. Maldiney, une référence « non-objectale » fut plus rigoureusement conçue qu'elle ne l'avait été auparavant. L'étendue du corpus interrogé pourrait faire craindre un certain éclectisme. Ce fut en fait une aventure d'allure hétéroclite, mais qui ne l'était pas. Elle était même franchement monomaniaque puisque toutes les questions pouvaient se réduire à une seule, obsédante, toujours la même : où va l'*homo sapiens* comme animal pensant ? Avec fatalement, en sous-main, ces autres questions indissociables de la première : Qu'est-ce que penser ? À quelles conditions empiriques et transcendantales penser est-il possible ? Et qu'est-ce que penser quelque *chose* ? C'est dire que d'emblée, une question posée en anthropologie et reprise en psychopathologie se trouva troublée par une question philosophique *qui ne fut pas d'abord posée comme telle*.

---

[43] La désymbolisation dans la culture contemporaine, https://www.revistadefilosofia.org/66-25.pdf, p. 546.

[44] Il aurait fallu déjà connaître Richir, mais ce n'était pas le cas.

LES ECRITS DE SAUSSURE SUR LE LANGAGE

Ironie du sort : on se trouvait, toute proportion gardée, dans une situation proche de celle de Saussure qui, dans les *Écrits de linguistique générale*[45] publiés seulement en 1996, donc à un moment où le structuralisme n'était plus sur le devant de la scène, expose les tourments qu'il endure dans le cours de la constitution même de son objet. Ironie du sort parce qu'il fut présenté comme le fondateur du structuralisme, avant Jakobson et Lévi-Strauss, alors même que le *Cours de linguistique générale* rédigé par deux de ses élèves et sur lequel les structuralistes s'étaient appuyés pour construire leurs thèses, trahissait à peu près sur tous les points sa pensée. On lui a attribué la paternité d'une conception du langage qui, comme Patrice Maniglier l'a magistralement mis en évidence dans sa thèse[46], était très précisément celle qu'il a combattue. À cet égard, il est certainement aussi important de connaître la manière dont Saussure a construit la théorie du langage qu'il expose dans les *Écrits de linguistique générale* que d'en interroger le contenu. Quand on lit les *Écrits*, on voit le penseur inquiet que fut leur auteur aux prises avec une impossibilité terrassante : celle de pouvoir définir l'objet de sa recherche ! Et comment toute sa vie, cela l'a empêché d'écrire. À une telle impossibilité, on doit accorder la plus haute considération. Loin d'être imputable à une faiblesse psychologique propre à l'auteur, il faut prendre conscience du fait qu'elle est dès le départ inscrite dans la nature même de l'objet de sa recherche, le langage.

Les idées qu'exprime Saussure dans les *Écrits* sont si extraordinairement différentes de ce qui est donné à lire dans le *Cours de linguistique générale* qu'il importe d'en évoquer ici l'essentiel. Tout d'abord, l'objet de la linguistique pour Saussure n'est pas en premier lieu la langue, mais le langage qui lui-même est inobservable parce qu'immatériel : il est lui-même une pensée ! Quand on lit attentivement les *Écrits*, on constate que, dans ses formes dominantes, le structuralisme a « désymbolisé » le langage de Saussure, c'est-à-dire ce qu'il disait *et* ce dont il parlait. Contrairement à une conviction tenace, Saussure n'a jamais renoncé à la fonction référentielle du langage, il a même fait de sa capacité à dire quelque *chose*, un trait constitutif. Mais il convient de bien comprendre la pensée de Saussure sur ce point. Si pour lui, le langage est *toujours* ouvert sur autre chose, c'est parce qu'il conçoit le fait de langage comme étant *en lui-même* « *double* » : le signe comporte *en lui-même* le fait d'être associé à autre chose. Comme le remarque Maniglier, « la signification n'est pas une

[45] F. De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, établis et édités par Simon Bouquet et Rudolf Engler (avec la collaboration d'Antoinette Weil), Paris, Gallimard, 2002.
[46] P. Maniglier, *La vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme*, Ed. Léo Scheer, 2006.

propriété extrinsèque qui viendrait *s'ajouter* au signe, mais bien une dimension constitutive de la réalité même du signe[47] ». Contrairement à la vulgate qui provient du *C.L.G*, le signe n'est donc pas l'association d'une « image » acoustique et d'un concept pensés d'abord comme indépendants l'un de l'autre, ou autrement dit d'un signifiant et d'un signifié, mais, selon l'heureuse formule de Maniglier, « une requalification de la sensation sonore par le fait même qu'elle est associée à un concept[48] », ou encore « un champ qualitatif stratifié qui se structure progressivement[49] ». Une telle conception a évidemment une conséquence décisive sur les notions mêmes de symbolisation et de désymbolisation. En effet, si l'on conçoit le signe non pas comme l'association de deux termes positifs pensables séparément, mais comme un « objet » intrinsèquement double, ou plutôt comme une *expérience double*, il faut poser autrement la question de la liaison et de la déliaison du signe et du référent, et d'abord du signifiant et du signifié. La désymbolisation serait non plus autonomisation de deux entités distinctes, mais implosion d'un chiasme.

On comprend que dans les *Écrits,* Saussure ait à de multiples reprises insisté sur sa conviction que la linguistique ne pouvait se passer de la philosophie. Le linguiste s'est trouvé confronté à un problème ontologique : la détermination même de l'« objet » qu'il se proposait d'étudier engageait deux niveaux d'« être » se présentant de telle façon qu'on ne pouvait jamais les avoir tous les deux devant soi. L'« objet » était à proprement parler inobservable et cela lui posa des problèmes épistémologiques et de ce fait, méthodologiques, considérables, ceux-là mêmes qui l'empêchèrent d'écrire. Comme le remarque Maniglier, Saussure a rencontré l'immense difficulté qui tient à une double implication : « L'implication d'un problème philosophique dans une discipline savante, et de la reconnaissance d'un fait positif dans l'ouverture d'une question philosophique[50] ». Le plus terrible étant que le travail philosophique ne pouvait être second : il était « impliqué dans les opérations mêmes de constitution du savoir[51] ».

On avait là un « objet » de conscience et non de représentation, un objet qui ne pouvait qu'être *senti*. À maintes reprises, le linguiste insistera sur cette dimension esthétique du signe. Les sujets ne connaissent pas, ne perçoivent pas leur propre langue : ils la *sentent*, dit-il. Dans certains de ses textes, Saussure ira jusqu'à remplacer l'expression « image acoustique » par

[47] *Ibid.*, p. 232.
[48] *Ibid.*, p. 253.
[49] *Ibid.*, p. 167.
[50] *Ibid.*, p. 409.
[51] On peut penser ici au concept de transduction tel que le définit Gilbert Simondon : il a ouvert des perspectives qui ne sont pas sans lien avec la phénoménologie « non symbolique » découverte plus tardivement à la lecture de Jacques Garelli et de Marc Richir.

« *impression* acoustique ». Or, le *C.L.G* a conservé et répandu l'idée d'image, donc de représentation. Ajoutons que Saussure considérait qu'un linguiste ne pouvait pas ne pas tenir compte de la temporalité inhérente à la détermination de son objet, et que les unités de langues ne pouvaient être que virtuelles.

Pourtant Maniglier conclut de tout cela : « le signe [saussurien] ne peut donner lieu à une description phénoménologique[52] ». Une description, oui, en effet ; mais qu'en serait-il d'une construction ? On peut s'étonner de la remarque de Maniglier qui n'évoque la phénoménologie qu'en tant que méthode descriptive alors qu'une phénoménologie « non symbolique » et constructive rejoint à coup sûr la conception du langage telle que Saussure l'expose dans les *Écrits*. Cet objet-double que serait le langage tel que le conçoit Saussure ne pourrait relever que d'une *phantasía perceptive.* Mais on sera tout autant surpris de constater que Richir ait vu dans la linguistique une discipline qui ne pouvait rien apporter à sa réflexion sur le langage. Il a, semble-t-il, jusqu'au bout conservé sur Saussure des convictions qui lui venaient probablement de la lecture du *Cours de linguistique générale,* alors que dès 1996, les *Écrits* étaient accessibles. Il est vrai que pour la plupart des gens de notre génération, Saussure, dont on ne connaissait que le *C.L.G*, n'était convoqué que comme repoussoir[53]. La publication plus tardive des *Anagrammes* et leurs commentaires par J. Starobinski et par J. Baudrillard pouvaient tout au plus nuancer les thèses du *C.L.G*, non les infirmer. Et pourtant, quand on lit les *Écrits*, on ne peut pas ne pas voir que la conception du langage défendue par Saussure préfigure celle de Richir sur des points essentiels. Le signe saussurien n'est pas un symbole, si l'on entend par là une simple structure de renvoi de deux entités constituées l'une à l'autre. Il est *incarné*. C'est d'autant plus important pour la problématique de la désymbolisation qu'il y a une façon de réduire une *phantasía* perceptive à un « symbole » qui constitue en réalité elle-même une « désymbolisation », de même qu'il y a une façon de réduire l'incarnation à une incorporation qui est elle aussi désymbolisante.

Quand on lit ainsi les *Écrits* de Saussure au lieu d'en rester au *C.L.G*, on comprend que parler de déliaison du langage et de la réalité *inclut* déjà cette déliaison, car on ne peut délier que ce qui est décomposable en parties distinctes. Or, le langage qui est intrinsèquement ouvert sur un dehors ne se présente pas comme dans les manuels où un élément de langage est associé

[52] *Ibid*., p. 254.

[53] Cela dit, une conversation avec Marc Richir au cours de laquelle j'évoquais certains aspects de la linguistique de G. Guillaume, référence essentielle chez Maldiney, entraîna pour tout commentaire : « oui, mais c'est un linguiste ». Là où Saussure était persuadé qu'un linguiste ne pouvait se passer de la philosohie, Richir jusqu'au bout ne demanda jamais rien à la linguistique quelle qu'elle fût.

de l'extérieur à un élément lui-même constitué dans une extériorité et qu'on voudra bien appeler *réalité*, quitte à lui octroyer de précautionneux guillemets. La déliaison ne peut se produire que sur une totalité qui s'est déjà désintégrée et désintriquée. Ce qu'on appelle « déliaison » – que ce soit celle du signifiant et du signifié ou celle du signe et du référent – *est* cette désintrication même. On a voulu étudier le démantèlement de quelque chose à partir d'un point de vue qui était déjà pris dans ce démantèlement, parler de désymbolisation sur la base d'une conception du langage qui en était déjà un effet. Il se pourrait que ladite déliaison soit plutôt une destruction, un éclatement, une implosion, aucun terme ne convenant tout à fait. Peut-être que « fission » serait le moins inadéquat. Là encore, un siècle avant Saussure, la lecture des textes des romantiques d'Iéna permet de comprendre comment se met en place dans un même mouvement une théorie de la symbolisation par la mise en forme d'un nouvel hétérotélisme *et* celle de sa destruction dans un formalisme fermé à tout dehors.

LA REFERENCE POETIQUE CHEZ LES ROMANTIQUES D'IENA ET LES FORMALISTES RUSSES

Si l'on trouve les prémisses d'une ouverture du signe *impliquée* dans sa constitution même dans les textes des romantiques d'Iéna, si le symbole tel qu'ils le conçoivent, à l'instar du futur signe saussurien, comporte *en lui-même* le fait d'être associé à autre chose, une fois encore, ils sont hantés par une idée qu'ils ne parviennent à formuler qu'au travers de contradictions et souvent de paradoxes. Ne cherchent-ils pas déjà un langage et des images qui se dégageraient de la *mimésis* externe pour suivre le chemin d'une *mimésis* que, pour reprendre une expression de Richir, on pourrait qualifier de « non spéculaire, active, interne, du dedans » ? Tout le laisse penser. Après avoir opposé le symbole à l'allégorie, ils opposent à une mauvaise *mimesis*, spéculaire, une « bonne » *mimesis* qu'ils qualifient de « génétique » et qui loin d'imiter un objet ou une nature constitués épouse leur formation même. Ce qui plus tard, chez des auteurs aux prises avec les mêmes difficultés de mettre en jeu des concepts pas encore formés, conduira justement à cette référence qui dans la thèse est, au terme d'un parcours compliqué, qualifiée de « non-objectale ». Mais ils sont sans cesse rattrapés par le vocabulaire qu'ils emploient et qui est indissociable de concepts les empêchant de penser tout à fait ce sens que pourtant déjà ils *sentent* et qui se présente comme une instance critique non encore thématisée, mais néanmoins opérante, aux multiples possibilités du dire.

Si la thèse expose en détail les contradictions et les paradoxes qui émaillent les textes de l'*Athenaeum*, mais aussi ceux de leurs héritiers, c'est

parce que cela permet de définir les traits d'un certain type de mise en forme et en sens qui va être à l'origine aussi bien d'une symbolisation que d'une désymbolisation. Elles ne sont justement pensables qu'à partir du moment où l'on dispose de cette conception de la référence irréductible à une simple désignation d'un thème préalablement constitué. Sinon, comment être sûr qu'un langage qui a l'air de parler de quelque *chose* n'est pas au fond rien qu'un simulacre ? Éternelle question toujours remise sur le métier. Nourriture ordinaire de la philosophie. Mais quand ce doute surgit, peut-on encore dire qu'un langage perd un sens et une référence qu'il n'aurait somme toute jamais eus ? N'appelle-t-on pas langage quelque chose qui peut-être ne l'avait jamais été ? Ce qu'on croit perdu a-t-il jamais existé ?

Les premiers romantiques, tout en exaltant les pouvoirs propres d'un langage qu'on a pu dire autoréférentiel et qu'ils ont opposé au langage classique, ne renoncent pourtant jamais à l'hétérotélisme, mais celui-ci, le plus souvent, surgit chez eux en contradiction avec le contexte. F. Schlegel qui défend une conception autotélique de la poésie, et s'accorde sur ce point avec Novalis pour qui le langage poétique est « une expression pour l'expression », dit pourtant de la poésie, dans le fragment 116 de l'*Athenaeum*, – considéré comme le « manifeste » de l'école romantique – : « Elle seule peut devenir pareille à l'épopée, un miroir du monde environnant tout entier, un tableau du siècle[54] ». Surprenant miroir qui ne reflète rien puisque le tableau du siècle, comme l'ouverture des mots sur le monde, ne se constituent que par la mise en œuvre d'une *mimesis* qualifiée de « bonne » et qui n'est plus spéculaire. A. W. Schlegel, tout en s'accordant avec Novalis, écrit en effet de son côté :

> Les formes artistiques sont déterminées par le fond de l'œuvre d'art […]. La forme n'est rien d'autre qu'un extérieur signifiant, la physionomie parlante de chaque chose […] qui livre un témoignage véridique de l'essence cachée de cette chose (*Vorlesunge*n, t. II, pp. 109-110).

L'étrange miroir de F. Schlegel hante longtemps les héritiers de l'*Athenaeum*. Même Jakobson qui défend presque toujours une conception autotélique de la poésie et pour qui la fonction poétique naît là où « l'énoncé dans sa structure matérielle est considéré comme ayant une valeur intrinsèque », n'exclut pas toujours que la fonction poétique ne se mette au service de la fonction référentielle. C'est le cas lorsqu'il soutient que sans la première « le rapport entre le concept et le signe devient automatique, la conscience de la réalité se meurt[55]. » Chklovski sera encore plus clair :

[54] T. Todorov, *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 1977, p. 232 (cit. de F. Schlegel).
[55] R. Jakobson, *Questions de poétiques*, Paris, Seuil, 1973.

« pour rendre la sensation de la vie, pour sentir la chose, pour que la pierre soit pierre, il existe ce qu'on appelle l'art. […] L'art est une manière d'éprouver le devenir de la chose, ce qui est déjà devenu n'importe pas à l'art[56] ». Comme Todorov l'a bien mis en évidence dans *Théories du symbole*, l'affirmation de l'autotélisme et celle d'un hétérotélisme de la poésie, malgré tout, sont juxtaposées sans plus de commentaire aussi bien dans les textes des premiers romantiques que dans ceux des formalistes russes. L'évocation d'une mobilisation de la fonction référentielle au sein même de la fonction poétique ne s'appuie alors sur aucun concept qui permettrait de dépasser la contradiction.

DU BON USAGE DES GUILLEMETS ET DE L'HESITATION

Parmi les penseurs de la désymbolisation, même un auteur comme Baudrillard, qui tient une place importante dans la thèse, n'a jamais réussi à penser le type d'un rapport qui ne peut jamais être tout à fait d'extériorité d'un langage au hors langage dont la « forme-signe », concept majeur chez lui en tout cas jusqu'en 1976[57], est une réduction qu'il faudrait combattre. Il emploie l'expression de « réduction sémiologique du symbolique », quand il écrit dès 1970, dans *La société de consommation,* qu'aujourd'hui les événements, l'histoire, seraient engendrés

> non à partir d'une expérience mouvante, contradictoire, réelle, mais […] produits comme artefacts à partir des éléments du code. Il y a partout substitution en lieu et place du réel d'un néo-réel tout entier produit à partir de la combinaison des éléments du code […]. C'est sur toute l'étendue de la vie un énorme processus de simulation qui a lieu[58].

Il convient de préciser que chez lui, « Société de consommation » signifie société de consommation *par les signes*, puisque selon l'expression qui donnera son titre à un ouvrage paru deux ans plus tard, il a entrepris sur la base d'une critique de Marx une « critique de l'économie politique du

[56] V. Chklovski, Résurrection *du mot,* 1913 (trad. française présentée par Andrej Nakov, éditions Gérard Lebovici, 1985).
[57] Année de publication de *L'échange symbolique et la mort*, où l'on sent un virage dans la pensée de l'auteur : commence une adhésion ambigue aux thèses post-modernes qu'il avait combattues dans ses ouvrages précédents.
[58] J. Baudrillard, La *société de consommation*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1970, p. 195.

signe[59] ». Mais il ne parvient jamais à donner la moindre indication sur ce que pourrait être une référence qui échapperait à la forme-signe. Les textes de l'auteur du *Pacte de lucidité* ne cessent de dessiner et de préserver jusqu'à *L'échange symbolique et la mort*, la place d'un concept qui sera pensé par d'autres : celui, en effet, de « référence non-objectale ».

Cette référence, là encore, sera plus souvent entrevue, que clairement conçue (si tant est d'ailleurs qu'une entière clarté soit ici possible). Elle sera presque toujours exprimée au moyen des guillemets qu'on place de part et d'autre des termes « réalité » ou « réel » pour indiquer qu'on a bien compris qu'on ne vise pas la réalité empirique, celle de tous les jours, mais que pourtant, il s'agit d'une « vraie » réalité, sauf qu'il faut là aussi des guillemets pour pouvoir l'évoquer. Les guillemets seront comme un index pointé vers un concept qui ne parvient toujours pas à se former. Les qualificatifs employés, « vrai », « véritable », garderont la place libre de paradoxes ou de contradictions pour un concept qui tarde à venir.

On observe cet usage de guillemets qu'on pourrait dire phénoménologiques chez certains écrivains, certains poètes dont on peut penser qu'ils ont souvent été proches d'une conception qu'on pourrait justement dire phénoménologique, et même richirienne de la référence. Songeons à Maurice Blanchot et à Yves Bonnefoy[60]. M. Blanchot, dans un texte de *Le livre à venir* où il interroge plus particulièrement les œuvres de N. Sarraute et de V. Woolf, pose la question des rapports de leurs textes avec la « réalité ». Seul l'emploi des guillemets indique un changement de niveau qu'on pourrait dire architectonique : la réalité en question n'est pas empirique sans pour autant relever d'une pure fiction.

> Nathalie Sarraute, comme Virginia Woolf, parle de « réalité », elle dit que le romancier cherche à mettre au jour cette parcelle de réalité qui est la sienne. Disons donc réalité. […] Mais comme cette réalité n'est pas donnée à l'avance, ni dans les autres livres, même qualifiés de chefs-d'œuvre, ni dans le monde qu'ouvre notre regard quotidien, comme elle nous échappe sans cesse, insaisissable et comme dérobée par ce qui la manifeste, c'est une réalité aussi simple, mais aussi exceptionnelle que le livre qui la fera briller un instant à nos yeux[61].

---

[59] J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.

[60] La rencontre dans un même texte et par rapport à une même problématique de ces deux écrivains pourra paraître surprenante. On sait qu'ils ne se sont pas toujours entendus, comme en témoignent quelques remarques de *L'entretien infini* où Blanchot s'oppose à Bonnefoy sur la question du réalisme. Elle n'en est que plus riche d'enseignement. Ne cherchent-ils pas à dire la même *chose* ?

[61] M. Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, coll. « Idées », p. 151.

C'est à propos d'une écriture souvent considérée comme autoréférentielle, celle de Mallarmé, que Bonnefoy quant à lui écrira : « On pourrait croire que Mallarmé ne se soucie pas du référent, autrement dit de ce qui dans le 'réel' extérieur aux mots cautionnerait le signe verbal […][62]. » Pourtant, « ce qui est aboli par l'écriture mallarméenne, ce n'est pas notre croyance en la fleur réelle, c'est la notion qu'on en a dans la pratique grossière[63] ».

> Loin d'indiquer l'abandon de l'idée du réfèrent, et la dislocation de celle d'un ordre propre de l'être, de la nature, cette poétique de l'écart, de la goutte noire à jamais dans l'encrier de cristal, en dirait, en célébrerait toujours la présence, dans sa distance […][64].

Comment dans cette petite phrase de Bonnefoy ne pas entendre une autre petite phrase où Richir, dans l'un de ces derniers écrits, évoque lui aussi la poésie de Mallarmé :

> Par rapport au temps ordinaire des présents (et des instants temporels qui tremblent en leur cœur), la phase de présence de langage est « irréelle » ou « fictive », alors même que, du point de vue transcendantal, elle est plus « réelle » que le « réel » quotidien de l'attitude naturelle. Et d'une « réalité » qui implique non seulement le possible, mais aussi, au-delà, par-delà toute ontologie, le transpossible, à savoir le virtuel dont l'effet est toujours l'inattendu[65].

On notera la multiplication des guillemets ! Bonnefoy dira encore au travers d'une expression qui rappelle Chklovski : « nommer l'arbre trop aisément, c'est risquer de rester captif d'une image pauvre de l'arbre[66] ». C'est encore Bonnefoy qui interrogeant cette fois la peinture demandera si le *Nuage Rouge* de Mondrian ne serait pas plus « transitif » qu'il ne paraît à première vue. Oui, couleurs et rythme y seraient « délivrés de l'imitation[67] », mais :

> Le nuage rouge n'est-il pas plus figuratif encore, ou « transitif » comment dire ? que même les paysages qu'avaient peints avant lui le réalisme ou l'impressionnisme, suggérant qu'en certaines réalités au moins, en dehors de l'image, il y aurait parfois comme un surcroît d'être, une parole[68] ?

---

[62] Y. Bonnefoy, *Le nuage rouge*, Paris, Mercure de France, 1980, p. 272.
[63] *Op. cit.*, p. 191.
[64] *Le nuage rouge*, p. 208.
[65] M. Richir, *Propositions buissonnières*, J. Millon, 2016, p. 101.
[66] *L'improbable*, p. 272.
[67] *Le nuage rouge*, p. 116.
[68] *Op.cit.*, p. 116.

Les hésitations, les remords terminologiques, effets d'une difficulté d'ordre conceptuel, se laissent encore percevoir lorsque Bonnefoy décide de renoncer au mot « sensible » :

> C'est un mot que je n'emploie plus, car on pourrait le comprendre comme signifiant « concret », « réservé à la pratique des sens », alors qu'il ne s'agit pas pour moi de la simple apparence, de la texture du monde, mais de ce qui, au contraire, échappe à la perception, quitte à lui conférer en retour son intensité, son sérieux. Plus volontiers dirais-je aujourd'hui la présence, l'univers au degré de la présence[69].

« Présence » : celle-là même que Richir oppose au « présent » de la perception. Au travers de ces propos de Blanchot, Bonnefoy, Francastel ou encore Richir sur l'art ou la littérature, s'exprime une conception de la création qui semble remise en question plus particulièrement depuis l'apparition d'un art qui ne serait « pas d'art », pour reprendre l'expression de Marcel Duchamp. Ce sujet a suscité un volume considérable de propos plus ou moins argumentés. Dans l'immense majorité des cas, aujourd'hui encore, la question est posée en termes idéologiques, toute critique étant vite qualifiée de « réactionnaire ». Elle gagnerait pourtant à être abordée d'une autre façon, en particulier par une interrogation sur les processus de temporalisation et de spatialisation sous-jacents à la création. C'est peut-être la perception d'une atteinte portée à ces processus mêmes qui conduit nombre d'auteurs à voir dans maintes manifestations de l'art contemporain une désymbolisation[70].

Dans ces questions, ces hésitations, ces précautions verbales et ces guillemets, s'annoncent des déplacements de frontières conceptuelles qui seront pensées *comme telles* par certains philosophes comme Jacques Garelli, et aussi Serge Meitinger, mais plus encore peut-être Marc Richir

---

[69] Réponse de Bonnefoy à une question que lui pose J.E. Jackson in « Qu'est-ce que le sensible », *Y. Bonnefoy, Entretiens sur la poésie,* Ed. La Baconnière-Payot, 1981, pp. 57-58.

[70] *Cf.* J. Mesnil, « L'art de perdre son temps », in *Flux News*, Trimestriel d'actualité d'art contemporain. 07/2005 ; « Pour en finir avec la rage de conclure », in *Flux News,* Trimestriel d'actualité d'art contemporain, 04/2006. Voir aussi J.S. Phillipart, *Quelques pensées réactionnaires au sujet de l'art « contemporain »*. Philippart a la bonne idée d'inclure dans son titre l'objection qu'on ne manquera pas de lui opposer. Voir aussi F. Forestier qui écrit : « quelles que soient les difficultés et les réserves qu'on puisse apporter, la question du signe ou de l'énoncé saillant, surgissant, la question du saisissement par une manifestation qui ne se temporalise pas, qui n'a pas le temps de se temporaliser en sens, qui se temporalise mal, est devenue centrale au sein des pratiques artistiques contemporaines », *Le réel et le transcendantal. Enquête sur les fondements spéculatifs de la phénomenologie et sur le statut du phénomenologique, Thèse de philosophie,* dir. par A. Schnell, 2011, p. 413.

qui lui-même, on vient de le voir, ne parvient jamais tout à fait à renoncer à des guillemets qu'il qualifie pour sa part de « phénoménologiques ».

CONSTELLATION

On a pu être frappés par des similitudes entre les hésitations de Saussure et celles des premiers romantiques lorsqu'ils s'interrogent sur ce mystérieux objet : le langage. On a de même pu constater que, dans bien des formulations de Saussure, se laissait pressentir, quoi qu'ait pu en dire Maniglier – pourtant sans doute son meilleur lecteur –, une approche phénoménologique du langage. De proche en proche, une vaste constellation se construit autour d'un concept sur lequel cristallise une inquiétude[71]. Cette constellation rassemble des penseurs qui travaillent dans des champs hétérogènes. Donnons un dernier exemple qui nous ramènera au choc initial où l'on voit, sur notre Grand-Place, le linguiste Gustave Guillaume rencontrer l'anthropologue André Leroi-Gourhan. L'un et l'autre s'accordent sur une même idée : l'extériorisation des artefacts rend de plus en plus improbable la possibilité pour les sujets de mettre en forme par eux-mêmes ce qu'ils pensent ; plus radicalement, elle les empêche de penser. Chez le linguiste, l'extériorisation se présente au travers du couple conceptuel : endophrastie/exophrastie. Gustave Guillaume distingue en effet dans l'histoire universelle du langage deux grandes périodes : « l'une où les faits de langue procèdent essentiellement des faits de discours ou en procèdent encore bien que tendant à l'autonomie[72] » – il dit alors que les mots se forment dans le cours même de l'énonciation de la phrase –, soit « en endophrastie » ; « l'autre où le fait de langue procède essentiellement de lui-même, d'une visée qui organise le système de la langue[73] » : les mots sont alors déjà constitués *dans* la langue, « en exophrastie », avant d'être utilisés dans un discours. Des langues à caractères comme le chinois, aux langues à racines comme l'hébreu, puis aux langues à mots, comme le français, « s'accroît avec l'exophrastie le pouvoir législatif de la langue et diminue la liberté de parole ». Il faut bien voir que le discours se situe

[71] En effet, après K. P. Moritz, au travers de la polarité symbole/allégorie, les questions sur le sens et la signification seront presque toujours posées sur le fond d'une inquiétude, voire d'une angoisse, ce qui distingue fortement les premiers romantiques des derniers rhétoriciens comme Beauzée, Du Marsais ou encore Fontanier qui eux aussi conçoivent une différence entre sens et signification mais dans un style qu'on pourrait dire dépourvu d'états d'âme.

[72] G. Guillaume, *Psycho-systématique du langage I*, Paris, Québec, 1971, p. 104., cité par Maldiney, in « La poésie et la langue », dans *Francis Ponge*, colloque de Cerisy, UGE, 1977, pp. 257-304.

[73] « La poésie et la langue », p. 290.

toujours entre endophrastie et exophrastie. « L'exophrastie perd tout ce que gagne l'endophrastie sans que jamais l'un des deux termes puisse se présenter seul, car si on fait nulle l'exophrastie, il n'y a plus de langue[74]. » Et si c'est l'endophrastie qui disparaît, il n'y a plus de parole. Il est passionnant de voir que la réduction progressive de cette capacité de formation personnellement accomplie constatée par Guillaume au cours de l'évolution des langues, fait écho à celle qu'observe Leroi-Gourhan dans la transformation progressive des différents systèmes d'écriture : une réduction tendancielle d'un *écart* qui paraît vital pour l'*homo sapiens*. Les langues, comme les écritures, mobiliseraient de moins en moins une mise en forme ressentie corporellement et psychiquement, cette réduction elle-même, corollaire d'un appauvrissement des possibilités d'expression de l'« irrationnel », conduirait pour Leroi-Gourhan à une perte de contact avec la totalité du « réel ». Puis, on voit Maldiney s'emparer de la pensée de Guillaume, elle-même ensuite reprise par Fédida chez qui le couple conceptuel espace psychothérapeutique/espace socioculturel préfigure la distinction fondatrice de l'architectonique de Richir.

La thèse se présente ainsi comme une sorte d'*agora* réunissant des auteurs qui avaient à première vue peu de chance de jamais se rencontrer, et qui, en effet, ne l'ont fait qu'exceptionnellement. Mais dans cette *agora*, ils sont entrés un par un. Chaque fois, c'est par l'appel d'une notion similaire qu'un auteur en accueille un autre. On ne s'est pas ainsi tenu, dès le départ, devant un vaste panorama où, d'emblée, chacun aurait eu sa place auprès de compagnons qui se seraient trouvés là du seul fait d'une lecture externe, d'une construction spéculative : quelque *chose* les reliait les uns aux autres. Il ne nous a donc pas suffi d'un regard circulaire pour voir briller l'idée qui les rassemblait en ce lieu improbable. Ce sont des échos, des associations, des variations qui les ont réunis autour d'un thème longtemps absent. Pour parvenir à la mise en évidence de telles concordances ou de tels rapprochements, il a fallu mettre en œuvre une sorte de technique associative spontanée (elle n'était pas voulue comme telle), une variation autour d'une idée longtemps non thématisée. Ici, les variations de Husserl pensées à nouveau frais par Richir (qui dé-thématise le point de départ de la série) rejoignent les associations de Freud. L'intérêt tardif du père de la phénoménologie pour les constructions phénoménologiques, c'est-à-dire non spéculatives, rejoint le souci de constructions analytiques chez le père de la psychanalyse, son contemporain. Car Freud, lui aussi, s'est méfié de l'écoute symbolique (sens péjoratif) de la parole du patient. Il s'est aussi gardé des constructions trop spéculatives (même s'il est vrai qu'il n'a pas toujours réussi !). Il met en œuvre une méthode reposant sur les associations

[74] « La poésie et la langue », p. 286.

tant dans l'écoute du patient que dans la constitution de la théorie. Dans les premières lignes du grand texte de la *Métapsychologie* sur la pulsion, où il expose la façon dont il procède pour mettre en forme un nouveau concept, on peut être frappé par un accent qu'on pourrait dire husserlien[75]. On ne peut donc pas commencer une recherche par des définitions, même si on ne peut jamais tout à fait s'en passer. D'où l'intérêt de voir comment, sur un sujet complexe, certains parviennent à mettre en forme un nouveau concept, sans jamais inclure subrepticement dans leurs prémisses ce qu'ils entendent démontrer.

CONCLUSION. ET MAINTENANT, RICHIR

> Ainsi est en train de disparaître la civilisation néolithique et post-néolithique multilinéaire, sur laquelle nous avons vécu.
> M. Richir, *La contingence du despote*, p. 9.

L'un des plus grands intérêts de Richir au regard de notre problématique est qu'il soutient que la désymbolisation est pour lui un phénomène effectif, mais qu'il le fait dans le cours d'une constante réinterrogation de ce que

---

[75] S. Freud, *Pulsions et destins des pulsions* (1915), in *Œuvres complètes*, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915, nouvelle traduction dirigée par Jean Laplanche, Paris, PUF, 1988, p. 165 : « Nous avons souvent entendu soutenir l'exigence selon laquelle une science doit être édifiée sur des concepts fondamentaux clairs et strictement définis. En réalité, aucune science, pas même les plus exactes, ne commence par de telles définitions. Le véritable début de l'activité scientifique consiste bien plutôt dans la description de phénomènes, qui sont alors ensuite groupés, ordonnés et intégrés dans des ensembles. *Dans la description déjà, on ne peut éviter d'appliquer au matériel certaines idées abstraites* que l'on puise ici ou là, certainement pas seulement dans l'expérience nouvelle. *De telles idées* – les concepts fondamentaux ultérieurs de la science – sont, dans l'élaboration future du matériau, encore plus indispensables. Elles *doivent comporter d'abord une certaine mesure d'indétermination ; il ne peut être question de cerner clairement leur contenu.* Aussi longtemps qu'elles se trouvent dans cet état, on se met d'accord sur leur signification en renvoyant de façon répétée *au matériel de l'expérience auquel elles semblent être empruntées, mais qui, en réalité, leur est soumis*. Elles ont donc, en toute rigueur, le caractère de conventions, encore que tout dépende du fait qu'*elles ne sont tout de même pas choisies arbitrairement*, mais au contraire se trouvent déterminées par des relations significatives au matériau empirique, *relations qu'on croit deviner avant même de pouvoir en prendre connaissance* et en faire la démonstration. Ce n'est qu'après une exploration plus approfondie du domaine phénoménal en question, que l'on peut aussi en saisir plus strictement les concepts fondamentaux scientifiques et les modifier progressivement pour les rendre, dans une large mesure, utilisables et en même temps exempts de toute contradiction. C'est alors qu'il peut être temps de les enfermer dans des définitions. *Mais le progrès de la connaissance ne souffre pas non plus une rigidité des définitions.* Comme l'exemple de la physique l'enseigne [c'est moi qui souligne]. »

signifie la notion[76]. Il franchit en outre un pas que ne franchissent aucun des auteurs interrogés dans la thèse. Même H. Maldiney, seul philosophe auquel elle consacre toute une partie, n'échappe pas à certaines confusions que Richir a bien mises en évidence dans *Phénoménologie et institution symbolique*. Réinterrogeant l'interprétation par Maldiney d'une lecture d'un texte de Binswanger, *De la psychothérapie*, il considère que l'auteur de *Regard, parole, espace* a confondu sens phénoménologique et sens symbolique. Cette différence introduite par Richir et qui structure toute son architectonique est cruciale : c'est celle qui nous a manqué dans un travail qui avait déjà bien distingué le sens de la signification, et qui a pu concevoir la désymbolisation comme résidant notamment dans une réduction du premier à la seconde, mais dans le cours duquel une nouvelle différence ne s'était laissée entendre qu'au travers d'un malaise, celui qu'on éprouve lorsqu'on ne parvient pas à concevoir clairement une idée dont on pressent pourtant la nécessité. Il fallait en effet distinguer fermement sens symbolique et sens phénoménologique, y compris dans leur articulation, pour aborder sans contradictions ou paradoxes la notion même de désymbolisation. Or, Richir reproche à Maldiney comme à Heidegger, mais aussi à Merleau-Ponty d'avoir pensé l'humain tout entier dans la dimension phénoménologique[77]. Pour l'auteur de *Phénoménologie et institution symbolique*, rien de ce qui est humain ne peut être pensé dans un seul registre. S'il reproche à la plupart des autres phénoménologues de ne concevoir qu'une seule sorte d'existential, phénoménologique, à Lacan et d'une façon générale aux hégéliens, il fait le reproche inverse : ils n'ont

[76] Pourtant, là encore, l'ambiguïté du vocabulaire du symbole et de ses dérivés peut jouer des tours même à Richir. Dans certains cas, chez lui, le terme « non symbolique » qualifie une orientation de la phénoménologie elle-même et renvoie alors au fait qu'elle doit « remonter la pente de l'institution symbolique » pour reprendre contact avec une dimension phénoménologique hors langage, à partir de laquelle seulement pourra s'initier une nouvelle schématisation en langage « précédant » toute forme de langage institué, en premier lieu la langue. La désymbolisation dont il est alors question et qui est valorisée est l'inverse de celle qu'il dénonce et dont les caractéristiques sont étudiées dans la thèse. Dans un cas, il s'agit de retrouver la dimension phénoménologique par une déconstruction du langage institué (même si bien sûr, on ne peut que partir de lui au niveau de l'expression), et dans l'autre, il s'agit de la perte de cette même dimension d'indétermination qui chez Richir correspond au registre phénoménologique, y compris au sein de l'institution symbolique tant qu'elle est encore « vivante ». Notons toutefois que si les deux significations du terme désymbolisation sont présentes chez Richir, le contexte permet toujours de distinguer clairement laquelle des deux significations est retenue. Cette ambiguïté est bénigne dans la mesure où une distinction conceptuelle ferme prévient toute confusion possible.

[77] Il pense aussi la phénoménologie de Husserl comme presque toujours symbolique, mais il trouve chez lui une pensée de l'incarnation qui excède le cadre de la phéoménologie « symbolique ».

pensé que le symbolique. C'est précisément parce que sa phénoménologie n'est pas symbolique[78] (elle ne part pas du concept, du nom ou du mot, mais du *phénomène comme rien que phénomène,* radicalement hétérogène à toute institution symbolique) qu'elle ouvre une nouvelle pensée tant de la symbolisation que de la désymbolisation. Il y a pour Richir, non seulement des existentiaux phénoménologiques, mais aussi des existentiaux symboliques[79] qu'il articule les uns avec les autres dans un processus qui prend pour nom *élaboration symbolique.* Une telle articulation est l'une des plus grandes originalités de sa phénoménologie. Ces existentiaux qui sont des modes d'ouverture au monde peuvent aussi se fermer, c'est alors que surgira une désymbolisation de deux façons qu'il importe de distinguer : par fermeture des horizons de sens phénoménologique ou par fermeture des horizons de sens symbolique. Cette distinction de deux registres, phénoménologique et symbolique, nous a permis de sortir d'un embarras conceptuel qui, à la fin de la thèse, ne s'était pas tout à fait dissipé. En effet, on l'a vu, même chez Maldiney, le seul philosophe alors sérieusement étudié, subsistait dans certains textes une ambiguïté. En distinguant rigoureusement ce qui est dans l'immense majorité des cas confondu, Richir parvient à concevoir une articulation jusqu'ici impensable entre une dimension de l'expérience qui est prise dans une institution et une autre qui excède toute institution. Certes, la référence à *L'institution imaginaire de la société* de Castoriadis nous a amenés très près d'une résolution, mais pas tout à fait. On peut certes voir dans le concept d'*imagination radicale* de Castoriadis une préfiguration de la schématisation sans concept telle que Richir la pense, reste que chez le philosophe grec, on ne saisit qu'avec peine l'*articulation* de cet imaginaire radical avec le surgissement de l'institution. La distinction richirienne renouvelle complètement la façon de concevoir la désymbolisation comme défaut d'une telle schématisation, mais aussi comme désubjectivation dans le contexte d'une institution symbolique « morte », du fait de sa dégénérescence en *Gestell*. L'institution ne demeure « vivante » que lorsqu'elle reste en contact avec la dimension phénoménologique qui la nourrit.

Richir repense ainsi à nouveaux frais la notion de crise du sens évoquée avant lui par Husserl dans la *Crise des sciences européennes*, par Heidegger quand il parle de *Gestell,* par Arendt quand elle évoque la *Crise de la culture*, par Patočka, notamment dans les deux tomes de *La crise du sens*, mais aussi dans bien d'autres de ses textes, par exemple, lorsqu'il propose

[78] *Cf.* J. Mesnil, « Aspect de la phénoménologie contemporaine : vers une phénoménologie non symbolique », in *L'art du comprendre*, n° 3, juin 1995, pp. 112-129.
[79] *Cf.* J. Mesnil, « La notion d'existential symbolique chez Marc Richir : Vers un nouveau réalisme phénoménologique en psychopathologie », in *Annales de Phénoménologie* – Nouvelle série, n° 16/2017.

le concept de « surcivilisation », ou encore par Maldiney quand il déplore une thématisation pathologique de la culture et du psychisme. Chez tous ces philosophes, notons qu'il faudrait d'ailleurs plutôt parler d'une *crise de la crise*, puisque le sens n'est que d'être en crise, en « porte-à-faux », comme le dira Richir, chez qui cette pensée de la crise apparaît plus spécifiquement dans les textes où il dénonce la perte de toute transcendance, le néo-nominalisme[80], le relativisme[81], le déconstructionnisme[82], ou encore, au-delà même de la « déconstruction » derridienne, une inflation problématique de la notion de construction lorsqu'elle est purement spéculative. Les références à cette problématique sont si extrêmement nombreuses, tout au long de son œuvre, que les repérer constitue déjà un travail à soi tout seul. Ce qu'il oppose alors à ces tendances relativistes, c'est une conception de l'ouverture d'un langage sur un radical hors langage qui, on l'a vu, a fait l'objet de nombreuses recherches qui n'ont pas abouti.

On constate que la désymbolisation a souvent été pensée selon des concepts déterminants, alors que ce qui était requis, c'était une mise en forme de type réfléchissant. Sur ce point encore, l'apport de Richir est particulièrement éclairant. Lorsqu'on reprend la problématique de la désymbolisation après avoir lu ses textes, on voit se dessiner une crise générale de la faculté de juger, avec comme dominante une tendance à déterminer le réfléchissant. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il évoque le *Gestell* et la dégénérescence de la tautologie symbolique – tautologie pourtant nécessaire à la constitution des unités de langue déterminant *dans une certaine mesure* ses référents – en une tautologie logique qui ne renvoie plus à aucune extériorité. L'expression générale et peu précise de perte de sens peut alors être pensée comme un enchevêtrement de plusieurs phénomènes considérés comme plus ou moins pathologiques : fermeture des horizons de sens phénoménologique conçue comme perte de la dimension *esthétique* réfléchissante, fermeture des horizons de sens symbolique conçue comme perte de la dimension *téléologique* réfléchissante, et, enfin, fermeture de toute dimension réfléchissante,

---

[80] « Néo-nominalisme » que pour ma part je qualifie d'exubérant parce qu'à l'opposé du nominalisme d'Ockam, loin d'éliminer les entités qui ne renverraient à rien de réel, il les multiplie ; cela n'en fait pas pour autant un réalisme, car on a alors affaire à une novlangue construisant de toute pièce une néo-réalité inconsistante », J. Mesnil, « Un néo-nominalisme exubérant », *Eikasia* 47, 2013, pp. 417-436.

[81] *Cf.* J. Mesnil, « La référence à la notion de virtuel quantique dans la critique richirienne du relativisme post-moderne », *Annales de Phénoménologie* – Nouvelle Série, n° 18/2019, p. 228.

[82] J. Mesnil, « Constructions spéculatives et 'constructions' phénoménologiques dans l'espace de la psychothérapie : Pour une critique de la notion de 'construction' en analyse à partir de l'exemple de Serge Viderman », *Annales de Phénoménologie*, n°14/2015.

téléologique ou esthétique, dans le fameux *Gestell*. Si l'on reprend les deux significations de la notion de désymbolisation chez Richir : « remontée de la pente de l'institution symbolique » *et* « perte de mise en forme et en sens », on en arrive à une proposition aussi étonnante que juste : il faut désymboliser (au sens de remonter vers l'origine phénoménologique du langage) pour ne pas désymboliser (au sens de perdre le contact avec le hors langage). La première désymbolisation « positive », nécessaire, réincarne le langage, alors que la seconde, pernicieuse, le désincarne. Cette notion d'incarnation est elle aussi, chez Richir, essentielle. La réélaboration d'une distinction qu'il rencontre d'abord chez Husserl, celle entre *Innenleiblichkeit* et *Außenleiblichkeit,* lui permet de comprendre que toute désymbolisation commence forcément par une désincarnation dont elle n'est qu'une première « étape ». Or, seul le maintien de l'écart en question, chez Richir tout autant que chez Leroi-Gourhan, empêche le *Gestell*, ce que Heidegger ne pouvait penser, nous dit Richir, du fait, chez lui, de l'absence d'une véritable conception de l'incarnation.

Richir est peut-être le seul philosophe qui pense dans leur articulation même deux versants de la désymbolisation qu'il convient de distinguer, même s'ils se présentent presque toujours comme intriqués : d'un côté, désymbolisation par une atteinte portée à l'institution symbolique elle-même et, de l'autre, désymbolisation par une atteinte portée à la phénoménalisation en tant que telle, les deux se conditionnant réciproquement à partir du moment, toutefois, où un premier recul phénoménologique a eu lieu.

Oui, il n'y a pas d'homme sans institution symbolique, mais il n'y a pas non plus pour Richir d'institution sans l'interruption d'une schématisation initiale en langage. Si l'humanité pour lui « commence » par un recul phénoménologique, elle se poursuit par un « moment » instituant qui ne peut se produire sans le premier. En ce sens, si l'on peut concevoir une phénoménalisation dans une large mesure indépendante de l'institution, l'inverse n'est pas possible.

L'instituant symbolique surgit pour le meilleur et pour le pire. En effet, si le « recul phénoménologique » dans la forme singulière et systématique qu'il prend chez l'humain, par une interruption schématique, rend possible un moment instituant absent chez les autres espèces animales, celui-ci connaîtra deux destins possibles : symbolisat*ion*, c'est-à-dire, dans les termes de Richir, « élaboration symbolique » dans la rencontre entre les dimensions symbolique et phénoménologique, ou, à l'inverse, désymbolisation dans un malencontre par lequel l'élaboration symbolique disparaît dans des mécanismes de déclenchement non plus innés mais symboliques ramenant l'humain à une animalité elle-même symbolique.

Il est clair que des affirmations aussi massives exigent d'être explicitées. C'est ce à quoi se consacre un travail encore en cours, qui s'offre comme un prolongement et un approfondissement de la thèse, travail par rapport auquel la pensée de Richir permet de poser d'une façon nouvelle la problématique initiale, en la débarrassant des contradictions qui en obscurcissaient le sens. Un ouvrage consacré à la question de la désymbolisation présentera celle-ci comme une atteinte portée à la faculté de juger tout entière. À partir d'exemples précis, on montrera comment un appauvrissement de la pensée déterminante (par emprise d'une *novlangue* débarrassée de toute nuance) et une réduction des possibilités de mise en œuvre de la pensée réfléchissante aussi bien esthétique que téléologique se conditionnent réciproquement pour aboutir à une désymbolisation généralisée, celle-là même qu'entrevoyait Leroi-Gourhan quand il demandait : où va l'*homo sapiens* comme animal pensant ?

Symbolique et transcendantal (I)
De *La Philosophie des formes symboliques* de Cassirer à la phénoménologie richirienne

JEROME WATIN-AUGOUARD

INTRODUCTION

On sait à quel point le symbolique, dans sa distinction et son articulation avec le phénoménologique, joue un rôle central dans la pensée de Marc Richir. La refondation radicale de la phénoménologie qu'il entreprend semble ainsi inséparable d'une réflexion sur la dimension symbolique de notre expérience. Plus précisément, on peut remarquer un double geste, que Richir opère par une discussion critique avec le structuralisme : il s'agit d'une part de comprendre l'expérience comme dimension ou système symbolique, de définir l'empirique par le symbolique[1] – reprenant, en cela, l'acquis fondamental de l'anthropologie lévi-straussienne et de la psychanalyse lacanienne. Mais, d'autre part, cet acquis est aussitôt repris, par un geste critique et phénoménologique décisif : l'expérience et la pensée ne sauraient se réduire à des agencements symboliques clos et dont le sens échapperait à toute réflexion. La structure, seule, ne saurait jamais rendre compte de l'*excès* propre à la vie du sens. Dans les termes de Richir, « nous sommes *excédés*, toujours déjà et pour toujours, par la prodigalité phénoménologique du langage ou du logos, de ses rythmes de temporalisation/spatialisation. »[2] Le symbolique n'aurait à proprement parler pas de sens sans ces rythmes transcendantaux par lesquels le phénomène se phénoménalise, et qu'il s'agit de réfléchir *à partir de, mais aussi au-delà de* son institution symbolique. Ce qui implique un aspect fondamental pour la compréhension du symbolique. Certes, le sens ne

[1] « Ce que l'on a parfois maladroitement relevé comme l'empirique » alors que « le champ de cette contingence va jusqu'à englober les langues, les pratiques humaines, la logique et les sciences. » Marc Richir, *Méditations phénoménologiques – Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 17

[2] M. Richir, *Phénoménologie et Institution symbolique – Phénomène, Temps et Êtres II*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 10.

relève pas de la maîtrise du sujet, il est d'abord rencontré dans ce qui structure et détermine notre expérience et notre pensée. Le symbolique est ainsi le nom de notre finitude, de la déterminité du sens que nous rencontrons passivement. Mais il n'est pas réductible à cette dimension passive et déterminante, puisque le sens se fait, s'élabore, se réinvente, parce qu'il y a donc ouverture, *du sein même du symbolique*, à la sphère phénoménologique et transcendantale du sens se faisant. Or cette ouverture, « du dedans », des déterminités symboliques à l'indétermination ne va pas de soi :

> La difficulté est donc fondamentale, puisqu'il y a, dans les apparents systèmes symboliques, une non-coïncidence à soi, un porte-à-faux *intrinsèque* qui fait d'ailleurs toute la « vie » des sens qu'ils véhiculent et qui s'y élaborent, c'est-à-dire leur ouverture, par le dedans, à l'indéterminité phénoménologique des phénomènes[3].

Cette difficulté fondamentale tient à la tension entre deux aspects apparemment antagonistes du sens, sa fixation ou sa détermination, et son renouvellement ou son indétermination, aspects que la phénoménologie richirienne tente justement d'articuler. Nous aurons à cœur de montrer[4] que cette tension émerge dès *La philosophie des formes symboliques* d'Ernst Cassirer, et qu'elle implique de réfléchir sur ce que signifie, concrètement et méthodologiquement, articuler symbolique et transcendantal, ou, en termes richiriens, « élaborer » leur « rencontre » [5].

L'introduction du symbolique en phénoménologie s'explique certes par la profonde discussion avec le structuralisme. Mais l'on n'a peut-être pas assez remarqué la présence d'une autre entreprise décisive, celle de Cassirer. C'est en effet à partir de l'œuvre cassirerienne que le thème du symbolique acquiert une envergure inédite, dans la mesure où ce terme cesse de qualifier une région particulière de l'expérience pour devenir sa structure fondamentale. Par ailleurs cette « promotion » du symbolique s'effectue dans un cadre transcendantal. Les « formes symboliques » analysées par Cassirer – le mythe, la religion, l'art, le langage, la science – sont autant d'expressions diverses d'une même activité de formation (*Bildung, Gestaltung*) du monde. La tâche que poursuit Cassirer à partir des

---

[3] *Méditations phénoménologiques, op.cit.*, p. 18.

[4] Cet article constitue le premier moment de notre réflexion, davantage centré sur la problématique cassirerienne du symbolique. Un second article suivra, qui aura pour but d'interroger l'articulation du symbolique et du phénoménologique, l'« élaboration » de leur rencontre, dans l'œuvre de Richir, à partir des problèmes développés précédemment.

[5] « Elaborer la rencontre *phénoménologique* du champ phénoménologique sauvage et du champ de l'institution symbolique ». *Phénoménologie et institution symbolique, op.cit.*, p. 10.

trois tomes de la *Philosophie des formes symboliques* (1923-1929) est la suivante : « donner un sens plus vaste à la 'question transcendantale' elle-même »[6], en la portant non plus aux dimensions, seulement épistémologiques, d'une critique de la raison, mais bien à celles d'une philosophie de la culture. Un des axes majeurs de la recherche cassirerienne consiste ainsi à savoir précisément quel est le sens de cette « question transcendantale » au sein de la philosophie des formes symboliques, ou, en d'autres termes, si et comment le « symbolique » amène à repenser cette question dans un cadre qui ne soit plus strictement kantien, ou néo-kantien, bien qu'issu de ce cadre. Quelle est la spécificité de la philosophie des formes symboliques en tant que philosophie transcendantale ? Le terme de « transcendantal » peut en effet prendre des acceptions diverses, et l'on peut en identifier deux principales, qui jouent un rôle décisif dans le cadre présent. Il désigne soit, dans une perspective kantienne ou néo-kantienne, les conditions de possibilités de l'expérience – conditions qui elles-mêmes ne relèvent pas de l'expérience, puisqu'elles la rendent possible, et qui demeurent ainsi formelles. Soit il s'agit d'un transcendantal *phénoménologique*, impliquant une pensée et une expérience spécifiques, dans la mesure où il ne désigne plus de simples structures formelles, mais bien l'activité originaire de création de sens (*Sinnbildung*). L'un des buts de *La philosophie des formes symboliques* consiste justement à ne pas se contenter d'élargir la question transcendantale à la diversité des formes culturelles, mais aussi à la dynamiser, en tentant de mettre au jour l'activité sous-jacente à la diversité de ces formes. Mais y arrive-t-elle effectivement et comment ? Et surtout, si le transcendantal n'est plus tout à fait kantien, est-il pour autant *phénoménologique* ? Dans le cas contraire quel statut pourrait-on lui assigner ? Notre hypothèse de réponse est la suivante : tout tient précisément au statut que l'on confère au symbolique et à son rôle de médiation dans la mise au jour du transcendantal. Ce point nodal sera l'objet de notre réflexion.

L'enjeu ne concerne pas seulement l'œuvre de Cassirer et sa compréhension interne, mais bien l'histoire de la notion de symbolique au sein des philosophies d'inspiration transcendantale. C'est à partir de cette perspective générale que nous interrogerons le rapport, l'articulation, entre symbolique et transcendantal que proposent la philosophie de Cassirer et la phénoménologie de Richir. L'enjeu est double : d'une part décloisonner la

[6] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil, Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, (1953), p. 16; trad.fr Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques*, p. 3. *La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972, p. 25. Désormais noté *PFS III*. Nous noterons d'abord la pagination allemande de la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, puis celle de la traduction française.

pensée cassirerienne de son traditionnel cadre néo-kantien en la faisant dialoguer avec la phénoménologie, et plus particulièrement la phénoménologie transcendantale, ce qui, à notre connaissance, n'a pas encore été tenté[7] ; d'autre part inscrire l'œuvre richirienne, relativement récente, dans le temps long de la philosophie du XXe siècle et dans la réflexion générale sur le sens de la culture, dont témoigne justement le thème du symbolique.

Notre démarche consistera dans un premier temps à partir de *La philosophie des formes symboliques* en y décelant une certaine équivoque, propre au concept cassirerien de « symbolique », lequel est compris *comme activité* transcendantale conditionnant l'expérience. Ainsi, les « formes symboliques » apparaissent à la fois comme des domaines de sens objectifs, *et* comme des énergies formatrices. Cette ambition de dynamiser le transcendantal n'est pourtant pas sans poser des difficultés, conceptuelles et méthodologiques, que nous exposerons dans un deuxième temps, et qui toutes découlent de l'absence de distinction architectonique nette entre symbolique et transcendantal. De manière générale, les trois premiers tomes de la *Philosophie des formes symboliques* se heurtent à l'impossibilité d'attester et d'élucider la nature de l'activité originaire de création de sens par-delà la diversité des formes objectives. Néanmoins, bien conscient de ce problème, Cassirer a opéré un certain tournant[8] dans sa pensée, à partir de la fin des années 1920, et qui semble ouvrir la voie à un domaine bien

[7] Outre les rapports de Cassirer avec le néo-kantisme, les recherches actuelles portent sur le dialogue avec les sciences humaines comme l'anthropologie, la sémiotique, la linguistique (voir à ce sujet les travaux de Jean Lassègue, et notamment son article « Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 54, no. 2, 2007, pp. 221-237), ou sur sa proximité avec le structuralisme (Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer – La vie de l'esprit*, Peeters, Leuven, 1997). Les liens entre Cassirer et la phénoménologie semblent pour le moment se concentrer sur la question des sciences et de la logique (voir notamment la thèse d'Andrea Carroccio, soutenue en 2016, et intitulée : « Edmund Husserl et Ernst Cassirer : une comparaison entre les *Logische Untersuchungen et Substanzbegriff und Funktionsbegriff* »), et sur sa proximité avec certaines thèses merleau-pontiennes (cf. M. van Vliet, « Phénoménologie de la perception et théorie de l'art chez Ernst Cassirer : l'ouverture d'un dialogue avec Maurice Merleau-Ponty » in *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, M. van Vliet (dir.), Rennes, PUR, 2010, pp. 117-144).

[8] Tournant qui est documenté par ses textes et manuscrits de travail inédits, publiés depuis le milieu des années 1990, dans les cinq premiers volumes des *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. Celui qui retiendra particulièrement notre attention est le premier volume, intitulé *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, et qui est souvent considéré comme le volume 4, inachevé et posthume, de *La philosophie des formes symboliques*. Sur l'importance de ce tournant eu égard à l'ensemble de l'œuvre cassirerienne, voir notamment Steve G. Lofts, *Ernst Cassirer – La vie de l'esprit*, *op.cit*. et John Michael Krois, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale*, n°15, CNRS Editions, 2012, pp. 161-174.

distinct des objectivités symboliques, celui des *Urphänomene*, censé répondre à ce que Cassirer appelle lui-même « l'énigme du devenir-forme comme tel »[9]. Le problème que nous souhaiterions exposer afin d'initier le dialogue avec la phénoménologie richirienne, consiste justement à savoir si cette phénoménalité originaire peut être interprétée en un sens *phénoménologique et transcendental*, si donc elle exige une pensée ou une réflexion spécifique qui lui permette d'être attestée et justifiée, ou bien si elle témoigne d'un certain tournant *réaliste* dans la pensée de Cassirer, si elle représente une originarité factuelle que la pensée ne pourrait que constater. Si nous admettons qu'il existe « quelque chose » qui ne soit pas de l'ordre du symbolique et de ses déterminations objectives, mais d'où le symbolique tire tout son sens, de quelle « réalité » s'agit-il et comment l'attester ? Voilà la question fondamentale qui permettrait de lire ensemble Cassirer et Richir au sein d'une même problématique décisive pour la compréhension des motifs du transcendantal et du symbolique.

L'EQUIVOQUE DU SYMBOLIQUE

Partons de ce que l'on peut considérer comme étant le geste inaugural de *La philosophie des formes symboliques*, c'est-à-dire l'interprétation de l'expérience *dans son ensemble et en tant que telle* comme champ symbolique. « Dans son ensemble », cela signifie que le symbolique ne désigne pas un domaine spécifique, dont s'occuperaient par exemple la sémiologie ou l'esthétique ; il ne faut pas entendre « symbolique » comme un adjectif, caractéristique de certains signes que sont les symboles, mais comme un nom, *le* symbolique, caractérisant un champ, et rien de moins que celui de l'expérience « en tant que telle ». En effet, c'est la nature même de l'expérience qui exige qu'on l'interprète comme dimension symbolique, c'est-à-dire comme dimension où se déploie une activité de création de sens (*Sinnbildung*). Avec Cassirer, il n'y a plus d'expérience qui ne soit proprement culturelle. Déjà, au niveau fondamental de la perception, se joue ce qu'il nomme une « prégnance symbolique » (*symbolische Prägnanz*)[10] : il s'agit de rompre avec l'empirisme classique, pour montrer que les sensations ou impressions n'attendent pas d'être prises dans des actes aperceptifs ou associatifs pour avoir un sens, mais qu'elles sont déjà inscrites dans, ou imprégnées par, une « texture déterminée de sens »

[9] « *Das Rätsel der Form-Werdung als solcher* », *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois, Oswald Schwemmer (hg.), Bd 1, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg, Felix Meiner, 1995, p. 4. Désormais noté *NMT 1*.
[10] *PFS III*, p. 235, p. 229.

(bestimmten Sinnfügung)[11]. Par conséquent, l'analyse philosophique ne doit pas commencer par des données matérielles primitives, mais par la facticité du sens : tout sens est incarné, et toute donnée matérielle a déjà du sens. Définir l'empirique par le symbolique revient donc à ne plus comprendre l'expérience par la concrétude de la sensibilité ou de la sensation, mais par celle du sens, et à ne plus considérer l'expérience comme le lieu d'une passivité matérielle, mais comme lieu d'une activité spirituelle, qui se déploie de la perception jusqu'aux œuvres de culture proprement dites. La « philosophie de la culture », ainsi qu'est souvent présentée la philosophie de Cassirer, n'est pas une sorte de revue des différentes formes culturelles, à la manière d'un encyclopédisme, car elle implique une réflexion sur le sens en général, et sur son dynamisme, ce dont témoigne le concept de « forme symbolique ». Il faut entendre par là des domaines de sens, comme le langage, le mythe, la religion, l'art, la science, qui tous sont caractérisés comme des processus de formation à chaque fois spécifiques selon les domaines. La forme symbolique n'est jamais un schème figé, elle est un processus de mise en forme du sensible selon des directions ou des orientations propres à l'art, la science etc., une schématisation prise en charge par une « fonction symbolique », qui met en rapport, comme dans une fonction mathématique, et même comme dans un symbole, deux éléments – forme et matière –, cette fonction étant productrice d'un résultat, à savoir d'une objectivité.

Or, il semble qu'il y ait dès la définition canonique de la forme symbolique une équivoque entre le point de vue de la fonction dynamique et celui de la forme objectivée. En effet, Cassirer donne la définition suivante :

> Par « forme symbolique » il faut entendre toute énergie de l'esprit [*jede Energie des Geistes*] par laquelle un contenu de signification spirituelle [*geistiger Bedeutungsgehalt*] est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe. En ce sens, le langage, l'univers mythico-religieux et l'art se présentent chacun à nous comme une forme symbolique particulière. Tous en effet portent la marque d'un phénomène fondamental [*Grundphänomen*] : notre conscience ne se satisfait pas de recevoir une impression de l'extérieur, mais elle lie chaque impression à une

[11] « La perception elle-même […] doit à *sa propre organisation immanente* [eigenen immanenten Gliederung] une sorte d''articulation' spirituelle et qui, prise dans sa texture intérieure, appartient aussi à une texture déterminée de sens [*bestimmten Sinnfügung*]. Elle n'est pas reçue seulement *après coup* dans cette sphère, mais parait en quelque manière *née en elle et avec elle* [als in sie hineingeboren] », *ibid.*, nous soulignons.

> activité libre de l'expression [*freien Tätigkeit des Ausdrucks*] et l'en imprègne[12].

Cette définition de la forme symbolique comme « énergie de l'esprit » amène à formuler un soupçon : n'y a-t-il pas là une confusion entre la forme d'une part, comme domaine de sens établi et distingué des autres domaines, et le processus même de formation d'autre part, c'est-à-dire une confusion entre le résultat objectif et l'activité de schématisation, transcendantale dans la mesure où elle en est la condition de possibilité ? Soupçon qui peut également être formulé ainsi : Cassirer ne met-il pas excessivement l'accent sur la dimension active de l'expérience comprise comme champ symbolique ? À trop souligner la dimension créatrice du monde de la culture, ne risque-t-on pas d'oublier sa dimension passive, qui en serait tout aussi constitutive ? Une passivité qui ne serait pas celle des sensations ou impressions de l'empirisme, mais bien celle des déterminations symboliques de la culture, lesquelles ne seraient pas seulement synonymes de progrès vers la création autonome de nouvelles formes, mais porteraient aussi le risque d'une *aliénation*, d'un oubli du sens en sa dimension créatrice au profit d'une dimension instituée, sédimentée, dans laquelle les individus seraient comme captés. En effet, force est de reconnaître, avec Richir, que notre expérience symbolique est aussi le champ de déterminations conceptuelles constitutives soit d'époques historiques, soit de domaines ontologiques. Ces époques et ces domaines jouent en quelque sorte le rôle de « matrices » symboliques déterminantes pour notre pensée et notre action. C'est pourquoi la passivité symbolique dont nous parlons peut être porteuse d'une aliénation dans la mesure où les sujets courent le risque de ne plus penser et agir en propre, mais d'être déterminés ou « machinés » (Richir) à leur insu par des structures admises passivement, et non pas librement réfléchies. Ainsi, le symbolique est une vie *dans* le sens, même si, à l'inverse, il faut aussi considérer la vie *du* sens : certes, quand nous pensons, nous pensons des objets déterminés, inscrits dans des matrices symboliques ; mais la pensée ne se réduit pas à penser du déjà-là ; quand elle est véritable, elle excède les ressources disponibles pour instaurer de nouvelles déterminités. La question est donc : comment articuler liberté et passivité au sein du symbolique, et comment les expliquer ? Cassirer a certes remarqué cette dimension passive, mais il ne l'a jamais, à notre connaissance, clairement imputée au symbolique comme tel, sans pourtant

[12] « *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* », *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 175, « Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », in *Trois essais sur le symbolique*, trad.fr. Jean Carro, avec la collaboration de Joël Gaubert, Paris, Cerf, 1997, p. 13. Désormais noté *WW*.

identifier, en un lieu architectonique précis, une « cause » hors de celui-ci. C'est ce qui distingue ici l'équivoque du « porte-à-faux », dans la mesure où ce dernier est ce qui ouvre le symbolique au phénoménologique, et qui amène donc à opérer des distinctions architectoniques sans lesquelles la situation demeurerait, précisément, équivoque.

À de nombreuses reprises, Cassirer remarque que la conscience peut considérer les œuvres de l'esprit de manière passive, et peut être prise dans ces œuvres comme dans une réalité objective statique, figée, bref, qu'elle ne considère que la « *forma formata* », la forme formée, sans voir la « *forma formans* »[13], la forme formante. Or, à partir de ce constat, deux explications peuvent être avancées.

On peut d'abord considérer cette attitude passive comme un risque intrinsèque au symbolique. Mais une difficulté surgit alors, dans le cadre de *La Philosophie des formes symboliques* : comment affirmer que le symbolique est à la fois le lieu d'une « activité libre de l'expression », et la source d'une passivité qui masquerait cette même activité ? Attribuer au symbolique en tant que tel une opacité et un aveuglement est la solution choisie par Richir, qui, pour ne pas tomber dans la difficulté précédente, en tire, avec rigueur, la conséquence suivante : il faut distinguer nettement, par un hiatus, la sphère symbolique des objectivités déterminées, déjà formées, de la sphère transcendantale phénoménologique, dont est issue la liberté (du sens, et du soi), la passivité étant interprétée comme « *l'irruption de la non-phénoménalité* dans la phénoménalité des phénomènes[14] ». C'est justement cette distinction que Cassirer refuse d'établir, pour des raisons philosophiques et méthodologiques que nous détaillerons par la suite, mais qui toutes peuvent être résumées par un principe fondamental : l'objectivation de l'esprit est sa propre révélation[15]. En d'autres termes, il existerait une réflexivité interne au symbolique, qui amènerait à considérer

[13] Ernst Cassirer, « Forme et technique » in *Ecrits sur l'art*, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 64.

[14] *Phénoménologie et Institution symbolique*, op.cit, p. 17. Irruption de la non-phénoménalité, ou lacune en phénoménalité, qui – Richir y insiste – n'a pas sa source dans le phénoménologique, mais « a quelque chose à voir » avec l'institution symbolique. Si Richir se refuse à penser une dissimulation originaire, propre au phénomène-de-monde, la question qui se pose est de savoir ce qui, en tant que symbolique, produit cette dissimulation, question que nous traiterons plus en détail dans le prochain article.

[15] « Les diverses voies que suit l'esprit dans *son processus d'objectivation* [Objektivierung], *c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même* [Selbstoffenbarung]. », Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, (1953), p. 9 ; trad.fr, Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques, 1. Le langage*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 19. Désormais noté *PFS I*.

la forme comme expression de la liberté. Comment, dès lors, expliquer l'attitude passive de la conscience vis-à-vis des réalités culturelles si cette passivité n'est pas produite par le symbolique ?

Cassirer envisage donc une deuxième solution, qui consiste à imputer la passivité à un certain défaut de la réflexion, qui se remarque à deux niveaux, et d'abord quant à la séparation des domaines culturels. Selon lui, une forme symbolique tend à se figer, et à être vécue comme une réalité extérieure, dès lors qu'elle est isolée des autres formes. Il le remarque à propos de la technique, laquelle « n'a pas encore sa place dans le cercle de l'autoréflexion philosophique » et « paraît encore conserver un caractère curieusement périphérique »[16], raison pour laquelle elle apparaît, à bien des égards, comme une puissance étrangère aliénante. Une forme symbolique ne doit son dynamisme qu'à son inscription dans le tout de la culture, où chaque forme ne se transforme et ne s'accomplit qu'en interaction avec les autres. C'est dire que la culture ne devient aliénante que lorsqu'elle est fragmentée. L'une des grandes difficultés de cette position tient au fait que la réponse à cette fragmentation doit être, selon Cassirer, philosophique : la philosophie est « la conscience logique de la culture[17] », et doit donc mettre au jour les liens dynamiques qui se déploient entre toutes les formes, les articuler au sein d'une conscience globale. Or, cette réponse peut paraître assez limitée, d'abord parce qu'elle amène à formuler un doute : la philosophie a-t-elle la capacité de décloisonner effectivement les domaines de la culture ? A-t-elle cette force symbolique ? Ensuite, parce que Cassirer semble exclure la philosophie du nombre des formes symboliques et lui donner une position de surplomb, ce qu'a justement vu Merleau-Ponty dans son cours de 1954-1955 sur l'institution :

> Faiblesse de la philosophie de Cassirer : croire que le criticisme est point d'arrivée, que le sens philosophique a valeur rectrice alors qu'il est pris lui-même dans la sédimentation. Considérer le criticisme lui-même comme forme symbolique et non comme philosophie des formes symboliques[18].

Merleau-Ponty mobilise ici le concept husserlien de sédimentation (*Sedimentierung*), à partir de sa lecture de *L'origine de la géométrie*. Mais ce concept n'apparaît pas dans l'approche cassirerienne du symbolique, puisqu'il impliquerait précisément de penser une passivité interne au

[16] « Forme et technique », *Ecrits sur l'art*, *op.cit*, p. 63.
[17] *Ibid.*, p. 64.
[18] Maurice Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité. Notes de cours au collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 109.

symbolique, issue de sa dimension historique et temporelle *instituée*[19], et donc de remettre en cause la réflexivité de la forme, l'équivalence entre objectivation et révélation.

Le deuxième facteur qui serait responsable d'un rapport passif au symbolique est la prévalence d'un rapport affectif au monde qui empêcherait la libre réflexivité de la forme, et donc l'autonomie de la pensée. C'est ce qui, selon Cassirer, caractérise en profondeur la forme mythique. Selon lui, le mythe est, tout autant que la science, une forme symbolique, donc une formation objective d'un monde spécifique. Sauf qu'en ce qui concerne le mythe, cette objectivité est voilée, du fait d'une « base affective originaire » (*ursprünglichen Gefühlsgrund*)[20] qui dissimule la médiation symbolique objective au profit de l'immédiateté de la présence singulière de l'objet. Par exemple, le totem n'est pas vu comme représentation matérielle d'une divinité, mais comme sa présence immédiate : le moment de la mise en forme n'est pas saisi comme tel, et la conscience se trouve donc passivement affectée par l'expressivité singulière de son objet. Or, une question se pose : quel est le statut de cette « base affective originaire » ? Et en quoi est-elle « originaire » ? Cette originarité ne suppose-t-elle pas de la distinguer du symbolique ? Le problème tient au fait que, pour Cassirer, la matière n'est qu'un « concept-limite » (*Grenzbegriff*)[21], qui, du fait de la prégnance symbolique, n'a aucune existence réelle, en soi ; mais alors que faire de cette affectivité qui semble contraire à la forme symbolique et à la mise au jour de son dynamisme ? Un point d'ailleurs significatif est l'interprétation de l'idéologie nazie par Cassirer, dans son dernier texte, *Le mythe de l'Etat*, publié en 1945. Il remarque que la vie imposée par le régime nazi, la ritualisation et l'uniformisation des conduites, est « une vie artificielle et fausse », une vie de « marionnettes dans un théâtre de poupées », qui ne trouve son impulsion que d'une « force externe »[22] c'est-à-dire d'une dimension passionnelle, voire sauvage. Il établit ainsi une comparaison avec l'expérience d'Ulysse dans l'île de Circé, où ses compagnons sont transformés en animaux. Les individus ne vivent plus la vie qui est la leur, ne peuvent plus se donner leur propre loi, mais la reçoivent de l'extérieur. Or, cette aliénation est mise sur

[19] C'est bien Merleau-Ponty qui peut être considéré comme le chaînon manquant entre Cassirer et Richir, ayant lu avec grande attention le premier, et ayant été l'une des sources d'inspiration majeures du second. Surtout, c'est avec lui que le symbolique n'est plus seulement « forme » (*Form*) ou « figure » (*Gestalt*), mais institution (*Stiftung*).

[20] Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988 (1953), p. 118; trad.fr. Jean Lacoste, *La philosophie des formes symboliques, 2. La pensée mythique*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972, p. 122. Désormais noté *PFS II*.

[21] Cf. *WW*, pp. 212-213, trad.fr., *op.cit*. pp. 124-125,

[22] E. Cassirer, *Le mythe de l'Etat*, Paris, Gallimard, p. 386.

le compte « d'affects et de passions violentes »[23]. Ce point pose un problème fondamental pour la compréhension de la culture : l'aliénation dont il s'agit est-elle à mettre au compte d'une dimension affective infra-symbolique (de l'ordre d'une pulsion, par exemple) – ce qui permettrait de maintenir l'équation entre culture et liberté (ou culture et progrès) – ou bien relève-t-elle d'un certain agencement machinal du symbolique lui-même – ce qui nous amènerait à dissocier culture et liberté, et à trouver à cette dernière une autre origine ? Surgit ici l'une des premières difficultés à laquelle aboutit l'équivoque initiale du symbolique : en définissant d'emblée la forme symbolique comme « énergie de l'esprit », Cassirer est amené à expliquer la passivité ou l'opacité du sens par une instance non symbolique, purement affective ou matérielle, instance qui semble remettre en cause le principe même de la prégnance symbolique, puisque quelque chose, dans notre expérience, ne serait pas proprement symbolique. Cette équivoque produit également une seconde difficulté : à partir du moment où la dimension déterminante et opaque du symbolique n'est pas clairement établie, il devient dès lors hautement problématique d'en faire la dimension *au sein de laquelle* se déploie l'activité transcendantale de formation de sens, et *à partir de laquelle* cette activité est censée être mise au jour. Ce problème, qui concerne l'articulation architectonique et méthodologique du transcendantal et du symbolique, doit maintenant être examiné.

LE TRANSCENDANTAL DANS *LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES*.

L'un des textes particulièrement important et significatif où Cassirer s'explique sur son approche méthodologique générale se trouve dans l'introduction du premier tome :

> Plus l'esprit déploie une activité de construction riche et énergique, et plus cet agir même semble l'éloigner de la source originelle [*Urquell*] de son être propre. Il est de plus en plus le prisonnier de ses propres créations [*Schöpfungen*] – les mots du langage, les images du mythe ou de l'art, les symboles intellectuels de la connaissance – qui posent autour de lui un voile soyeux et transparent, mais néanmoins indéchirable. La tâche propre et la plus profonde d'une philosophie de la culture, d'une philosophie du langage, de la connaissance et du mythe semble consister à lever ce voile [*diesen Schleier aufzuheben*], à quitter la sphère du simple

[23] *Ibid.*, p. 382.

> signifier et du désigner [*Bedeutens und Bezeichnens*] pour revenir à la sphère originelle de la vision intuitive[24].

Cassirer envisage dans un premier temps l'hypothèse que les « créations » de « l'esprit » soient en fait comme sa prison, dans la mesure où ces objectivations – qui toutes relèvent du « signifier et du désigner » : les mots, les images, les symboles – l'éloigneraient de plus en plus de ce qui constitue son être véritable, sa « source originelle ». Face à cette aliénation de l'esprit dans ses œuvres, la tâche philosophique consisterait à briser la médiation objective, qui fonctionnerait comme un « voile », à lever son opacité par le recours à l'intuition. Remarquons, sans trop anticiper, que la cause de l'aliénation est ici directement assimilée au caractère médiat des créations spirituelles, et non à leur aspect statique, institué, ou à la part de déterminité qui les constituent – aspect qui n'est justement pas pris en compte ici. Cassirer fait donc d'abord jouer l'opposition entre médiation discursive et immédiateté intuitive, pour ensuite attaquer le caractère illusoire, voire mystique, de cette dernière :

> Mais d'un autre côté l'organe particulier dont la philosophie dispose uniquement est rebelle à l'accomplissement de cette tâche. Pour la philosophie, qui ne s'achève que dans la rigueur du concept et dans la clarté de la pensée discursive, l'accès au paradis du mysticisme, au paradis de l'immédiateté pure, est interdit. Il ne reste d'autre issue que de renverser la direction de la visée. Au lieu de refaire le chemin en sens inverse, elle doit essayer de le parachever en progressant [*ihn nach vorwärts zu vollenden*]. Si toute culture consiste dans la création [*Erschaffung*] de mondes d'images spirituels déterminés [*bestimmte geistige Bildwelten*] et de formes symboliques déterminées [*bestimmte symbolische Formen*], le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations [*hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen*], mais bien plutôt d'en comprendre le principe fondamental de formation [*gestaltendes Grundprinzip*][25].

Cassirer développe ici un double argument. Premièrement, vouloir passer outre la médiation objective des œuvres implique de se détourner des moyens proprement philosophiques, à savoir la « rigueur du concept » et la « clarté de la pensée discursive ». Il y a donc ici, implicitement, une équivalence entre les créations de l'esprit et ce qui relève du domaine de la signification et de la désignation d'une part, et entre ce domaine signifiant/désignant et celui de la conceptualité discursive et philosophique

[24] *PFS I*, pp. 50-51, pp. 57-58.
[25] *Ibid.*, p. 51, p. 58.

d'autre part. C'est pourquoi, deuxièmement, toute tentative de remontée en-deçà des œuvres de l'esprit est d'emblée accusée de « mysticisme », puisqu'elle reviendrait à vouloir se placer dans un domaine qui serait, de fait, en dehors de la philosophie, voire hors-langage. Il faudrait, par conséquent, se placer sur le terrain même des « mondes d'images spirituels déterminés » et des « formes symboliques déterminées » pour comprendre leur formation (*Gestaltung*). S'annonce ici le principe méthodologique fondamental de la philosophie de Cassirer, qui l'apparente davantage à la phénoménologie hégélienne qu'à celle de Husserl : nulle *époché*[26], mais plutôt un mouvement qui accompagne l'objectivation elle-même, en se plaçant « au milieu » de l'activité spirituelle[27] dans la diversité de ses déterminations objectives. Il s'agit, en somme, d'exposer « les diverses voies que suit l'esprit dans *son processus d'objectivation* [Objektivierung], *c'est-à-dire dans sa révélation à lui-même* [Selbstoffenbarung]. »[28] Cette brève analyse montre bien à quel point le symbolique est loin de produire, de soi-même, de l'opacité, et, loin d'exiger une *époché*, qu'il est bien plutôt le lieu du déploiement d'une libre activité de création de sens.

L'objectivation de l'esprit n'est donc pas son aliénation, mais son expression, ou sa réflexion *symboliquement médiatisée et toujours déterminée*. Or tout se passe comme si Cassirer accordait à cette médiation et détermination symbolique une confiance excessive, voire trompeuse. En effet, que l'accès à « l'esprit », c'est-à-dire à l'activité transcendantale de création de sens, soit nécessairement médiatisé par ses résultats objectifs, et qu'on ne puisse pas se transposer immédiatement dans la « source originelle » du sens, cela va de soi. Mais cette situation implique une difficulté majeure : la médiation est toujours déterminée. Cassirer lui-même le remarque, dans l'extrait précédent : il s'agit « de mondes d'images spirituels déterminés [*bestimmter geistiger Bildwelten*] et de formes symboliques déterminées [*bestimmter symbolischer Former*]. » Or, c'est justement cette détermination qui représente un risque eu égard à la mise au jour de l'activité transcendantale. Si le transcendantal est bien une activité créatrice, et non pas seulement des structures formelles, alors cette création est nécessairement indéterminée, puisqu'elle se situe, architectoniquement parlant, en-deçà de ses résultats déterminés. Si donc la médiation des formes

[26] À propos de la critique cassirerienne de l'*époché* et de la réduction phénoménologique husserlienne, voir notre article : « Le sens du sensible. La phénoménologie husserlienne à l'épreuve de sa critique par Ernst Cassirer », *in* Annales de Phénoménologie, n°15, Beauvais, 2016, pp. 65-82.
[27] Cf. *ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 9, pp. 18-19. Nous soulignons.

symboliques est nécessaire pour penser le transcendantal, elle implique pourtant le risque de prédéterminer celui-ci, risque contre lequel la pensée doit se prémunir, et contre lequel Cassirer ne s'est peut-être pas assez défendu. En somme, l'équivoque du symbolique peut se lire de deux manières, qui sont comme les deux revers de la même médaille. Elle consiste d'une part à considérer la forme symbolique comme une activité – en jouant justement sur l'équivoque du mot *Bildung*, à la fois culture instituée, et processus actif de formation – ce qui conduit à négliger sa sédimentation et la passivité qui lui est liée, mais aussi, et d'autre part, à envisager cette activité sous la « figure » de la forme, et donc à négliger sa part foncière d'indétermination. Mais c'est justement cette dernière que Cassirer semble ne pas reconnaître, en privilégiant toujours ce qui s'offre à la pensée de manière déterminée. C'est du moins ce qu'on peut conclure en lisant les lignes suivantes :

> Le point de départ fondamental de notre approche est que la séparation [*Trennung*] entre tout être donné de façon positive [*irgend einem positiv-gegebenen Sein*] et les fonctions spirituelles [*den geistigen Funktionen]* qui sont ensuite attachées à ce matériel, ne peut être accomplie [*undurchführbar ist*]. Nous ne possédons aucun « être » – qu'il soit métaphysique ou psychologique – avant et indépendamment de l'action spirituelle [*vor dem geistigen Tun und unabhängig von ihm*], mais toujours seulement avec cette action. Déjà, la simple idée de les distinguer l'un de l'autre, de mettre une pure « donnée » [*reine passive „Gegebenheit*] passive en face de l'« activité » spirituelle [*geistige „Aktivität"]* et de la comparer avec elle est trompeuse. En dehors de l'action et de ses différentes directions (dans le langage, le mythe, la religion, l'art, la science), il n'y a pour nous aucune forme d'« être », car aucune forme de déterminité [*gibt es für uns keine Form des „Seins", weil keine Form der Bestimmtheit*][29].

La dernière phrase exprime clairement la position fondamentale idéaliste de Cassirer : il n'y a pas d'être en dehors de l'action spirituelle. Comme il l'affirme ailleurs : « Le contenu du concept de culture est en effet inséparable des formes et des orientations fondamentales [*Grundformen und Grundrichtungen*] de l'activité productrice de l'esprit [*des geistigen Produzierens*] : l''être' n'est ici concevable [*erfassbar*] que dans l''agir' [*im Tun*][30]. » Nous avons vu que cette position pouvait conduire à dynamiser excessivement la forme. Mais force est de constater qu'elle peut également amener à « solidifier » l'action elle-même. En d'autres termes, la tentative

[29] *NMT 1*, p. 261.
[30] *PFS I*, p. 11, p. 21. Traduction modifiée.

de saisir l'être par l'action, en définissant la forme symbolique comme « énergie de l'esprit », peut aussi se renverser en son contraire, c'est-à-dire saisir l'action par l'être. Ce qui ne semble pas gêner Cassirer, l'être étant d'emblée défini comme activité, ou du moins comme une sorte d'image réflexive, et presque transparente, de celle-ci. En effet,

> L'œuvre [*Werk*] n'est au fond rien d'autre qu'une action humaine qui a acquis l'épaisseur de l'être [*die sich zum Sein verdichtet hat*], mais qui dans cette solidification [*Verfestigung*] ne renie rien de son origine. La volonté créatrice [*der schöpferische Wille*] et la force créatrice [*die schöpferische Kraft*], dont elle est le fruit continuent de vivre et d'agir en elle [*lebt und wirkt in ihm*] et de conduire à des créations toujours nouvelles[31].

Ce que Cassirer affirme ici des œuvres de culture peut s'appliquer à toute forme symbolique, en tant que résultat de l'activité transcendantale de formation de sens (*Sinnbildung*) : la forme est l'expression, toujours particulière, de cette activité, et elle en est même l'image (*Bild*). Il établit entre la *Bildung* et le *Bild* un rapport d'entr'expression : l'activité n'est accessible, et compréhensible, que dans la mesure où elle est « réfléchie dans l'image[32] ». Ce qui est remarquable dans l'extrait précédent – et qui traduit l'orientation fondamentale de la pensée cassirerienne – c'est que le processus de solidification ou de condensation (*Verfestigung*), au lieu d'être interprété comme sédimentation du sens et oubli de son dynamisme originaire, est d'emblée compris comme l'expression de ce dernier. Comme si l'on pouvait, de manière rétroactive, saisir la pure création à partir des objets créés. Mais cette situation risque bien de conduire à une sorte de circularité illusoire, qui consiste à indûment dynamiser l'être, et, tout aussi indûment, à solidifier l'action. C'est ce qu'il faut maintenant attester précisément en analysant la démarche transcendantale de Cassirer. Pour ce faire, nous proposons de mettre en valeur[33] deux axes méthodologiques, qui

---

[31] *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg, Wettërgren & Kerbers förtlag, 1942, p. 139, trad.fr. Jean Carro, Joël Gaubert, *Logique des sciences de la culture. Cinq études*, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, p. 223.

[32] « En effet, comme l'homme, selon Goethe, n'obtiendra la connaissance de ce qu'il est que dans l'action, et non en se torturant l'esprit, le poète ne se découvre à lui-même que dans *ce qu'il a formé*. Il doit abandonner la vie elle-même à l''image de la vie', car il n'a et ne possède la teneur de cette vie que lorsqu'elle lui revient *réfléchie dans l'image*. Ainsi est-il, tel l'amant, 'un et double' : ce n'est que dans ce dédoublement qu'il se saisit et se conquiert en tant qu'unité originaire », *Liberté et forme, L'idée de la culture allemande*, Paris, Cerf, 2001, p. 179 [p. 176]. Nous soulignons.

[33] Cassirer ne les distingue pas comme nous le faisons aussi explicitement ici, puisqu'il mène ces deux démarches de front, même si certaines indications précises permettent de les distinguer.

correspondent chacun à la manière dont Cassirer tente de mettre au jour la fonction transcendantale à partir des formes symboliques déterminées.

Le premier axe, que Cassirer qualifie parfois de « phénoménologie critique »[34], consiste à prendre les « formations objectives de la culture » comme « fil directeur »[35] (*Leitfaden*) d'une démarche reconstructive. Il s'agit de partir des « problèmes de l''esprit objectif', des formes où il atteste consistance et présence », et « au lieu de demeurer auprès d'elles comme auprès d'un simple factum » en les décrivant, d'essayer, par une « analyse reconstructive [*rekonstruktive Analyse*] », de « retourner [*zurückzudringen*] à leurs présupposés élémentaires, à leurs 'conditions de possibilités'[36]. » La démarche est d'abord classiquement kantienne, puisqu'elle a pour but de montrer les conditions de possibilité *a priori* des phénomènes, c'est-à-dire d'établir la légalité de l'expérience en remontant de la question du *quid facti* à celle du *quid juris*. Mais l'originalité du geste de Cassirer consiste à diversifier cette légalité, à élargir l'application de la question transcendantale. L'*a priori* ainsi dégagé n'est pas seulement pur (les « structures formelles et universelles », les « relations fondamentales » de la conscience, comme la juxtaposition, la succession, la causalité), mais aussi matériel, et c'est dans cette dimension matérielle qu'il se diversifie : chacune de ces relations formelles se présente concrètement selon des modalités différentes, des « réseaux » de signification propres à chaque domaine symbolique. La diversité de ces modes s'organise en trois grands types de fonctions symboliques, qui sont autant de schématismes spécifiques : l'expression (*Ausdruck*), la présentation (*Darstellung*), la signification (*Bedeutung*). Chacune d'entre elles est spécifiée par la modalité de liaison entre le sens et le sensible, la forme et la matière. Ainsi, tandis que l'expression tend à indifférencier les deux éléments au sein d'un monde ambiant dominé par la singularité, l'immédiateté et l'affectivité de la présence des « objets », la présentation, puis la signification opèrent une distinction, par où la forme, et l'activité de mise en forme, sont progressivement mises en valeur, distinguées de la matière informée. Nous reviendrons sur la spécificité de ces fonctions, et sur leur articulation que Cassirer envisage à partir d'un modèle dialectique et téléologique. Mais ce

[34] « Une phénoménologie critique de la conscience mythique [*kritische Phänomenologie des mythische Bewusstseins*] ne pourra prendre pour fait originaire ni la divinité métaphysique ni l'humanité empirique. Elle cherchera au contraire à saisir le sujet du processus culturel, l''esprit' [*Geist*], dans sa seule actualité pure et dans la multiplicité de ses modes de formation [*Gestaltungsweisen*], et à définir la norme immanente [*immanente Norm*] qui commande à chacune d'elles », *PFS II*, p. 18, p. 29.
[35] *PFS III*, p. 125, p. 127.
[36] *Ibid.*, p. 67, p. 72.

qui nous intéresse à ce stade est la démarche reconstructive, le retour opéré à partir des formes objectives jusqu'aux fonctions qui les rendent possibles. Un exemple significatif de cette démarche nous est donné dans le troisième volume, et plus précisément dans la première partie, consacrée à la fonction d'expression, et à sa mise au jour à partir du « monde mythique ». Le fil conducteur de l'analyse y est bien constitué par « les formations objectives de la culture ». Dans la partie suivante, récapitulant le chemin accompli, Cassirer déclare en effet : « on a vu que pour saisir le sens et l'orientation première de la pure fonction expressive avec le maximum de clarté et de sûreté [*am klarsten und am sichersten*] il fallait partir du monde mythique »[37]. Or cette déclaration semble contredire une remarque méthodologique faite précédemment, pourtant particulièrement féconde, puisqu'elle semble ouvrir la voie à une nette distinction entre la forme objective et la fonction, et avertir du risque de prédéterminer la seconde par la première :

> Le sens contenu dans la pure fonction d'expression comme telle [*der reinen Ausdruckfunktion als solcher*] ne peut s'accréditer [*beglaubigt*] par le simple détour d'une sphère unique de formation spirituelle [*geistige Gestaltungs-Sphäre*], car cette fonction, en tant qu'elle est vraiment universelle et embrasse pour ainsi dire le monde [*weltumspannend*], précède au contraire la différenciation en domaines de sens séparés [*Sinngebiete*], le divorce du mythe et de la théorie, de la réflexion logique et de l'intuition esthétique. Son assurance et sa « vérité » sont encore en quelque sorte d'ordre pré-mythique, pré-logique et pré-esthétique ; elle forme pourtant le sol commun sur lequel poussent en quelque manière toutes ces formations et auquel elles restent attachées. C'est bien pourquoi cette vérité nous paraît sans doute échapper d'autant plus qu'on essaie davantage de la fixer [*fixieren*], autrement dit qu'on l'immobilise d'emblée [*festlegt*], dans un domaine isolé pour la caractériser et la déterminer par l'intermédiaire exclusif des catégories de ce dernier[38].

La fonction d'expression, constitutive – nous y reviendrons – du « phénomène originaire » (*Urphänomen*) de l'expression, est ce par quoi le monde acquiert tout d'abord un sens, c'est-à-dire devient monde vécu, « monde ambiant », avant d'être représenté ou théorisé. Elle est dite *weltumspannende* puisqu'il s'agit de la constitution primitive ou originaire du monde, et non pas simplement de la forme objective du mythe, et précède ainsi tous les « domaines de sens ». Dans ces conditions, comment le détour

[37] *Ibid.*, p. 125, p. 127.
[38] *Ibid*. pp. 95-96, pp. 98-99.

par les formes objectives, et plus encore par l'une d'entre elles, pourrait-il permettre de mettre au jour cette fonction ? Très pertinemment, Cassirer remarque le risque que constituent ce détour et cette médiation, à savoir « immobiliser » (*festlegen*) une pure fonction, une pure activité dans une forme objective déterminée et délimitée, en somme conférer à l'agir (*Tun*) la solidité de l'être (*Sein*). Il nous semble percevoir ici une tension entre certaines intuitions de Cassirer concernant la phénoménalité originaire et sa démarche méthodologique générale. Alors qu'il pourrait être conduit, par l'analyse du phénomène et de la fonction d'expression, à envisager un domaine de formation du sens, en-deçà des formes symboliques objectives, tout se passe comme s'il refusait cette conséquence en arguant du fait que, la déterminité propre aux formes symboliques constituant l'unique médiation de la pensée, il ne pouvait rien y avoir de plus originaire, qui puisse être saisi « avec le maximum de clarté et de sûreté ». Or, ce sont précisément les analyses consacrées à l'*Urphänomen* qui entrouvrent la possibilité d'un domaine où le sens, se déployant de manière sensible et affective, n'est pas encore déterminé par l'objectivation – un domaine, donc, foncièrement *indéterminé*. C'est par là que la pensée de Cassirer nous paraît la plus phénoménologique, c'est-à-dire la plus proche des problèmes du « sens se faisant » et de la phénoménalité. Mais cela implique d'aller à l'encontre du mouvement général des trois tomes publiés de *La philosophie des formes symboliques*, et particulièrement de la téléologie mise en place dans l'articulation des trois fonctions symboliques.

En effet, la démarche critique-reconstructive ne permet que d'accéder à une diversité de fonctions, toutes dépendantes du domaine symbolique et objectif à partir duquel elles sont exhibées. Elle n'est donc pas en mesure de mettre au jour la dimension transcendantale de formation de sens dans son unité et son universalité, c'est-à-dire « l'agir de l'esprit » lui-même qui préside à la création de toutes les formes symboliques. On en vient ainsi au second axe, *téléologique-dialectique*, qui prend en compte l'articulation des différentes fonctions, et analyse leur succession, laquelle est comprise comme une « progression systématique déterminée »[39] (*ein bestimmter systematischer Stufengang*). La démarche transcendantale, c'est-à-dire la question du *quid juri*, de la remontée des objectivités à la fonction spécifique qui les constitue, est ainsi menée de front avec une démarche phénoménologique d'inspiration hégelienne[40], qui met au jour un « progrès

[39] *PFS II*, p. 34, p. 44.

[40] « Si je parle d'une 'phénoménologie de la connaissance', c'est par référence, non à l'usage moderne du terme, mais à cette signification première de la 'phénoménologie' qu'a institué Hegel en lui donnant un fondement et une légitimation systématiques », *ibid.*, p. VI, p. 8.

idéel [*ein ideeller Fortschritt*] auquel on peut assigner comme but [*Ziel*] pour l'esprit de ne plus se contenter d'être et de vivre dans ses propres productions [*eigene Bildungen*] et au milieu des symboles qu'il a créés, mais de saisir le concept de ce qu'ils sont[41]. » Cassirer remarque qu'à l'évolution historique, culturelle, des formes symboliques – du mythe à la science – correspond un déploiement de l'esprit, lequel devient de plus en plus conscient de son propre agir, en produisant des formes de plus en plus réflexives. Il y aurait donc, immanent à la factualité historique des formes, une « tendance à l'idée » (*Zug zur Idee*), qui mènerait à l'autoprésentation (*Selbstdarstellung*)[42] de l'esprit. Ainsi, alors que le mythe, fonctionnant sur un mode expressif, masque l'idéalité sous la présence matérielle de son objet, la religion accentue au contraire le caractère représentatif de son langage et de ses moyens. La conscience religieuse est bien au fait de la distinction entre l'idéalité de ses représentations et leur matérialité – ou du moins, cette distinction fait maintenant problème pour elle (ainsi que l'attestent les crises iconoclastes). Et du point de vue de la conscience scientifique, la question semble tranchée : le concept logique témoigne de la prédominance de la signification, et des opérations de mise en relation ou d'abstraction, sur le support matériel du signe. Il est le résultat d'un processus de « dématérialisation »[43] (*Entstofflichung*), d'abandon progressif des éléments contingents liés à l'incarnation sensible des idéalités, processus qui *tend à* « exposer » (*heraustellt*)[44] la fonction symbolique comme telle. Cassirer s'en explique à la fin du troisième tome *de La Philosophie des formes symboliques* : la pensée scientifique, et particulièrement la physique et la mathématique modernes, considère ses propres moyens, ses signes conceptuels, et réfléchit ainsi leur « pure structure relationnelle » (*reinen Relationsgefüge*)[45], structure qui caractérise en propre toute fonction symbolique. Toute forme symbolique est en effet le résultat d'une fonction, que l'on peut noter φ(x), où φ est l'activité de formation (*Gestaltung*) et x le sensible ainsi formé. Tandis que la fonction expressive dissimule φ sous x, la fonction de la signification se concentre

[41] *PFS II* p. 34, p.44.
[42] « *‚Geist' und ‚Leben' in der Philosophie der Gegenwart* », in *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, E.W. Orth (éd.), Leipzig, Reclam, 1993, p. 42.
[43] *PFS III*, p. 389, p. 369.
[44] « Car la construction d'un 'monde' [*der Aufbau einer ''Welt''*] quel qu'il soit, ensemble d'objets sensibles ou logiques, réels ou idéaux, suppose toujours des principes déterminés d'organisation et de formation [*bestimmten Prinzipien der Gliederung und Gestaltung*]. Or le concept ne fait rien de plus que dégager [*heraustellt*] pour eux-mêmes ces moments formateurs [*gestaltenden Momente*] et les fixer pour la pensée », *ibid.* p. 349, p. 333.
[45] *Ibid.*, p. 383, p. 363.

sur cette relation fonctionnelle. C'est même son propre langage que nous utilisons maintenant pour exprimer l'essence de la formation symbolique.

Est-ce à dire que ce soit, en définitive, le concept logique qui permette d'accéder à la *Sinnbildung* en tant que telle ? Même si l'on doit constater que Cassirer fait du concept logique la forme symbolique la plus réflexive, et lui accorde une place sans doute excessive[46], il ne va pas jusqu'à l'identifier avec l'esprit lui-même. *La philosophie des formes symboliques* n'est pas, et ne peut être, intégralement hégélienne. Dès l'introduction du premier tome, Cassirer dénonçait le perspectivisme logique de la phénoménologie de l'esprit. Selon lui, « l'exigence de penser la totalité de l'esprit comme totalité concrète, donc ne pas en rester à son simple concept, mais de le développer dans l'ensemble complet de ses manifestations » échoue dans sa réalisation, puisque « la phénoménologie de l'esprit ne doit que fonder la logique et lui ouvrir la voie[47] », en prenant le risque de dissoudre la particularité de chaque forme dans « l'universalité de la forme logique[48] ». En l'absence d'une armature spéculative, qui permettrait l'union du particulier et de l'universel, de la différence et de l'identité, la philosophie des formes symboliques ne peut se permettre de faire endosser au seul concept logique le statut d'un absolu. C'est pourquoi la fonction en tant que telle, c'est-à-dire le processus de *Sinnbildung,* ne pouvant apparaître en elle-même, indépendamment des formes symboliques particulières qu'elle rend possible, Cassirer lui assigne le statut d'une Idée transcendantale. Ainsi, à la fin du troisième tome, se pose la question de savoir si l'achèvement de la phénoménologie dialectique peut correspondre à une « dématérialisation » totale, si elle peut aboutir à la pure activité de formation, comme « point de vue de personne[49] », point de vue désincarné. Cassirer y répond aussitôt : « cette question, pour autant qu'elle est permise, vise cependant, dans chacun des cas, un point 'situé à l'infini' [*undendlich-fernen Punkt*] que la science ne peut atteindre à aucun niveau. On y a affaire à une authentique 'idée transcendantale' au sens de Kant, avec laquelle aucune expérience particulière et déterminée [*keine bestimmte Einzelerfahrung*] ne peut jamais coïncider[50]. » Par conséquent, le concept logique se voit conféré une place ambiguë. Il constitue d'une part la forme

[46] Dans la mesure où, comme l'a remarqué Husserl, le formalisme n'est pas une garantie de réflexivité et peut, par la « technicisation » (*Technisierung*) qui le caractérise, mener à une « perte de sens » (*Sinnentleerung*). Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Hua* VI, pp. 45-46.
[47] *PFS I,* p. 15, p. 24.
[48] *Ibid.,* p. 16, p. 25.
[49] *PFS III,* pp. 559-560, p. 526.
[50] *Ibid.,* p. 560, p. 526.

symbolique la plus réflexive. Mais, d'autre part, cette réflexivité, puisqu'elle s'opère à partir d'une forme particulière et déterminée, ne peut mettre au jour la fonction en tant que telle.

Ainsi, le transcendantal, dans les trois premiers tomes de *La philosophie des formes symboliques*, a un double statut : il désigne la diversité des conditions de possibilité de l'expérience, c'est-à-dire les trois fonctions schématiques de l'expression, de la présentation, et de la signification. Mais il désigne également leur unité, la fonction ou l'activité comme telle, laquelle n'est qu'une Idée régulatrice, puisqu'elle ne correspond à aucune expérience possible, et ne peut être rattachée à aucune détermination objective. Par conséquent, le lecteur de Cassirer peut être doublement insatisfait : d'une part la démarche de « reconstruction » critique n'amène qu'à identifier une diversité de fonctions qui toutes restent dépendantes des formes déterminées ; et, d'autre part, l'unité de ces fonctions, c'est-à-dire l'activité de création de sens, en-deçà de la diversité et de la déterminité des fonctions et des formes, n'est pas exposée en elle-même, et demeure une simple Idée. Ainsi, à de nombreuses reprises Cassirer précise que la *Sinnbildung* n'est pas l'affaire d'un sujet constituant un objet, puisque cette distinction sujet-objet est elle-même le résultat de cette activité originaire[51]. Pourtant, cette activité n'est jamais explicitée dans sa *dimension asubjective et préobjective*, puisqu'elle est soit analysée à partir de formes symboliques déterminées, soit postulée comme Idée régulatrice.

Néanmoins, nous ne pensons pas qu'il s'agisse là du dernier mot de la philosophie des formes symboliques. Comme nous l'avions précédemment indiqué, certaines analyses importantes tendent à montrer que le problème de l'indétermination propre à l'activité de création de sens n'est pas totalement exclu, et demeure à l'horizon de ses réflexions. C'est d'ailleurs ce qui fait l'originalité en même temps que la difficulté de son œuvre, qui est en effet travaillée par des questionnements semblant aller à l'encontre de son orientation méthodologique générale. Nous avons vu l'impasse à laquelle cette dernière conduisait, à savoir une certaine circularité équivoque entre la forme symbolique déterminée et la fonction ou l'activité transcendantale, circularité qui laisse cette dernière dimension insuffisamment expliquée et exposée au risque de prédétermination. Il nous reste à examiner les alternatives envisagées par Cassirer lui-même, esquissées dans ses analyses de l'*Urphänomen*.

[51] C'est par la fonction de « présentation » (*Darstellung*) que le Je ou le Moi parvient à se distinguer du monde, à la fois des objets et d'autrui, cf. *ibid.*, p. 90, p. 94.

PHENOMENE ORIGINAIRE (*URPHÄNOMEN*) ET DEVENIR-FORME (*FORM-WERDUNG*).

C'est dans un texte intitulé « *Geist und Leben* » (1928), écrit un an après la rédaction du troisième tome[52], mais non publié à l'époque, que Cassirer semble envisager une nouvelle orientation, un nouveau départ. Il y considère le chemin méthodologique emprunté jusque-là, et admet que la philosophie des formes symboliques ne peut pas se satisfaire de cette première orientation :

> Mais aussi nécessaire et féconde cette direction, cette claire et consciente concentration vers le pur « telos » de la connaissance théorétique, se révèle-t-elle, la « Philosophie des formes symboliques » ne peut pourtant pas demeurer auprès de lui. Car sa question ne conduit pas juste à la simple teneur [*Bestand*] des formes, en tant qu'elles sont en quelque sorte des superficies statiques [*statische Grösse*]. Elle concerne davantage cette dynamique de la donation de sens [*jene Dynamik der Sinngebung*], en laquelle et à travers laquelle seulement s'accomplit la création [*Bildung*] et la délimitation [*Abgrenzung*] de sphères déterminées d'être et de signification [*bestimmter Seins- und Bedeutungssphaeren*]. Ce qu'elle cherche à comprendre et à éclairer est l'énigme du devenir-forme comme tel [*Rätsel der Form-Werdung als solcher*] – [ce qu'elle cherche] n'est pas tant une déterminité achevée [*fertige Bestimmtheit*], mais bien plus le procès de la détermination elle-même [*der Prozess der Bestimmung selbst*]. Mais ce procès ne se déroule pas dans le sens d'un trajet préétabli, qui partirait d'un point de départ très précis et arriverait à une fin tout aussi déterminée. La pensée [*der Gedanke*] ne se meut pas ici, dans le lit d'un fleuve achevé et préparé pour elle, elle doit au contraire d'abord chercher son chemin – elle doit d'abord d'une quelconque manière, elle-même creuser son lit. Et ce mouvement d'une pensée se cherchant elle-même [*diese Bewegung des sich selber suchenden Gedankens*] n'est pas d'emblée limité à une seule direction[53].

Il est remarquable de voir qu'avant même la publication du troisième tome Cassirer envisage une perspective plus profonde encore que celle déployée jusque-là, et censée aller au-delà des impasses de cette dernière. La principale de ces impasses, que nous venons d'examiner et que Cassirer lui-même reconnaît ici, tient à ce que la « concentration vers le pur 'telos' de la

[52] Ce volume fut publié en 1929, mais sa rédaction fut achevée en 1927, cf. *ibid.*, p. IX, p. 11.
[53] *NMT I*, pp. 4-5. Nous soulignons.

connaissance théorétique » est incapable, en fin de compte, de mettre au jour la fonction symbolique en tant que telle, c'est-à-dire l'activité de création de sens. Même si Cassirer ne la désigne pas comme « transcendantale », on peut à bon droit la caractériser ainsi, dans la mesure où cette activité originaire *rend possible* toutes les formes symboliques, en leur conférant leur teneur objective, et en délimitant le domaine de la signification et de l'être en « sphères déterminées ». Il s'agit donc de passer d'une approche statique à une approche dynamique. Jusqu'ici, en effet, l'approche méthodologique avait réussi à déployer un dynamisme, mais un dynamisme de la succession, historique et dialectique, des figures (*Gestalten*), et non un dynamisme de la création ou de la formation (*Gestaltung*) de ces dernières. C'est pourquoi il faut aller plus loin et ne pas se contenter des formes comme « superficies statiques » – quand bien même se succéderaient-elles les unes aux autres – mais s'approcher de la « dynamique de donation de sens », du « devenir-forme comme tel », et du « procès de la détermination elle-même ». Trois concepts caractérisent donc ici le nouveau domaine à explorer : *Sinngebung*, *Form-Werdung* et *Bestimmung*. Il faudrait expliquer précisément à la fois ce qui distingue ces trois activités et ce qui permet de les articuler au sein d'un seul et même champ *transcendantal*, originaire et dynamique. Mais dans le cadre de cet article il est préférable de se concentrer sur quelques aspects essentiels, et notamment sur la dimension *phénoménologique*, presque richirienne, qui transparaît dans ces quelques lignes.

Cassirer emploie en effet une formule très significative : « *das Rätsel der Form-Werdung als solcher* », « l'énigme du devenir-forme comme tel ». Pourquoi s'agit-il d'une énigme ? Quel est l'aspect énigmatique de cette nouvelle *Sache* que Cassirer attribue à sa recherche philosophique ? On peut donner quelques hypothèses de réponse, et d'abord celle-ci : il s'agit du devenir-forme *comme tel* ou *en tant que tel*. C'est-à-dire qu'il n'est plus question du devenir historique ou factuel des formes symboliques, mais bien du processus en vertu duquel une forme devient forme, se détermine et s'établit dans un domaine d'être ou de sens d'être délimité et distingué. Par conséquent, du point de vue de ce processus, la forme, n'ayant pas encore de teneur objective, est en gestation, en quête d'elle-même, et, à ce stade, encore foncièrement *indéterminée*. L'énigme tient donc à cette indétermination, qui n'est pas rien, qui n'est pas comme une case vide, mais qui est bien plutôt un processus dynamique, un devenir ; mais pour saisir ce devenir on ne peut plus, comme précédemment, s'appuyer sur les déterminités objectives symboliques à titre de médiations. Pourquoi ? Parce que cela reviendrait à donner au devenir-forme une orientation spécifique, prédéterminée par les formes symboliques déjà achevées – comme si l'on

préparait d'avance le cours de la pensée, en s'interdisant par-là de comprendre comment elle se fait ou se cherche elle-même. L'énigme à laquelle se réfère ici Cassirer est donc celle du « mouvement d'une pensée se cherchant elle-même » (*Bewegung des sich selber suchenden Gedankens*) – autre formule très significative et très proche du « sens se faisant ». Et si le caractère énigmatique tient d'abord à la *Sache selbst* que constituent ce sens et cette pensée se faisant, il découle également de la tension interne à *La philosophie des formes symboliques*, tension que cette nouvelle *Sache* lui fait subir, puisqu'en toute rigueur elle exigerait de rompre avec l'orientation fondamentale de la recherche. Il ne peut plus en effet être question de se « placer au milieu » des formes symboliques et de leur teneur objective pour « comprendre et éclairer l'énigme du devenir-forme comme tel ». Rappelons-nous ainsi la mise au point méthodologique faite par Cassirer dans l'introduction du premier tome :

> Si toute culture consiste dans la création [*Erschaffung*] de mondes d'images spirituels déterminés [*bestimmte geistige Bildwelten*] et de formes symboliques déterminées [*bestimmte symbolische Formen*], le but de la philosophie n'est pas de remonter derrière toutes ces créations [*hinter all diese Schöpfungen zurückzugehen*], mais bien plutôt d'en comprendre le principe fondamental de formation [*gestaltendes Grundprinzip*][54].

Or si le but est désormais de saisir le « procès de la détermination comme tel », la façon dont une forme devient *une* forme déterminée, il faudra bien opérer un mouvement de retour, et s'assurer qu'en procédant ainsi on ne prédétermine pas, de manière rétroactive, le devenir encore indéterminé de la forme par l'une des formes déjà déterminées. C'est pourquoi il nous semble que « l'énigme » à laquelle aboutit Cassirer exige de rompre avec l'inspiration hégélienne de la phénoménologie, pour pratiquer une *épochè* des formes symboliques, du moins de leur dimension statique. Elle exige également de penser le statut déterminant de ces formes eu égard à la démarche transcendantale, c'est-à-dire le risque de prédétermination inhérent à la médiation symbolique. En somme, d'abandonner le principe selon lequel « l'objectivation » (*Objektivierung*) de l'esprit équivaudrait à son « autorévélation » (*Selbstoffenbarung*). Mais cela impliquerait de sortir du cadre de la philosophie des formes symboliques, puisque Cassirer ne s'est pas soudainement converti à la phénoménologie transcendantale. On peut remarquer pourtant une certaine inflexion dans le cours de ses recherches qui ne s'attachent plus tant à l'analyse des formes symboliques, mais qui désormais s'orientent davantage vers les notions de phénomène et

[54] *PFS I,* p. 51, p. 58.

de vie, et plus précisément celle d'« *Urphänomen des Lebens*[55]. » Cette phénoménalité originaire du vivre semble ainsi être la réponse de Cassirer à cette énigme du devenir-forme. Mais la question qui se pose maintenant, et à laquelle nous ne pourrons qu'introduire, est de savoir si cette phénoménalité a bien un statut transcendantal ou si, comme le pensent certains commentateurs, elle n'implique pas un certain réalisme[56], c'est-à-dire si elle se laisse justifier et attester par une pensée transcendantale, ou si elle représente une factualité originaire qui ne pourrait qu'être constatée.

La notion d'*Urphänomen* est d'abord développée dans le troisième volume de *La philosophie des formes symboliques*, lorsque Cassirer examine le phénomène de l'expression, et tente d'expliciter sa dimension originaire et archaïque :

> Toute réalité [*alle Wirklichkeit*] que nous saisissons est moins, dans sa forme originaire [*ursprüngliche Form*], celle d'un monde déterminé de choses [*bestimmte Dingwelt*], érigé en face de nous, que la certitude d'une efficience vivante [*lebendige Wirksamkeit*], que nous éprouvons [*die wir erfahren*]. Or cet accès à la réalité ne nous est pas donné dans la sensation en tant que datum sensible, mais seulement dans le phénomène originaire [*Urphänomen*] de l'expression et de la ''compréhension'' de type expressif. Sans le fait [*die Tatsache*] qu'un sens d'expression [*Ausdrucks-Sinn*] se manifeste dans certains vécus perceptifs, l'existence [*Dasein*] resterait muette pour nous.[57]

L'expression remplace donc ce qui, du point de vue empiriste et sensualiste, assurait l'accès primitif à la réalité, c'est-à-dire les impressions ou les *data* sensibles. Cet accès ne se fait pas sur la base d'éléments matériels isolables, ensuite mis en forme ou traduits en idées, mais sur la base d'un « sens d'expression ». Sans ce dernier « l'existence resterait muette pour nous », et c'est pourquoi il est qualifié de « phénomène originaire », qui désigne l'origine du sens comme sens incarné, constituant l'effectivité de tout ce que nous vivons, percevons ou comprenons du monde qui nous entoure, constituant ce monde comme « monde ambiant » (*Umwelt*), et le constituant sur un mode vivant et affectif :

> La première forme sous laquelle un sujet sensible et affectif [*empfindendes und fühlendes Subjekt*] « a » un monde ambiant

[55] Cf. *NMT 1*, p. 303.
[56] *Cf.* John M. Krois, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale*, n°15, CNRS Editions, 2012, pp. 161-174.
[57] *PFS III*, p. 86, p. 90.

> [*Umwelt*] consiste en une multiplicité de « vécus expressifs » [*Ausdruckserlebnisse*]. Bien avant de s'être donné au sujet comme un complexe de « choses » avec des attributs objectifs, des propriétés et des qualités stables, le monde ambiant s'est organisé de cette manière. Notre première appropriation de ce que nous appelons « existence » ou « réalité » [*Wirklichkeit*] se ramène toujours à de pures déterminations d'expression [*reinen Ausdrucksbestimmtheiten zu eigen*]. Ce qui nous situe déjà au-delà de cette abstraction de la sensation dont part d'habitude le sensualisme dogmatique. Car le contenu [*Inhalt*] que le sujet vit [*erlebt*] comme lui étant « opposé » n'est pas du tout un contenu purement extérieur et assimilable à une « image muette sur un tableau » pour reprendre les termes de Spinoza. Il est presque transparent ; il nous avertit immédiatement dans son existence et son être-tel [*So-Sein*] d'une vie intérieure [*inneres Leben*] qui transparaît à travers lui. C'est partout sur ce phénomène originaire de l'expression [*Urphänomen des Ausdrucks*] que se greffe la formation [*Formung*] qui s'accomplit dans la langue, l'art ou le mythe[58].

Toute réalité est d'abord, originairement, affectivité, c'est-à-dire expressivité. Il n'y a de phénoménalité, c'est-à-dire d'apparition du monde pour une conscience, que si les choses de ce monde sont expressives, et ne sont pas extérieures au sujet qui les vit, ne sont pas « muettes ». A ces choses expressives est corrélé un sujet affectif qui vit (*erleben*) cette expressivité, c'est-à-dire qui s'approprie les choses du monde : les vivre, ou se les approprier, signifie donc, pour le sujet, les appréhender comme étant corrélées à lui, et non comme purement extérieures, les appréhender comme phénomènes. L'apparition du monde comme phénomène, la constitution du monde comme monde ambiant, n'est possible que comme appropriation, et la condition de possibilité de cette appropriation est double : elle est la corrélation de l'expressivité des choses et de l'affectivité du sujet. Dire que le monde nous apparaît comme monde ambiant, c'est dire que le monde « nous parle », dans la mesure où il fait sens pour nous, et dans la mesure où ce « faire sens » ne relève pas de la compréhension de type objective, mais d'une affectivité originaire, laquelle s'accomplit dans l'expression.

Une question se pose néanmoins : qu'est-ce qui est expressif ? Quel est ce « contenu », vécu par le sujet, et par lequel le monde ambiant « s'organise » ? Ce « contenu » expressif ne se laisse pas distinguer en des choses, elles-mêmes distinguées par des catégories : il s'agit de la pure réalité ou effectivité (*Wirklichkeit*), qui ne prend sens et ne se forme comme monde ambiant, que par cette « vie intérieure qui transparaît à travers lui ». Quelques lignes après avoir insisté sur le « fait » (*die Tatsache*) que sans

[58] *Ibid.*, p. 526, pp. 495-496.

l'expressivité du réel, l'existence resterait muette, Cassirer précise justement *ce qui* s'exprime :

> La réalité [*Wirklichkeit*] ne pourrait jamais être inférée à partir d'une perception comme pure perception de chose, si elle n'y était pas déjà incluse d'une manière ou d'une autre, en vertu de la perception d'expression, et ne s'y manifestait pas de manière originale. Et cette manifestation [*Manifestation*] ne lie absolument pas sur le champ l'apparition de la vie [*Erscheinung des Lebens*] à des sujets individuels, à des mondes du moi déterminés [*bestimmte Ichwelten*] qui s'opposeraient dans une différenciation rigoureuse et claire. C'est la vie, absolument parlant, [*das Leben schlechthin*] bien plus que sa séparation en sphères particulières et son rattachement à des centres individuels précis qu'on saisit ici en premier ; c'est un caractère universel de réalité [*ein universeller Charakter der Wirklichkeit*], et non l'existence et l'essence de certains êtres isolés qui « apparaît » [*erscheint*] originellement dans la perception expressive. Gardant au sein de toute sa variété et sa vitalité [*Lebendigkeit*] le caractère de l'« impersonnel », elle est toujours et partout manifestation [*Kundgabe*], mais c'est justement pourquoi elle s'en tient aussi au phénomène de la manifestation comme tel [*im Phänomen des Kundgebens als solchem*], sans demander pour cela de substrats précis[59].

L'expression est donc manifestation de la réalité au sein même de la perception, et de la réalité non pas en un sens objectif ou épistémique, mais de la réalité comme vie. Plus précisément encore, l'expression est manifestation (*Manifestation, Kundgabe*) de la vie ou du vivre dans son universalité et sa pureté, sans être rattachée à des choses, ou à des substrats différenciés et déterminés, ni aux sujets eux-mêmes. Le « phénomène de la manifestation comme tel », voilà ce qu'exprime l'expression, c'est-à-dire la vie telle qu'elle apparaît, et en tant qu'elle apparaît, ou transparaît, et ce de manière « impersonnelle ». Il faut entendre par là le fait que la vie n'est ici ni la vie de la nature objective, ni celle de la subjectivité, mais l'une et l'autre, de manière indifférenciée[60] : les choses peuvent exprimer des caractéristiques psychologiques, être effrayantes ou apaisantes, sombres ou lumineuses, tandis que les individus ne sont pas repliés sur leurs propres sphères égoïques, mais participent à cette vie globale, universelle. Cela

[59] *Ibid*., p. 86, p. 90.

[60] Caractéristique qui pourrait ici permettre de rapprocher l'*Urphänomen des Lebens* de la conception schellingienne de la vie : « Car la vie ne signifie, selon l'intuition fondamentale de Schelling, ni [quelque chose de] simplement subjectif, ni simplement objectif. Elle serait plutôt à la limite exacte entre les deux ; c'est le point d'indifférence entre l'objectif et le subjectif », *PFS II*, pp. 9-10, p. 21.

revient à dire qu'en régime expressif nous ne nous situons ni dans l'objectivité, ni dans la subjectivité – cette distinction, ou « différenciation organisatrice », est le propre du moment de la présentation (*Darstellung*) – mais dans leur pure corrélation, dans la phénoménalité même du phénomène, étant entendu qu'un phénomène est apparition de quelque chose qui fait sens pour une conscience, que la conscience vit, et donc un vécu pur, indépendant de *ce qui est* vécu, indépendant de tout objet particulier, ou, en langage husserlien, de toute transcendance mondaine.

Cet *Urphänomen* n'est pourtant pas, dans les trois premiers volumes, situé au lieu même de la création de sens entendue comme pure fonction symbolique. Au contraire, Cassirer souligne que l'affectivité qui lui est liée empêche précisément la réflexion de la forme vers son processus de formation. Il se trouve donc d'abord dans une situation architectonique ambiguë : l'*Urphänomen* est la première manifestation du sens, avant son organisation et sa détermination objective, mais cette situation affective et presque inchoative le rend précisément irréfléchi. C'est en fait toute l'orientation téléologique et dialectique des trois premiers volumes qui assigne l'*Urphänomen* à cette place, assignation qui ne sera revue qu'une fois reconnue l'insuffisance de cette première orientation. Ce n'est en effet que dans les textes et manuscrits de travail tardifs, à partir des années 1930, que Cassirer semble associer cette phénoménalité originaire au processus de formation, et développe, pour ce faire, toute une réflexion autour des « phénomènes de base » (*Basisphänomene*), parfois également nommés « *Urphänomene* »[61]. Il entend par là trois phénomènes, le « Je » (*Ich*), le « Tu » (*Du*) et le « Ça » (*Es),* désignant des processus dynamiques corrélés les uns aux autres, et constituant ainsi la réalité (*Wirklichkeit*) avant toute objectivation et détermination symbolique. Si le caractère infra-symbolique de cette phénoménalité est bien attesté, le problème concerne son interprétation en termes transcendantaux ou réalistes. Nous ne pouvons, à l'issue de cet article, mener une analyse détaillée des textes de travail de Cassirer, mais nous indiquerons les termes du problème.

Une première possibilité d'interprétation insisterait sur le caractère réaliste de ces phénomènes originaires, dans la mesure où ils désigneraient des « processus réels », ou des « faits existentiels », des « phénomènes réels indépendants du langage »[62]. L'une des affirmations de Cassirer pourrait en

[61] Cf. *NMT 1,* et particulièrement pp. 113-195.

[62] J.M Krois, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale, op. cit.,* pp. 163-164. L'auteur remarque ainsi que « Cassirer s'éloigne ici de l'école de Marburg pour se tourner vers la phénoménologie. Alors que la philosophie des formes symboliques transformait le kantisme en une philosophie de la pensée intersubjective, la doctrine des *Basisphänomene* n'avait plus rien de kantien. Elle

effet aller dans le sens d'une telle interprétation : « [*Die Basisphänomene*] *sind 'vor' allem Denken und Schließen, liegem diesem selbst zu Grunde*[63]. » Étant « avant toute pensée et toute inférence », puisqu'ils en sont le « fondement », ils ne se justifieraient donc pas par autre chose qu'eux-mêmes, et auraient, pour seule autojustification, la force de leur propre réalité. Mais de quelle « réalité » parlons-nous ? En quoi sont-ils « réels » ? Quelques lignes plus bas, Cassirer précise en effet :

> Nous ne pouvons les décrire correctement, ni comme quelque chose qui « est », qui est présent [*vorhanden*], au sens d'un être absolu, ni comme [quelque chose] qui pourrait être « conclu » à partir de cet « être », entendu en ce sens, dont l'être absolu pourrait être déduit logiquement. […] Ils ne sont pas ce qui nous est médiatisé de quelque façon, mais ils sont les moyens [*Weise*] et les modes [*Modi*] de la médiation elle-même [*der Vermittlung selbst*].
> Pour parler de manière imagée [*Bildlich gesprochen*] : ils ne sont pas quelque chose qui est en soi présent [*etwas an sich Vorhandenes*], qui nous parvient d'une manière ou d'une autre par les fenêtres de notre conscience […], mais ils sont au contraire les fenêtres de la réalité et de la connaissance, par lesquelles nous nous ouvrons à la réalité [*das*, *wodurch wir uns der Wirklichkeit aufschließen*][64].

Peut-on dès lors se satisfaire de l'interprétation réaliste ? Et ce d'autant plus qu'à la même page Cassirer remarque que les phénomènes originaires sont les « intentions 'originairement donatrices' au sens de Husserl » (« *die 'originär-gebenden' Intentionen im Sinne Husserls* »)[65]. Il nous semble ainsi trompeur de conclure rapidement à un réalisme cassirerien, même « pluriel » et distinct en cela du réalisme traditionnel de la substance ou de l'étant[66]. Dans la mesure où il s'agit avant tout d'un *processus dynamique* qui rend possible la constitution symbolique de la réalité [*Wirklichkeit*], il nous faut, pour saisir ce qu'il est, 1) comprendre comment cette activité

---

n'était plus concernée par la 'question transcendantale' kantienne des conditions de possibilité du phénomène – les phénomènes de base étant des faits existentiels ; et si nous devions soulever la question de leur propre possibilité, alors, par définition, nous ne pourrions plus parler de phénomènes *de base* », *ibid*. Pour autant, ce n'est pas parce que la philosophie de Cassirer n'est plus strictement kantienne qu'elle abandonne, *de facto*, l'interrogation transcendantale. Il faudrait, par ailleurs, préciser le sens de la « phénoménologie » vers laquelle se tournerait Cassirer : qu'elle soit réaliste n'est peut-être pas si évident.

[63] *NMT 1*, p. 132.

[64] *Ibid.*

[65] *Ibid.*

[66] J.M. Krois, « Symbolisme et phénomènes de base (*Basisphänomene*) », *Revue germanique internationale*, *op.cit.*, p. 164

rend possible la réalité et 2) comprendre comment nous avons *accès à* cette phénoménalité originaire qui « se situe avant toute pensée » – ce qui implique également d'être au fait sur la nature de cette « pensée » dont les phénomènes originaires constituent le fondement : ne s'agit-il pas de la pensée médiatisée par les déterminations symboliques, et distincte d'un autre type de pensée, celle-là même qui s'attacherait aux *Urphänomene*, et que l'on pourrait qualifier de *transcendantale* ? Par ailleurs, peut-on se contenter de reconnaître factuellement, de manière réaliste, cette originarité, une fois reconnue la force déterminante du symbolique, et donc le risque de prédétermination ? Le réalisme est-il suffisamment conscient de cette situation symbolique ? Toutefois, la perspective transcendantale n'est pas non plus dénuée de difficultés, dont la principale est peut-être celle-ci : si le symbolique déforme ou distord la phénoménalité originaire et nous amène subrepticement à la prédéterminer et à manquer son indétermination foncière, de quelles autres ressources disposons-nous pour penser et justifier cette dernière ? Le symbolique peut-il nous fournir ces ressources, et si oui, dans quelle mesure, sous quelle(s) modalité(s) symbolique(s) ? C'est dans ce cadre problématique qu'il nous faut comprendre la tentative richirienne d'« élaborer » la « rencontre » entre phénoménologique et symbolique, comprendre ce que signifie, par exemple, « *réveiller le mouvement* de l'institution symbolique se faisant[67]. »

Nous voulions montrer qu'il y a, dans l'œuvre de Cassirer, la *possibilité* d'envisager un domaine distinct du symbolique et qui en est la source. Un domaine *phénoménologique*, puisqu'il s'agit de la phénoménalisation du monde, avant sa séparation en domaines objectifs, avant même la distinction sujet-objet. Mais aussi un domaine *transcendantal*, dans la mesure où il s'agit de ce qui rend possible l'objectivité symbolique du monde, c'est-à-dire de l'activité du sens se faisant. Néanmoins, rien de définitif n'a pu être affirmé sur la dernière philosophie de Cassirer. L'important était d'abord de montrer que son œuvre est porteuse d'une tension entre le point de vue des déterminités symboliques et celui de l'indétermination du « devenir-forme », de l'énigme que représente celle-ci, et qui est justement au cœur de la pensée richirienne. Il s'agissait ainsi d'établir l'enjeu d'une phénoménologie du symbolique : une fois que l'on s'est écarté de la perspective structuraliste, ou de toute autre perspective qui considérerait le symbolique comme un champ autonome, tout l'enjeu consiste à comprendre cet « autre » domaine duquel le symbolique tire tout son sens et sa vie, à éclaircir sa teneur ou sa concrétude propre, et surtout à comprendre notre

[67] M. Richir, *Méditations phénoménologiques, op. cit.*, p. 19.

rapport à ce domaine, la manière dont on le pense et l'atteste, nous qui sommes plongés dans le symbolique.

L'apparence comme figure réflexive fondamentale de la phénoménologie transcendantale.
Un commentaire de la IIème Recherche phénoménologique de Marc Richir

PHILIP FLOCK

INTRODUCTION

Le travail du phénoménologue Marc Richir est aussi vaste que complexe. Il va de soi que ce *topos* stéréotypé de phrases introductives exprime d'abord l'espoir que l'auteur en question fera partie des « grands », même s'il reviendra à la postérité de répondre à cette question. Ce qui est décisif, en revanche, c'est que la réception réussisse à qualifier l'ampleur et la complexité de son œuvre, à s'y orienter, de sorte que quelque chose qui donne à penser et qui suscite la discussion émerge de ce texte, quelque chose donc qui tient vivant le penser [1].

Or, il ressort clairement de la réception déjà existante que l'œuvre de Richir se caractérise par un double mouvement qui motive l'exercice de philosopher et qui est en même temps constamment réfléchi par Richir.

[1] Cette réception a déjà commencé. Il y a déjà eu plusieurs tentatives de présentation globale de l'œuvre de Richir. Il faut surtout mentionner les entretiens de Richir avec Sacha Carlson : Marc Richir : *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Sacha Carlson (éd.). Grenoble 2015 ; la thèse de Sacha Carlson, qui retrace l'ensemble du parcours de Richir et le replace dans son contexte philosophique et historique dans les moindres détails *: Genèse et phénoménalisation. La question du phénomène chez le jeune Richir*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (vol. XV), Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, 2020 ; ainsi que le texte de « L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique », *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, pp. 199-360, qui est un résumé de la thèse ; tout aussi significative est la reconstruction à grande échelle de Robert Alexander, dans laquelle il tente d'expliquer la dynamique fondamentale du mouvement dans la pensée de Richir (Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble 2013) ; d'autres présentations mériteraient encore d'être mentionnées : László Tengelyi et Hans-Dieter Gondek : *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt, Suhrkamp, 2011 ; Alexander Schnell : *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011 ; Florian Forestier : *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Phaenomenologica 214, Springer, 2014 ; Alexander Schnell : *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (vol. XVI), Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, 2020 ; Philip Flock : *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken* (à paraître).

D'une part, sa pensée est caractérisée par une extrême mobilité : Richir, qui est essentiellement un phénoménologue, s'ouvre, à l'instar du geste d'Eugen Fink, à (l'histoire de) la philosophie dans son ensemble. Partant de problèmes phénoménologiques (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) et philosophant à Bruxelles à une époque imprégnée par l'esprit français post-68 (Levi-Strauss, Lacan, Derrida), Richir relie les questions de son temps aux commencements de la philosophie (Platon, néoplatonisme) et les confronte à la tradition de la philosophie transcendantale et de la philosophie allemande classique (Kant, le premier Fichte et le dernier Schelling – Hegel reste cependant aux antipodes...). Cela ne conduit pas simplement à une « réception » de ou à un « contact » avec ces philosophies, mais c'est également par là que Richir s'approprie sa propre pensée : cela s'exprime par le fait que tant dans la particularité que dans le développement de son approche, il y a de nombreux renouvellements – « virages », « tournants », « nouvelles fondations », voire « micro-renouvellements[2] ».

D'autre part, cette mobilité de la pensée ne signifie pas pour autant que les nouvelles pensées originales qui s'y expriment restent sans référence à ce qui a déjà été pensé auparavant. Au contraire – et c'est ce qui rend particulièrement difficile la réception de tout travail d'une certaine portée systématique –, les concepts se « chargent » constamment de nouvelles réflexions, de sorte qu'ils contiennent de plus en plus un réseau complexe, un nœud de points de vue. L'assurance que chaque texte peut être déchiffré directement de l'intérieur est remise en cause dans la mesure où les concepts renvoient à des institutions de sens qui ont déjà eu lieu. Mais celui qui considère que ce rassemblement des « traces » dans le *logos* est en principe fructueux sera récompensé – du moins c'est ce que nous pensons – par des réflexions phénoménologiques originales. Néanmoins, même le « traqueur » constatera qu'il ne tombe pas sur des origines définitives (voire des définitions irrévocables), mais que le réseau de filiations intellectuelles s'étend plutôt généalogiquement. L'inextricabilité du réseau ne repose pas seulement sur un manque de réception mais aussi sur un penser dont les impulsions renvoient à des concrescences, sans pouvoir en faire ressortir toute la plénitude. Ce qui reste, c'est la possibilité au sein de ce réseau de construire des immanences textuelles de manière bien fondée, afin d'expliquer comment le mouvement de réflexion se déroule à partir d'un point de vue à chaque fois concret. C'est ainsi que nous tenterons ici de commenter la *IIème Recherche phénoménologique*[3], en affirmant qu'elle

[2] Voir le premier chapitre de Robert Alexander : *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013.

[3] Les *Recherches* consistent en la tentative à grande échelle pour développer sa première phénoménologie transcendantale ; elle a été publiée en deux volumes : M. Richir,

développe ce qui peut être considéré comme un motif essentiel de la pensée de Richir, dans la mesure où elle détermine essentiellement la réflexion depuis les débuts (marqués par l'article « Le rien enroulé ») jusqu'à l'œuvre tardive (portant sur la *phantasía* réduite d'une manière phénoménologique et sur la *chôra*). Ce motif est envisagé comme étant composé d'une « logique » et d'une « esthétique » : comme une *condition de possibilité transcendantale-phénoménologique de l'apparence* et comme une *topologie d'une pure périphérie sans centre*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, ces figures sont liées à des lectures intenses d'autres textes (Platon, Kant, Fichte), mais il s'agit par là d'un aspect qui ne pourra pas être suffisamment exploré dans le cadre de cette étude et que d'autres commentateurs ont d'ailleurs déjà étudié en profondeur[4]. Ce commentaire vise à expliquer la cohérence interne réflexive des motifs mentionnés ci-dessus à partir de la *IIème Recherche phénoménologique*.

LE PROBLEME DE DEPART

Depuis les premiers textes, la pensée de Richir est à la recherche d'une architectonique cohérente pour ce qu'il croit avoir découvert comme potentiel critique dans le « jaillissement » de la phénoménalité. L'idée ici n'est pas de décrire le phénomène à partir de son « noyau » eidétique, mais plutôt à travers un double mouvement phénoménologique différentiel dans lequel la phénoménalité émerge tout d'abord par l'enroulement-déroulement de l'(auto)référentialité. Richir comprend la phénoménalisation de l'être phénoménal comme un « auto-éclairement » de la visibilité elle-même, comme un « produit » de la réflexivité (initialement métaphoriquement comme « sillage[5] »). La différenciation d'une limite entre l'intérieur et l'extérieur forme la « peau » (la métaphore de cette limite), où le regard – qu'il soit sensuel ou intellectuel – « touche » son objet. Ce double mouvement en tant que « générateur » de la phénoménalisation est en soi « distordu », « déformé » ou « décalé » d'une

Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendantale, Bruxelles, Ousia, 1981 ; *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia 1983.

[4] Il convient en particulier de mentionner ici les travaux de Sacha Carlson : « Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la science (1794/95) », *Annales de phénoménologie*, 16/2017, pp. 63-91 ; « L'hyperplatonisme de Richir à l'époque des Recherches Phénoménologiques », *Annales de phénoménologie*, 17/2017, pp. 146-180.

[5] Marc Richir : « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation » ; *Textures* 70/7.8 : Distorsions, Bruxelles, 1970, p. 9.

manière originaire. En effet, l'intérieur et l'extérieur ne forment pas des sphères d'identité bien individualisées, ils n'« existent » qu'à travers une quasi-entéléchie de références mutuelles ou encore à travers la quasi-entéléchie d'un mouvement qui n'est mouvement que s'il accompagne un contre-mouvement, et ne se « reconnaît » comme mouvement que dans ce contre-mouvement, exactement dans la mesure où il le réfléchit comme son contre-mouvement[6]. Dans le cas du jeune Richir, cette esquisse du mouvement de différence s'inspire avant tout de Derrida – surtout de l'idée d'une archi-écriture – qui à son tour s'inspire de la pensée heideggérienne de la différence. Le célèbre passage ci-après d'*Identité et différence* (que Richir commente en détail ailleurs[7]) montre clairement que ce que nous venons de dégager est avant tout l'appropriation d'un programme déjà existant :

> Partout et à tout moment, dans le propos *(Sache*) de la pensée, dans l'étant comme tel, nous rencontrons la différence en question, et cela d'une façon si évidente que nous ne prenons même pas connaissance de ce fait en tant que tel. Rien non plus ne nous oblige à le faire. Notre pensée est libre de passer outre à la différence ou de la considérer expressément comme telle. Mais cette liberté n'existe pas dans tous les cas. Il peut arriver que subitement la pensée se sente appelée à demander : Que dit donc cet « être » dont on a tant parlé ? Alors, si l'être se montre aussitôt comme « l'être de… », avec un génitif qui implique une différence, notre interrogation se fait plus pénétrante : Que penser de la différence, s'il est vrai que l'être aussi bien que l'étant apparaissent, chacun à sa façon, *à partir de la différence* ? Si nous voulons donner à cette question une réponse satisfaisante, il faut d'abord que nous nous placions bien en face de la différence. Position de vis-à-vis qui devient possible quand nous faisons le pas en arrière : *car c'est seulement grâce à l'é-loignement (Ent-Fernung)*[8] *qu'il nous donne que ce qui est proche se livre à*

[6] Richir partage cette utilisation du mot « originaire » avec d'autres philosophes de la différence. Prendre l'*heteron* comme point de départ nous permet d'aborder le « bouleversement » de l'origine comme « originaire ». Le modèle d'un tel double mouvement comme mouvement et en même temps comme contre-mouvement pourrait être décrit comme la description d'un cercle, qui, lorsque le dessin de la trajectoire circulaire revient sur lui-même (se referme), « décrit » un intérieur et un extérieur en même temps. L'enroulement et le déroulement du cercle sont donc coextensifs à chaque instant, mais ils ne tombent pas l'un dans l'autre, mais restent séparés par une distance irréductible. Cette relation n'est cependant pas un renversement dialectique des oppositions, mais reste sans solution de continuité – exprimée dialectiquement : le différentiel est à la fois « impur » (Derrida) et sans synthèse (Merleau-Ponty).

[7] M. Richir : « Le Rien enroulé », pp. 14 *sq*.

[8] Nous traduisons « *Ent-fernung* », en reprenant la traduction que Martineau en propose dans sa traduction d'*Être et temps*, par « é-loigmenent », plutôt que « recul ». (I. F.)

> *nous comme tel et que pour la première fois la proximité nous devient sensible. Par le pas en arrière, nous libérons le propos de la pensée, l'être comme différence, nous lui permettons de se présenter à nous dans un vis-à-vis qui peut demeurer entièrement vide d'objets*[9].

La différence ontologique est donc, pour Heidegger aussi, mouvement : une « survenue qui découvre », dans et par lequel l'étant apparaît dans l'« arrivée qui s'abrite[10] ». Ce double mouvement se déploie (*west*) « en vertu du Même, de la Dif-férence[11] ». Or, la question qui suit ces remarques, et qui représente pour Richir l'élément complémentaire de sa phénoménologie de la phénoménalisation pure, est celle de savoir comment il faut comprendre l'étendue dans laquelle ce double mouvement s'inscrit et qui le rend possible.

Cette étendue ne peut être ni l'espace d'une vue empirique ni celui d'une vue pure. Cet espace ne peut pas non plus être « impropre » ou « dérivé » – sa signification n'est ni métaphorique ni analogique, il ne s'agit ni d'une représentation ni d'un modèle. D'une certaine manière, cet espace exprime la spatialité virtuelle d'une « étrange topologie », et comme Richir le dit plusieurs fois, il forme une « sphère » bien singulière.

Avec Heidegger, on pourrait dire que cette virtualité décrit le simple « vers où » du mouvement, dans lequel la proximité « n'apparaît d'abord » qu'à travers l' « é-loignement » du « proche ». Selon les termes de Richir : il s'agit du « vers où » du double mouvement de la phénoménalisation, qui permet de décrire un déroulement excessif, qui en se déroulant effectue un enroulement et produit ainsi une limite (radicalement mobile) entre l'intérieur et l'extérieur. Cette limite ne fixe cependant pas les deux sphères dans leurs identités, mais révèle plutôt une topologie « tordue » réflexive en vertu de laquelle l'intérieur de l'intérieur laisse entrevoir un autre extérieur et l'extérieur de l'extérieur un autre intérieur. Elle révèle précisément une « dif-férence » du Même.

Ce sont ces questions et problèmes qui ont mis en route la « production » du texte de Richir. Jusqu'au début des années 1980, l'attitude de Richir était encore réceptive et critique. Il suit les traces de la philosophie à la recherche d'une transformation de la phénoménologie, dont la possibilité commence de plus en plus à se dessiner à l'horizon. Pendant cette phase, cependant, la

---

[9] Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, HGA 11. Frankfurt a. M. 2006, 70. Tr. fr. A. Préau : « Identité et différence », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 287-298. (Nous soulignons les deux dernières phrases – P. F.)

[10] *Ibid*., p. 71.

[11] *Ibid*. (Nous traduisons « *Unter-Schied* » par Dif-férence plutôt que par « Di-mension », I. F.)

position à partir de laquelle il parle reste obscure. Ce n'est qu'avec les *Recherches phénoménologiques* (1981 et 1983) que cette position se réfléchit sous la forme de *son propre projet d'une phénoménologie transcendantale*.

La réponse à la question de savoir pour quelles raisons Richir considère que la phénoménologie transcendantale a besoin d'être refondue est aussi vaste que complexe. L'idée de base peut être reconstruite comme suit. Tout d'abord, le mouvement de base de toute réflexion transcendantale consiste à s'émanciper du « domaine » des faits pour atteindre le domaine du possible – c'est-à-dire le domaine d'une possibilité déterminée ou d'une « virtualité », et non d'une possibilité purement logique – où les « généralités », les « conditions » ou les « rapports d'essence » peuvent être décrits en fonction du donné. Ce détachement est réalisé au moyen d'une sorte de « *simulation* » *sous la forme de* « *comme si* » (p. 17) : comme si les faits à clarifier, dont la facticité implique déjà leur possibilité, pouvaient tout aussi bien ne pas être possibles, ou comme si ce qui est effectivement compris pouvait encore être mal compris (ou bien encore, une compréhension qui reste à être explicitée indique précisément que le réel est déjà compris naturellement ou implicitement). Cette simulation peut prendre la forme d'une hypothéticité, comme pour Kant (comme on le sait, pour ce dernier, il ne s'agit pas de préciser ce qu'« est » l'expérience ou si elle « est » possible, mais plutôt de s'interroger sur les conditions de possibilité de l'expérience, *si l'expérience doit être possible*), ou elle peut être mise en scène sous la forme d'une réduction phénoménologique, comme le fait Husserl (en mettant le monde naturel entre parenthèses afin de le laisser ressurgir dans la conscience comme résidu phénoménologique de cette mise hors circuit, dans le domaine *intrinsèque* des conditions de possibilité du vécu, en quelque sorte à la lumière de la liberté phénoménologique). En tous les cas, la fonction de ce « *comme si* » reste la suspension d'un être implicite pour l'explication des conditions de possibilité du rapport à des faits d'expérience (connaissance, morale, perception, intersubjectivité, etc.).

Au point le plus profond, cependant – et cela nous amène à l'objection de Richir – il faut opérer, et cela au sein même de la réflexion transcendantale (le champ phénoménologique étant ouvert par la réduction phénoménologique), une réflexion supplémentaire sur la structure de réflexion d'un après-coup irréductible qui est inscrit dans l'*a priori* (c'est-à-dire une réduction supplémentaire). Tout d'abord, l'*aprioricité* menace de déborder sur son mouvement opératoire – sur le fait que la réflexion est « retombée » sur les conditions *a priori* à partir d'un *a posteriori*. En d'autres termes, elle manque de rendre sérieuse la pensée *a priori* d'un point de vue transcendantal par le fait de ne pas reconnaître qu'il y a bien une

pensée avant la philosophie transcendantale. L'*aprioricité* est ainsi constituée de telle sorte qu'à partir d'un *a posteriori* l'*a priori* se rétrojette après-coup, et en même temps se précipite en avant en tant que le « toujours déjà » de l'*a priori* dans l'*a posteriori*, comme ce en quoi l'*a posteriori* sera toujours déjà arrivé. Selon les termes de Richir :

> que l'on se reporte à la problématique kantienne […] ou husserlienne, il s'agit toujours, dans la dimension transcendantale, […] d'une réflexion *a posteriori* dans laquelle se constitue l'*a priori* comme *a priori* qui n'apparaît jamais comme tel qu'*a posteriori* ; par cette réflexion s'engendre l'illusion nécessaire qu'il y a un *a priori*, et que l'*a posteriori* coïncide avec l'*a priori* ; par là-même, cette illusion est aussi l'illusion d'une réflexivité réciproque de l'*a priori* et de l'*a posteriori*, c'est-à-dire, en fait, l'illusion d'une subjectivité transcendantale en laquelle s'établirait la coïncidence, l'adéquation ou la transparence de l'un à l'autre[12].

Ainsi, si la démarche de Richir revendique une phénoménologie transcendantale sans aucune subjectivité transcendantale, selon la logique de la réflexion, c'est d'abord dans le sens où elle rejette ce champ de réciprocité comme source d'une « *tautologie symbolique* », parce qu'elle *ne rend pas justice à l'asymétrie de la réflexion transcendantale* et parce que la réciprocité « harmonisée » crée l'illusion d'un être sous-jacent *opérant*. La pensée ne peut cependant pas s'établir dans la réflexion d'une asymétrie « pure », « originelle », mais reste elle-même en mouvement, dans un champ de tension entre cette asymétrie et le « court-circuit » de celle-ci dans la réciprocité. Richir appelle le « court-circuit » de l'apparence première de la simulation un *simulacre ontologique*. Ce simulacre est ontologique précisément dans la mesure où il est interprété comme un « il y a ».

LA REFLEXIVITE DE L'APPARENCE ET DU SIMULACRE ONTOLOGIQUE

C'est donc de ce problème que part la *IIème Recherche* afin de déterminer, comme le titre l'indique, le « statut phénoménologique transcendantal du simulacre ontologique ». L'apparence, dans l'explication critique, s'avère être *la figure élémentaire de la réflexion*, qui donne lieu à une « mobilité » phénoménologique transcendantale, dans la mesure où elle instancie un « glissement » de références à plusieurs niveaux : entre apparence et inapparence, intérieur et extérieur, champ transcendantal et champ ontologique. Rétrospectivement, Richir décrit ce point de départ comme

[12] M. Richir, *Recherches phénoménologiques 1*, p. 44.

une « sorte d'algèbre des phénomènes » qui, comme rien que phénomènes, fonctionnent en quelque sorte comme de pures « variables »[13].

Une première réflexion sur la sémantique de l'apparence peut servir ici de point d'entrée. Conceptuellement, comme le montre Platon dans le *Sophiste*, la réflexivité est déjà inhérente à la structure ambivalente du sens de l'« apparence », qui imbrique l'être et le non-être, de sorte que sa mobilité se voit accorder tous les « degrés de liberté » qui peuvent être pensés à travers cette imbrication. Expliquons cela. L'apparence, qui « est » quelque chose et non pas rien, renvoie structurellement à « quelque chose d'autre », dont elle efface actuellement l'« être ». Ainsi, l'apparence apporte d'abord véritablement *à* la lumière. Elle est *apparaître* réel. Le fait de parler de « quelque chose qui apparaît comme vrai » indique que, dans les apparences, même la manifestation de la vérité apparaît. L'« apparent » est tout aussi apparent que l' « inapparent » (*das Unscheinbare*) : l' « invité inapparent » (*unscheinbare Gast*), par exemple, n'est en aucun cas absent. Il est tout à fait une apparition, mais sans l'apparaître dans son apparence de ce « quelque chose » qui aurait fait de lui un invité. *Tout* peut « apparaître *comme* quelque chose », même ce qui ne *peut* pas apparaître *lui-même*, ce qui, au sens strict, est en principe imbibé d'inapparence. Ainsi, le « halo » du saint (*Heiligenschein*) donne même l'apparence de l'Absolu, se réfère donc apparemment à quelque chose qui est essentiellement non représentable, qui ne peut jamais prendre l'apparence de « quelque chose ». Par conséquent, cette « course vers le vide » de la référence à l'objet peut également devenir une apparence dans le sens de la tromperie, par exemple, lorsque quelqu'un se donne la simple illusion de l'apparence de l'Absolu, c'est-à-dire qu'il est « hypocrite » (« un faux saint », *scheinheilig*). Le « non- » dans l'apparence agit comme une charnière, pour ainsi dire, qui *rend toute apparence compossible avec toute autre apparence*. Bref, l'apparence – qui, dans la phénoménologie transcendantale, ne renvoie pas seulement à une racine de mot, mais réside dans le concept même d'« apparition » – est habitée par toute une « batterie » d'*équivoques*, qui sont à l'œuvre au sein d'une phénoménologie, naïve quant à la possibilité d'un simulacre ontologique, et qui y sévissent – c'est du moins ce qu'il faut montrer.

Quelle est maintenant la structure du simulacre ontologique ? Sa structure élémentaire au niveau de l'apparence renvoie à la forme la plus élémentaire de l'identité en tant que *dédoublement en réciprocité symétrique*. Le simulacre est tout d'abord « simulacre de lui-même » (p. 60). C'est le moment où la simulation transcendantale sous la forme du

[13] M. Richir, *Phénomènes, temps et être 1. Phénoménologie et ontologie*, Grenoble, Millon, 1987, p. 12.

« comme si » renvoie « l'apparence de l'apparence » « en laquelle apparaît *son* apparaître » (*ibid.*, nous soulignons) à elle-même. Ainsi, « l'apparition ne se réfléchit comme apparence que par différence d'avec l'inapparence » (*ibid.*). *Cette manière de se détacher* sur fond de l'inapparence permet à l'apparence de se réfléchir dans « quelque chose » qui est aussi un pur inapparent dans l'apparence : dans « l'origine » (de cette démarcation). En d'autres termes, l'apparence s'impose comme originaire, mais d'abord seulement comme originaire « en apparence » Le simulacre ontologique à cet égard est donc « une figuration, une apparence de l'origine, qui est exposée au présent par le mythe » (*ibid.*).

Comment penser alors cette origine en apparence de l'apparence ? Il faut d'abord rendre compte de l'équivoque implicite de l'origine de l'apparence qui consiste en sa double structuration de « l'inapparent de l'apparence » et de « *son* apparition » (p. 61). Pour ce faire, nous devons envisager la *mobilité excessive* de l'apparence. Ce n'est qu'en faisant cela que nous pourrons montrer comment l'excès transcendantal se transforme en excès ontologique. Comme nous l'avons déjà mentionné, l'apparence se dépasse dans la mesure où elle est liée à l'inapparent.

Réfléchi de manière critique, cet « aller au-delà de soi » vers l'autre de lui-même permet simultanément – et ce, au niveau de la pure phénoménalité de l'apparence qui est en même temps transcendantale, si nous pensons que l'apparence est gagnée par la simulation du « comme si » – une ouverture à tout « autre que soi » qui peut servir de « supplément » à l'inapparent. La figuration ontologique de l'excès est maintenant produite par le double génitif de « l'apparence d'origine » comme ce qui n'« est » pas apparence dans l'apparence de l'apparence (son apparition). Le simulacre ontologique serait ainsi un entrelacement entre une interprétation logique et une interprétation ontologique : « le 'lieu" où l'apparence rencontre en quelque sorte sa limite d'inapparence, où, en se réfléchissant comme apparence, elle fait apparaître l'inapparence comme inapparence » (*ibid.*). En se mettant en rapport avec ce qu'il n'« est » pas lui-même, son être « est » son « être pur » (*ibid.*), c'est-à-dire *originaire*.

Si, désormais, l'apparence trouve son principe originaire dans l'inapparent, elle fait référence à cet inapparent comme un *champ de possibilités* de toutes les autres apparences, comme si le champ de l'inapparent était à son tour composé *d'autres apparences potentiellement originaires*. L'apparence, en ce qu'elle se réfère à elle-même, renvoie *en même temps* à toute autre apparence, ce qui, sous la forme d'un « porte-à-faux », rend possible cette différenciation qui permet d'abord à l'apparence de se réfléchir elle-même, c'est-à-dire de devenir apparence d'apparence. Selon le « comme si », l'apparence sépare ainsi un *quasi-intérieur* d'*un quasi-extérieur*, ce qui ouvre une perspective spatio-topologique sur

laquelle nous reviendrons plus loin. Le « quasi- » est censé indiquer le fait que le « principe » de l'apparence est toujours basé sur l'inapparent. Si l'on ajoute à cela la structure réflexive de la réciprocité symétrique, on obtient un rapport de l'« harmonie » ou, mieux, de l'équation de *l'apparition de l'inapparent à l'intérieur et à l'extérieur de l'apparence et de l'être en tant qu'*« *être pur* », *c'est-à-dire en tant qu'apparence de lui-même*. Cette figure de réciprocité est *a fortiori* la base de la relation réciproque entre l'excès transcendantal et l'excès ontologique, ou entre l'apparence transcendantale pure et l'« être pur », dans le simulacre.

Cette réflexivité, plus élaborée, du simulacre ontologique signifie, d'une part, qu'il fixe l'inapparence en tant que telle (comme l'invisible, l'insensible ou l'inapparent [p. 62]), ce qui fait que cette inapparence apparaît au simulacre comme *autre de lui-même*, c'est-à-dire comme « être » au sens de la transcendance ; d'autre part, qu'il fixe l'apparence comme telle, c'est-à-dire précisément comme simulacre d'« être » ou d'« origine » sous la forme d'une « exclusion interne » (p. 63) de tout ce qui ne serait pas *lui-même*, c'est-à-dire comme *présence à soi*.

Nous pouvons (et même devons – nous reviendrons sur la figure d'une « possibilité nécessaire » plus loin), présenter la fonction thétique du simulacre aussi d'un point de vue aléthéologique. Qu'il paraisse être l'apparence de lui-même (apparition) pourrait également être exprimé de cette manière : il est *véritablement* (*wahrhaft*) une apparence de lui-même. Mais comment réconcilier l'idée que quelque chose se manifeste « véritablement » dans l'apparence avec le fait que cette manifestation a été obtenue par une *simulation* ? La « vérité » du simulacre ne consiste initialement en rien d'autre que l'apparente autoréflexivité de l'apparence, qui est elle-même – selon l'apparence elle-même, qui est l'apparence d'elle-même – une simple apparence. La « vérité » de l'apparence d'elle-même est précisément la vérité de la vérité elle-même, une vérité qui n'est qu'apparence, tant qu'elle ne se « manifeste » en rien d'autre que sa simple auto-référence.

Cette structure de vérité nous est cependant très familière. Ce sont les mathématiques, avec leurs « vérités » et « affirmations » spécifiques, qui se sont imposées dans ce domaine du simulacre. Les objets mathématiques, qu'il s'agisse de nombres, d'ensembles ou de figures, ne se « manifestent » qu'à travers eux-mêmes. Cette autoréférencialité formelle-synthétique constitue la forme de nécessité inhérente aux mathématiques. D'un autre point de vue, on pourrait dire que la « rigueur » qui leur revient ne repose sur rien d'autre que l'exclusion radicale de toute référence non formelle. Le champ transcendantal de la philosophie est désormais également obtenu par l'immanentisation de la référentialité sous la forme du « comme si », et en effet, si le champ transcendantal doit avoir une sorte de « nécessité », on

peut dire que « c'est une *nécessité du même ordre que celle des mathématiques* où il est indifférent de savoir si les concepts et relations mathématiques existent réellement et véritablement dans l'être » (pp. 63-64). À partir de là, Richir formule l'hypothèse suivante : « si une phénoménologie transcendantale est possible en tant que doctrine rigoureuse, ce ne peut être que selon une rigueur qui tire sa nécessité du même 'ordre' de nécessité que celle qui préside à la pratique *effective* (et non aux théories élaborées sur...) des mathématiques » (p. 64). Comme les mathématiques, une telle phénoménologie devrait aussi gagner ses « objectivités » « moyennant la quasi-position, l'*hypo-thesis* d'axiomes, de définitions et de règles » (*ibid*.). L'« essence » transcendantale de l'apparence consiste donc dans le fait qu'elle « *est pure illusion par rapport à toute ontologisation,* ou *par rapport à toute ontologie* » (p. 65). Toutefois, cette référence aux mathématiques doit être faite exclusivement en ce qui concerne le rapport à l'ontologie. Le fait que ces types d'objets soient obtenus à partir d'opérations symboliques marque déjà précisément une différenced' avec la pensée philosophique telle que nous l'entendons ici en suivant Richir.

En effet, la phénoménologie transcendantale ne veut pas se mouvoir dans le simulacre ontologique des mathématiques, elle veut plutôt problématiser précisément ce simulacre, qui n'est pas problématique pour les mathématiques elles-mêmes, en s'efforçant d'expliquer, une fois de plus, la réflexivité de l'apparence en tant que moteur mobile de différenciation qui produit les conditions d'apparition, mais à l'égard d'un décalage irréductible, c'est-à-dire dans la réflexion sur l'établissement des rapports avec des *limites mobiles*.

Mais pour pouvoir porter un regard philosophique sur cette mobilité, il faut comprendre que toute forme de « résidu » ontologique doit être radicalement bannie de la réflexion sur l'apparence en tant que telle. Cependant, cela ne signifie pas la « purification » d'un champ dorénavant « pur » ou la transparence totale des fondements originaires du mouvement de l'apparaître, mais plutôt l'inverse : *la mobilisation réflexive et la pluralisation des fixations*. Comme Richir l'écrit :

> La question de la *vérité*, c'est-à-dire de l'*alétheia* ou du dévoilement de l'être *en tant que tel*, ne se pose donc que *dans l'ontologie et à partir d'elle*, mais pour nous, elle ne peut se poser de cette manière que moyennant la réflexion de l'apparence sur elle-même qui fait apparaître la pure apparition transcendantale, laquelle est aussi le simulacre ontologique comme illusion d'elle-même, et du même coup comme illusion par rapport à l'ontologique (p. 66).

À partir de nos développements précédents, il est maintenant possible de livrer une première détermination de la « position » à partir de laquelle une telle phénoménologie parvient à ses descriptions et jugements. La « 'définition' du champ de la philosophie transcendantale » découlerait donc d'une mise à « l'épreuve de tous ces éléments » au regard de l'essentielle « distinction du transcendantal et de l'ontologique », qui serait elle-même équivalente à une « pensée de la phénoménalisation » « comme déploiement d'une rigueur ou d'une nécessité qui devraient être, en droit, *purement transcendantales* » (p. 68, nous soulignons). La tâche de la phénoménologie transcendantale est donc, dans le champ de tension entre l'apparence comme simple apparence et le simulacre ontologique de celle-ci, de réfléchir les « immixtions » toujours « plastiques[14] » et en principe jamais déterminables *a priori* « de l'ontologique dans le transcendantal » (p. 69).

METHODE DE REDUCTION ET APPARENCE DE LA PENSEE

À la suite d'une telle qualification de la phénoménologie transcendantale, il faut encore clarifier le rôle exact que joue la *pensée* dans ce champ de tension. Que signifie, comme cela ressort de la citation ci-dessus, « moyenner la réflexion de l'apparence sur elle-même » ? Comment *suivre* cette réflexion de l'apparence sur elle-même et quelle serait la forme d'un « phénomène d'accompagnement » qui en serait capable ? À partir de quel *chemin* serait-il obtenu ? Bref, quelle est la méthode d'une telle phénoménologie ? Quel est le statut de la réduction phénoménologique à la lumière de cette transformation ?

La réponse à ces questions résidera dans une transformation et une radicalisation de ce que vise la *suspension phénoménologique de l'ontologie*. Comme on le sait, l'*épochè* phénoménologique suspend « la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle[15] », c'est-à-dire la thèse de l'existence du monde comme existant réellement, ainsi qu'indirectement toute science qui se réfère à ce monde existant naturellement. Cette « pratique » de l'*épochè* se déroule selon une capacité absolue, en « entière liberté[16] ».

---

[14] Pour le concept de plasticité dans la phénoménologie constructive, voir Alexander Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, pp. 37 *sq*.

[15] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. Hg. von K. Schumann. Den Haag 1976 (Husserliana, Bd. III/1), p. 65 ; tr. fr. (P. Ricœur) : *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Paris, Gallimard, 1950, p. 102.

[16] *Ibid*., p. 63 ; tr. fr. p. 99.

L'*épochè* husserlienne, telle qu'elle est explicitée dans les *Idées I*, décrit cependant au-delà de cela une sorte d'« hyperbole », dans laquelle s'installera le sens radicalisé par Richir de la « mise hors circuit ». « Pour un instant » Husserl considère dans les *Idées I* – dans la transition entre l'explication du sens de « la mise hors circuit » (§ 31) et celle de l'« *épochè* phénoménologique » (§ 32) – que l'intuition de la liberté entière de la possibilité générale du doute ouvre la possibilité d'une « *épochè*[17] » universelle, vis-à-vis de laquelle il prend immédiatement ses distances :

> Il n'est pas interdit […] *de parler corrélativement de mise entre parenthèses* également à propos des *objets susceptibles d'être posés*, à quelque région ou catégorie qu'ils appartiennent. Dans ce cas on signifie que *toute thèse relative à ces objets doit être mise hors circuit* et convertie en sa forme modifiée par les parenthèses[18].

Et dans le paragraphe suivant :

> À la place de la tentative cartésienne du doute universel, nous pourrions introduire l'universelle *épochè*, au sens nouveau et rigoureusement déterminé que nous lui avons donné. Mais pour des raisons sérieuses, nous *limitons* l'universalité de cette *épochè*. Supposons en effet qu'elle ait toute l'extension dont elle est susceptible : étant donné que toute thèse ou tout jugement peut être modifié avec une pleine liberté, et que tout objet sur lequel peut porter le jugement peut être mis entre parenthèses, il ne resterait plus de marge pour des jugements non modifiés, encore moins pour une science. Notre ambition est précisément de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis *par la méthode même de mise entre parenthèses*, mais une fois celle-ci soumise à une limitation déterminée[19].

En principe, l'idée pure d'une *épochè* ne fixe aucune limite à la modification du donné. La liberté universelle du changement transcendantal d'attitude est plutôt limitée par Husserl pour des raisons *discursives* : la sphère ainsi découverte des singularités devrait s'arrêter devant l'« abîme » du problème de sa verbalisation – la (ré)inscription de la connaissance phénoménologique dans l'institution symbolique, c'est-à-dire sa mondanéisation et son objectivation –, et par là limiter la nécessité et la rigueur de la sphère réduite à la nécessité et à la rigueur de la « science »[20].

---

[17] *Ibid.*, p. 65 ; tr. fr. pp. 101-102.
[18] *Ibid.*, p. 64 ; tr. fr. p. 101.
[19] *Ibid.*, p. 65. ; tr. fr. pp. 101-102.
[20] Eugen Fink aborde ces questions dans la *VI*^{ème} *Méditation cartésienne* (§ 10.] L'activité phénoménologisante en tant que prédication) : « La question fondamentale est de savoir si

Les objets de l'expérience du monde naturel et les sciences qui s'y réfèrent doivent être mis entre parenthèses, mais pas « l'objectivité en général », « la scientificité en général ». La logique « interne » de la sphère phénoménologiquement réduite doit correspondre au discours scientifique, de telle sorte que l'objectivité formelle et la catégoricité formelle, c'est-à-dire l'eidétique formelle de la logique et la *mathesis* pures, soient également préservées dans ce discours. La possibilité que ce qui apparaît dans la sphère transcendantale, ainsi que l'analyse intentionnelle de la constitution de ce qui apparaît dans cette apparence puisse elle-même être donnée comme apparence, semble conduire la réduction phénoménologique de Husserl à des voies *relativistes* et *sceptiques*. Richir veut à son tour montrer qu'un tel refus ne peut avoir de sens qu'à la lumière du simulacre ontologique.

Contrairement à Husserl, il essaie de penser l'apparence en tant que telle en la considérant comme issue de *rien*. Cela signifie en même temps que dans le domaine transcendantal, l'apparence en tant qu'apparence a une réflexivité élémentaire et que dans cette apparence « rien » (n')apparaît. Dans la mesure où ce « rien » est nécessaire à l'ouverture du champ transcendantal, Richir parle aussi de « rien transcendantal » (p. 73).

Les fixations de l'apparence (l'identification réfléchie de l'apparence avec elle-même comme son apparence) doivent être pensées comme une possibilité de sa propre réflexivité et non comme données par la « consistance d'un être » (*ibid*.). « Suivre » le mouvement de réflexion de l'apparence en tant que telle signifie donc : *suivre le mouvement de fixation ou de détermination progressive d'un surgissement à partir de rien, sans laisser ces fixations se terminer dans un être*.

La difficulté subtile réside alors dans le fait qu'une pensée de l'apparence pure (issue du rien transcendantal) est impossible *en soi* et ne se réfléchit donc nécessairement que dans l'apparence d'un « quelque chose » – un « quelque chose » qui sert à la réflexivité de l'apparence comme une sorte de « levier » (la possibilité de se « reconnaître » comme réflexif). Mais le « *miroir* » de cette reconnaissance de soi n'est pas à son tour un apparaissant, c'est un inapparent, dans la mesure où ce « quelque chose », dans lequel l'apparence se réfléchit comme réflexive, ce moment d'unité « au-delà » de l'apparence elle-même, n'est pas en soi une apparence. Interpréter cette inapparence du « quelque chose » comme l'« être » de ce

---

et comment l'*objectivation* de la connaissance phénoménologique en une science surgissant dans le monde participe des conditions subjectives qui valent pour toute science mondaine, si et comment elle a part à la *dépendance des organisations institutionnelles* de la science mondaine à l'égard des phénomènes fondamentaux déterminés de l'*existence humaine*. » (Eugen Fink: *IV. Cartesianische Meditation*, Husserliana Dokumente, vol. 2, Dordrecht, Boston, London, Springer, 1988, p. 112 ; tr. fr. (N. Depraz), Grenoble, Millon, 1994, pp. 157-158.)

« quelque chose », c'est exactement ce en quoi consiste le simulacre ontologique à ce niveau de la réflexion.

Quel est le rapport entre la pensée et la réflexivité de l'apparence ? Inspiré par Merleau-Ponty, Richir comprend ce « miroir » comme une phénoménalisation dans laquelle l'apparence se reflète dans l'inapparence, et qui fournit ainsi « la condition de possibilité transcendantale de *son narcissisme interne* » (p. 74, nous soulignons.). Le fait que la phénoménalisation – comme « immanentisation » ou formation d'une « intériorité » en tant que miroitement – semble être « accompagnée » par un phénoménologiser signifie que l'apparence n'est pas seulement réfléchie comme apparence pure et comme apparence d'un inapparent (« quelque chose »), mais qu'elle apparaît encore comme n'étant qu'une apparence *pour une autre apparence*.

Ce « creux » de la réflexivité de l'apparence, qui s'y introduit par la considération du « pour qui ou quoi » de l'apparence, risque plus que toute autre chose de s'ontologiser. Cette prise en compte doit se réfléchir de manière phénoménologique transcendantale, c'est-à-dire, au sens de Fink, se comprendre comme un « spectateur désintéressé », qui, à son tour, constitue le noyau de la méthodologie de la phénoménologie (avec sa tâche d'expliciter sa double fonction opératoire et thématique). Ou, dans les mots de Richir

> cette réflexion, nous le savons, doit elle-même être réduite transcendantalement, elle doit mettre hors circuit toute tentation d'ontologisation, et c'est en cela qu'elle ne doit tendre qu'à « accompagner » le mouvement de réflexion de l'apparence sans s'immiscer en lui (p. 75).

Cette approche de la pensée de l'apparence comme apparence dans une autre apparence met en mouvement des apparences d'accompagnement qui, à leur tour, dédoublent le problème de l'apparence et du simulacre ontologique, en ce que désormais ces « creux » (introduits par l'inapparent) et leur « enfouissement » (par une autre apparence) doivent être réfléchis ou, plus simplement, en ce que la tâche d'une réflexion phénoménologique transcendantale sur le « pour-nous » (*ibid.*) doit désormais être assumée.

La corrélation introduite par l'accompagnement réfléchit l'apparence dans son apparence d'un en soi et son apparence pour nous, le pour-nous pouvant à nouveau apparaître comme simple apparence ou apparence d'un être. En d'autres termes, c'est ici que se forme la structure d'une *première ob-jectivité* (une *tinologie*) ; plus précisément : dans la modification du « comme si » du champ transcendantal et dans le régime de la réduction de toute tendance ontologisante, l'apparence se réfléchit dans le miroir de son

inapparent en référence à « son quasi-être » (p. 76), puisque l'apparence dans le champ transcendantal transforme immédiatement et spontanément l'être qui clignote dans l'inapparent, être « *qu'elle auto-réduit immédiatement, à 'quelque chose' comme sa quasi-identité ou son quasi-dedans qui n'apparait comme tel que par* […] *son quasi-dehors* » (*ibid.*, nous soulignons).

Cette médiation du quasi-intérieur de l'apparence et du quasi-extérieur de l'apparence de l'apparence n'est cependant pas un point de revirement dialectique d'une certaine négation. Il s'agit plutôt d'un entrecroisement ou d'un emboîtement du quasi-intérieur et du quasi-extérieur de telle manière que ce mouvement de médiation se déploie « sans solution de continuité ». Cette inapparence du mouvement n'est rendue possible que par le simulacre ontologique en tant qu'ancrage de la quasi-identité dans un quasi-être. Dans la terminologie de Richir : il y a ici un enchevêtrement d'un double mouvement, qui est à la fois exclusion interne et inclusion externe, qui est en même temps sans solution de continuité ou, ce qui est la même chose, a une limite mobile, c'est-à-dire qu'il indique un « écart interne » (p. 77) dans l'apparence elle-même. En ce sens, les apparences sont toujours en mouvement, car elles sont toujours en « porte à faux » par rapport à elles-mêmes. Toute tentative de fixer un moment précis signifie une rupture avec le mouvement ininterrompu de la réflexivité de l'apparence en tant que telle, et – puisque l'apparence n'est rien d'autre que cela – l'éclipsement de l'apparence en tant qu'apparence. Mais cette mobilité est de nature purement transcendantale et non ontologique, elle tire son « pouvoir » seulement de la « possibilité nécessaire » (p. 78) de la réflexion transcendantale de l'apparence.

LA TOPOLOGIE TRANSCENDANTALE DE L'APPARENCE

Le lecteur attentif aura peut-être déjà remarqué que les notions opératoires les plus importantes de la réflexion sur la réflexivité de l'apparence relèvent d'une sémantique *topologique*. Le fait que cet aspect ne soit thématisé que maintenant repose sur la fidélité au texte commenté, dans lequel ce n'est qu'à ce point du cheminement de la pensée que la spatialité virtuelle de la réflexivité transcendantale est phénoménologiquement attestée. Il reste à montrer que cet « espace », cette « sphère » ou ce « champ » est en soi « originairement distordu », c'est-à-dire qu'il existe deux points de vue topologiques différents (en un sens deux « principes d'organisation ») du « lieu » de la phénoménalisation qui, pour le dire avec Merleau-Ponty, forment une sorte de « charnière » : la possibilité d'un retournement d'un point de vue vers l'autre.

L'idée d'une « *topologie transcendantale de l'apparence* » (p. 82) remonte cependant plus loin dans la pensée de Richir que les *Recherches phénoménologiques*. Nous irions même jusqu'à dire que c'est dans cette topologie que réside l'« intuition[21] » philosophique originaire de Richir. La continuité des transformations terminologiques inhérentes à l'œuvre peut être clairement tracée : de la topologie d'un enroulement-déroulement dans l'article inaugural « Le rien enroulé » (1969/70) et les premières considérations esthétiques sur l'œuvre de Jean Dubuffet, en passant par l'élaboration d'une cosmologie phénoménologique en confrontation avec l'histoire de la (science et de la) philosophie dans *Au-delà du renversement copernicien* (1976) et *Le rien et son apparence* (1979) et par l'hétérogénéité des champs phénoménologique et symbolique dans la phase intermédiaire de la phénoménologie du sens se faisant (environ 1988-98), jusqu'aux réflexions sur la *chôra* platonicienne dans l'œuvre tardive.

En quoi consiste cette « intuition » ? *Grosso modo*, il s'agit d'une tentative de retourner comme un gant une sphère qui détermine traditionnellement la « périphérie » ou le « périmètre » *à partir* d'un centre ou d'un point central, de sorte qu'elle soit pensée à partir d'*une périphérie* « *pure* » *sans centre*. Suite aux considérations qui précèdent, il faut penser la sphère organisée à partir d'un centre comme une distorsion originaire de la sphère organisée à partir de la périphérie. Le terme d'« intuition » philosophique doit être mis entre guillemets, car cette structure sphérique ne peut être caractérisée que par des propriétés topologiques, c'est-à-dire qu'elle dépasse la possibilité de représentation au sens classique. Cette idée de base est, comme nous l'avons dit, exprimée dans de nombreux textes. Voyons maintenant comment elle se concrétise dans la *II*^{ème} *Recherche*.

Pour ce faire, nous devons encore expliquer le système de référence quasi-spatial de la quasi-identité d'apparence avec son quasi-intérieur et son quasi-extérieur dans toute sa complexité. Jusqu'à présent, nous avons reconnu la relation entre l'exclusion interne et l'inclusion externe en tant que structure, sans avoir compris comment l'« identité » doit être constituée *à partir* de cette structure et *en son sein* – nous savons seulement que sa « forme » doit être topologique.

Jusqu'à présent, cette quasi-identité a été comprise comme une simple autoréférentialité de l'apparence en tant qu'apparence, c'est-à-dire comme sa possibilité de se « retourner » sur elle-même comme apparence transcendantale. En apparaissant comme l'apparence de l'apparence, c'est-à-dire comme l'unité d'un « quelque chose » qui lui-même n'apparaît pas ou « est » inapparent, l'apparence se reflète dans le miroir de l'inapparent

[21] Nous entendons ici par « intuition » la relation de l'esprit à lui-même, *cf*. H. Bergson, *L'intuition philosophique*, Paris, Payot, 2011.

et forme ainsi un premier intérieur, un « narcissisme interne », une première « intimité ». Mais dans cette réflexion de l'inapparent se fonde non seulement la possibilité de s'enrouler à l'intérieur – car le « principe » ou l'*archè* de l'unité de cet enroulement n'est rien qui puisse apparaître comme *propre* à l'apparence – mais aussi celle du déroulement à l'extérieur de ce qui peut être l'inapparent même de l'apparence, c'est-à-dire *toutes les autres* apparences. Dans le miroir de l'inapparent *comme altérité*, l'intérieur de l'apparence se réfléchit *dans la généralité « de » l'apparence*. Ce qui apparaît dans l'inapparent de la quasi-identité de l'apparence, c'est donc cette apparence comme une sphère d'apparence particulière : dans sa quasi-identité, l'apparence est *qualifiée* par rapport à toutes les autres apparences, alors que dans l'homogénéité de cette identité, elle peut potentiellement prendre la place de toute autre apparence. En d'autres termes, l'apparence reflète sa *singularité* :

> Il en résulte [de cette ouverture à l'altérité] que ce qui permet à l'apparence de s'apparaître comme *l'*apparence, c'est la *quasi-identité* de son quasi-dedans dans le quasi-dehors, mais que, ce qui la fait se perdre dans l'illusion de l'apparence, c'est le fait même que son quasi-dedans n'est pas, pour ainsi dire, passé tout entier dans le quasi-dehors, mais qu'il se retient du même coup en lui-même comme en une sorte de « lieu singulier » de *son* quasi-dehors qui déborde de toutes parts – on ne voit pas ici de direction privilégiée – son quasi-dedans (p. 80).

À travers cette « empreinte » de l'identité en général, l'apparence se reflète comme un « lieu singulier », qui définit en même temps l'environnement immédiat de cette singularité comme *son* périmètre, *sa* périphérie. En d'autres termes, la transcendance quasi-infinie du quasi-extérieur se *dé-finit à chaque fois* comme la périphérie de *telle ou telle* apparence. L'apparence trace en quelque sorte une limite finie, mais celle-ci est interprétée de deux manières différentes : d'une part, l'apparence est finie quand elle n'est plus accessible à toute autre apparence (Richir propose ici l'image d'une « peau » qui, en tant que « membrane » d'apparence, serait à la fois le lieu de communication avec le monde extérieur et le principe de limitation ou de régulation de l'afflux de l'extérieur vers l'intérieur) ; d'autre part, elle est « simplement » finie, dans le sens négatif où elle n'habite pas toutes les autres apparences, mais *se* limite, quand, en « s'imposant » le principe de l'autolimitation, elle ne saisit pas la possibilité de transgression par laquelle elle « reconnaît » l'infinité et l'indétermination du quasi-extérieur[22].

[22] C'est là que l'on retrouve l'idée de fichtéenne d'un « *Anstoß* » comme une autolimitation du Moi absolu. *Cf.* l'article, déjà mentionné, de Sacha Carlson.

Sous cette forme ou jusqu'à ce point de réflexion, la sphère de l'apparence est analogue à la cosmologie classique des temps modernes : *une périphérie infinie de l'infini*. L'apparence, qui, dans la mesure où elle se réfléchit comme un « lieu singulier », fixe en même temps le quasi-extérieur infini comme *son* extérieur (périphérie) et ainsi se dé-finit, divise toute la sphère, pour reprendre une idée de Fichte, par une sorte de « limite illimitée ». Par là se constitue une cosmologie de l'infini potentiel – du « mauvais » infini, car construit *à partir* du fini : le « lieu singulier » comprenant sa périphérie infinie comme une infinité potentielle de « lieux singuliers » avec leurs périphéries infinies respectives. Ce lieu devient ainsi, en quelque sorte, « *le lieu* de tous les 'lieux' singuliers » (p. 82). Cette sphère issue du centre, dont la périphérie est située « à la fois partout et nulle part » (*ibid*.), reste unilatérale comme limitation de l'illimité, dans la mesure où la référentialité ne se reflète ici initialement qu'à partir de sa singularisation, sans réflexion sur la limitation de l'illimité.

Richir tire la possibilité nécessaire de cette réflexion de la sphère de l'apparence en tant que telle : « la périphérie infinie doit avoir la même propriété que l'apparence : être 'originairement' distordue, de manière à ce que les apparences qu'elle prend en autant de ses lieux singuliers soient elles-mêmes 'originairement' distordues » (p. 83). Cette distorsion peut être construite de manière relativement simple en termes logiques de la réflexion ; en revanche, saisir véritablement sa fonction est, dirions-nous, un défi pour tout lecteur de Richir.

Le renversement logique de la sphère centrée, dont la périphérie se trouve partout et nulle part, aboutit à une sphère avec « *une pure périphérie,* non-centrée dans la mesure où le centre lui donnerait un dedans et un dehors, donc *à la fois partout et nulle part* » (*ibid.*). Mais quel est le sens de cette distorsion que la sphère en tant que propriété topologique doit à l'apparence en tant que telle ?

La périphérie pure est finalement *l'expression topologique de la réflexivité de l'apparence même*, dans la mesure où elle n'a *ni* intérieur *ni* extérieur, mais seulement un quasi-intérieur et un quasi-extérieur. De cette mobilité de la limite entre son autolimitation et son auto-transgression ne découle donc qu'une quasi-identité, ou il s'en suit que l'apparence comme « lieu singulier » *inclut même l'extérieur* – dans le sens où la périphérie devient *sienne* – et *exclut même l'intérieur* : non seulement la périphérie est constituée d'un nombre infini de « lieux singuliers » potentiels, mais aussi *son* lieu n'est qu'*un* lieu du lieu de tous les lieux, c'est-à-dire une apparence de « lieu ».

Avec cette réflexion sur la spatialité virtuelle, qui est en quelque sorte le *substrat* anonyme de la dynamique réflexive de l'apparence, se qualifie le champ transcendantal de la phénoménologie de l'apparence, ainsi que

s'établit et s'esquisse la première moitié d'une « esthétique » phénoménologique transcendantale :

> Ainsi caractérisée comme *pure périphérie infinie et distordue*, la périphérie est pour ainsi dire *le topos transcendantal de toute apparence possible en son « essence » transcendantale*, et en tant que tel, la condition de possibilité d'un espace-temps transcendantal qui pourrait se déployer purement à partir de l'apparence transcendantalement réduite (*ibid.*).

Quant à l'autre moitié de cette « esthétique », la forme temporelle de la distorsion originaire, son explication, bien qu'elle soit nécessaire, dépasserait le cadre de ce commentaire. Néanmoins, les remarques suivantes visent à donner un aperçu de ce problème.

De nos considérations précédentes devrait ressortir de façon suffisamment claire que la dimension temporelle de la distorsion originaire « décline » également les moments de réflexivité de l'apparence à sa manière. À cet égard, la relation topologique entre « lieu singulier » et périphérie doit être comprise comme *archi-téléologie*. Bref, cela signifie qu'il faut penser le simulacre ontologique de *l'origine* comme une autoposition possible de l'inapparent de l'apparence et le *pro-jet* qui en ressort comme distorsion originaire. Cela se passe de telle sorte que la structure de réflexion d'une pro-jection et d'une rétro-jection de l'*a priori* dans l'*a posteriori* est saisie comme *réflexivité de l'apparence en tant qu'apparence*. En conséquence, le simulacre ontologique peut être compris comme un « court-circuit » de ce mouvement de réflexion, c'est-à-dire comme un « moment » dans lequel la fixation unifiante et ontologisante de l'apparence, sa phénoménalisation, se passe « d'un seul coup » (*exaiphnès* platonicien), et devient ainsi l'origine inapparente de l'apparence[23]. Le

[23] Le passage suivant explique succinctement l'imbrication des aspects spatiaux et temporels : « [L]e simulacre n'est tel qu'en se réfléchissant après coup dans une pure illusion transcendantale, l'illusion du Rien. Cela veut dire qu'il n'apparaît que sur le mode d'une illusion réfléchie, apparaissant 'après coup' comme l'illusion d'un 'avant coup', donc que cette illusion, en tant que cela même qui se réfléchit, est à la fois au dedans et au dehors d'elle-même en tant que réfléchie, par suite, que le rapport que peut avoir le simulacre ontologique à son quasi-dehors, en vertu de sa distorsion originaire, est rapport à cette illusion qui le renvoie, sans solution de continuité (toujours en vertu de la distorsion originaire), à son quasi-dedans comme à cette illusion elle-même, et c'est pourquoi le simulacre ontologique est une apparence singulière, dont la réflexion ne renvoie *pas* à une *autre* apparence, mais à *lui-même* comme à l'illusion qui constitue à la fois son quasi-dedans et son quasi-dehors ; c'est pourquoi, donc, le simulacre ontologique est la singularité même qui apparaît, et qui, apparaissant, requiert la mise en suspens universelle de toute apparence et de toute l'apparence » (p. 141).

constat des multiples conséquences de cette temporalité transcendantale expose bien entendu la phénoménologie à d'autres tâches à accomplir.

LA POSSIBILITE D'UNE PHENOMENOLOGIE DU SIMULACRE ONTOLOGIQUE

Enfin, venons-en à la question la plus pressante : quel est, une fois encore, le rapport de la pensée à cette phénoménologie de l'apparence pure, à la lumière de cette nouvelle « esthétique » phénoménologique transcendantale ? En d'autres termes, il faut maintenant exposer les structures de réflexion de l'apparence et du simulacre ontologique comme des *moments de la phénoménalisation* : comment se phénoménalise l'autonomisation du simulacre ontologique en un « en soi », et comment, en outre, se phénoménalise l'apparence d'accompagnement du « pour nous » ? Ou, en d'autres termes encore, il faut clarifier les dangers d'un « quasi-représentationnalisme » ou d'un « quasi-animisme » inhérents à la manière de l'expression selon laquelle l'apparence se « *reconnaît* » dans le simulacre ontologique, dans le miroir de l'inapparent, en tant qu'autoréférentialité.

Le soupçon vis-à-vis de la réflexivité de l'apparence, c'est-à-dire vis-à-vis de sa plasticité ou de sa mobilité, renvoie déjà à une ontologisation qui, à la lumière du simulacre ontologique réfléchi d'une manière transcendantale, s'avère être une conséquence de la structure selon laquelle l'apparence pure (l'apparence en tant que telle) et l'apparence de l'apparence (la pensée de celle-ci) se réfléchissent sous la forme de « deux lieux singuliers » (p. 81). Dans cette structure de réflexion, le principe de réciprocité prévaut toujours : selon ce principe, dans la périphérie de l'apparition comme « lieu singulier », il y a un autre « lieu » dans lequel se réfléchit sa « singularité » (adombration) ; ou *vice versa*, dans la périphérie de la pensée comme « lieu singulier », il y a une apparition singulière dans laquelle se réfléchit son être pensé (perspective ou point de vue). Pour dire les choses simplement, l'apparence se phénoménalise sous cette forme comme étant toujours déjà *située* (p. 102). Toute apparition est une apparition en situation, et notamment dans la facticité de sa situation. Ce constat peut être interprété de deux manières : de façon opératoire ou topologique.

Tout d'abord, nous pouvons décrire le problème de l'autonomisation de la réflexion du simulacre dans l'autoréflexivité de manière opératoire comme l'interférence des possessifs (*Possessiva*). Lorsque l'apparence, ontologiquement parlant, se réfléchit dans la facticité ou, d'un point de vue transcendantal, lorsqu'elle se réfléchit comme une phénoménalisation de la phénoménalisation, elle permet au simulacre de se concevoir comme une

« phénoménalisation *de cette* apparence » (p. 100). Dans le simulacre, ce démonstratif est réciproquement symétrique au possessif : *cette* apparence *de sa* phénoménalisation.

Exprimée topologiquement, cette « possessivité » de la phénoménalisation par l'apparence signifie une *préfiguration* de l'horizon transcendantal de la phénoménalité. L'horizon est toujours déjà « magnétisé » ou « centré » par l'inapparence d'une apparition, *dont* la phénoménalité factuelle est censée être la phénoménalisation. Cela est rendu possible par le fait que l'autoréflexivité du simulacre ontologique peut engendrer un « court-circuit » (p. 97) qui identifie l'excès transcendantal (liberté de la simulation) avec l'excès ontologique (facticité).

Ces courts-circuits de l'ontologique dans le transcendantal sont inévitables ; de plus, ils sont très précisément les points d'appui ou « leviers » par lesquels le phénoménologique se retrouve à chaque fois : « *le simulacre ontologique en sa dimension purement transcendantale est la condition de possibilité* a priori*, transcendantale, de la pensée transcendantale de la phénoménalisation* » (p. 103). Dans la réflexion transcendantale, le simulacre ontologique assure que la pensée de la réflexion de l'apparence reçoive un « statut réel » (*ibid*.), mais seulement dans la mesure où il empêche la dérive du mouvement réfléchissant de donner à l'apparence le statut « d'un pur *artefact* ou d'un pur *constructum* de l'esprit » (*ibid*.). C'est, en somme, l'ontologisation minimale nécessaire à la pensée pour *concentrer* son attention sans pour autant centrer déjà l'apparence dans un « être ».

Mais la philosophie transcendantale n'entre-t-elle pas dans une régression à l'infini lorsqu'elle réduit progressivement les interférences du simulacre ontologique, pour constater, à chaque étape ultérieure, que ces interférences ne peuvent pas être rattrapées ? Cependant, cette objection est basée sur la possibilité d'un « pour soi » des dimensions transcendantale et ontologique, sur l'idée régulatrice qu'un champ transcendantal « pur » ou ontologique « pur » pourrait se *phénoménaliser* sous une certaine forme. Richir rompt avec cette idée de deux sphères auto-suffisantes et de la symétrie réciproque qui y est liée.

La pensée de l'apparence transcendantale est à la fois « en défaut » et « en excès » ; en défaut, dans la mesure où elle intervient comme un phénomène accompagnant une réflexion déjà effectuée ; en excès, parce qu'elle se pose comme un lieu singulier et doit donc constamment réduire sa propre ontologisation (*cf*. p. 105). Mais dans les deux cas, la réflexion arrive « trop tard », elle ne peut découvrir les interférences du simulacre ontologique qu'*après coup*, sans pouvoir *encore* déterminer les simulacres de cette position de découverte.

Il semble que toute hypothèse d'un lieu « d'éclaircie » (*lichtender Ort*) doive être rejetée : « le simulacre ontologique dans sa dimension transcendantale est littéralement *insaisissable* » (p. 106). Mais Richir prend un chemin différent :

> Et pourtant, devons-nous […] avouer l'échec de la pensée ou de la philosophie ? Nous ne le pensons pas. Et ce qui, justement, nous y autorise, est la pensée qu'il y a un passage – ce que nous avons nommé déjà un *glissement* – du transcendantal à l'ontologique où précisément doit pouvoir se penser le *creux* ou *l'empreinte transcendantale de l'ontologique dans le transcendantal* (pp. 106-107).

En d'autres termes, la différence entre les deux dimensions ne doit pas être comprise comme une différence séparatrice, mais plutôt comme une différenciation productive, comme un double mouvement de phénoménalisation, d'enroulement et de déroulement, avec des limites mobiles qui diffèrent les fixations de l'apparence dans l'être au moment où elles surgissent. Toute articulation de l'apparence, toute articulation en tant qu'apparence, est la « logique » de ce double mouvement, par quoi ce dernier ne reste pas victime d'un scepticisme quant à l'irréductible, mais se rapporte d'une manière à chaque fois concrète à ces moments de réflexion et les investit[24].

Traduit par István Fazakas

[24] Je tiens à remercier Alexander Schnell et Daniel Pascal Zorn pour leurs commentaires pertinents et pour leurs conseils importants qui m'ont aidé à formuler mes questions et mes problèmes d'une manière plus précise.

La *praxis* de l'*épochè* hyperbolique et le statut phénoménologique de l'ironie

JUAN CARLOS MONTOYA

L'*épochè* hyperbolique, noyau vivant de la *praxis* phénoménologique richirienne, n'est pas éloignée, comme nous tenterons de le montrer ici, du domaine de ce que nous nommerons « ruse » ou « stratagème phénoménologique », ni de l'ironie philosophique, voisines, quant à elles, de ce que Richir appelle la « feinte originaire hyperbolique », et qui n'est rien d'autre qu'une feinte de nature artistique innervant la *praxis* phénoménologique.

Cette *praxis*, prise comme feinte hyperbolique, s'articule nécessairement à la façon d'un phénomène de langage. Dès lors, la phénoménologie sera désormais à comprendre comme *praxis* aussi bien artistique que de langage.

Dans ses *Méditations phénoménologiques*, Richir décrit de la sorte l'*épochè phénoménologique hyperbolique* :

> Tout cela indique que, pratiquer l'*épochè* phénoménologique hyperbolique, c'est s'ouvrir à ce que nous nommons le *sublime phénoménologique.* Si, dans cette *épochè,* plus rien ne distingue, *a priori,* le penser de l'illusion de penser, c'est que, corrélativement, plus rien ne distingue, pareillement *a priori,* le phénomène de l'illusion du phénomène et le phénomène de la pensée du phénomène[1].

Ce sont ces lignes que nous nous proposons, tout d'abord, de reprendre de façon critique. Demandons-nous en premier lieu : que peut bien vouloir dire « pratiquer *l'épochè* phénoménologique hyperbolique » ? Qu'est-ce que son caractère « hyperbolique » ? Et, finalement, que signifie cette ouverture « au sublime phénoménologique » ?

La formule richirienne, dans ce passage comme dans d'autres, est pour le moins énigmatique, car elle n'approfondit pas le sens que pourrait avoir

[1] Richir M., *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage,* Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 81.

cette *praxis* phénoménologique. Quoi qu'il en soit, il nous est suggéré qu'il s'agit d'une pratique que le philosophe peut chercher à accomplir, et dont le résultat serait bien l'ouverture au sublime phénoménologique. Aussi cette ouverture semble-t-elle, en un sens, susceptible d'être produite par le phénoménologue moyennant sa praxis ou son faire méthodique. En dépit du fait d'être porté par le Malin Génie jusqu'au seuil de la folie, la phénoménologie semble disposer d'un procédé méthodique à même de neutraliser le pouvoir perturbateur du premier.

Mais comment le philosophe peut-il, méthodiquement, produire, moyennant sa pratique, cette ouverture au sublime ? Le sublime, serait-il donc, quelque part, un produit de la *praxis*, de la « technique » du phénoménologue ? Ou bien est-il plutôt de l'ordre de ce qui, débordant toute mesure possible, et incluant par là même la mesure du « sujet » phénoménologisant lui-même et de son faire, se doit, bien au contraire, de lui survenir comme une instance hors de la portée de sa volonté ?

Il n'est pas inutile de rappeler que la raison de la distance fondamentale que Richir prend par rapport à Heidegger dans *Être et temps* lors de la seconde de ses *Méditations* se joue dans la *Stimmung*, que l'un et l'autre conçoivent comme faisant face à l'abîme de la mort : alors que Heidegger souligne l'angoisse, Richir, quant à lui, met l'accent sur le « ravissement ». Écoutons Richir à ce sujet :

> On comprend par là tout ce que la détermination heideggérienne de l'angoisse comme *Grundstimmung* doit, implicitement, à la détermination unilatérale, donc mutilée, du sublime phénoménologique, par le malencontre symbolique – ce qui est fatal dès lors que le seul horizon du futur transcendantal pour le *Dasein* est la mort, et par surcroît la mort comme instance ultime d'individuation, qui referme et enferme la facticité du monde en elle-même. À cette détermination unilatérale, nous avons opposé, comme tonalité de ce en quoi s'accomplit, fugitivement, le désir « métaphysique » de penser, le « *ravissement* » *(die Wonne* : terme utilisé par Schelling dans *Les Âges du monde)* – avec toutes les connotations possibles qui peuvent s'attacher au terme « ravir ».[2]

Sans entrer dans le détail de « toutes les possibles connotations » du terme « ravir », nous avons à nous poser le problème suivant : comment harmoniser ce « ravissement », cet « enchantement » de la tonalité affective phénoménologique avec l'apparente sobriété propre à toute démarche méthodique ? Cette nette discordance entre ladite tonalité affective et la

[2] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 64.

conception plutôt théorique et bien assise de la méthode phénoménologique ne prête-t-elle pas à suspicion ? De quelle nature est cette praxis phénoménologique à même de receler en son sein enchantement, fascination mais aussi arrachement et violence[3] ?

Essayons d'y répondre en nous demandant, tout d'abord, en quoi consiste la spécificité de l'*époché* phénoménologique hyperbolique mise à l'œuvre par Richir. À cet effet, référons-nous aux travaux de Pablo Posada Varela, qui a traité la question de la méthode phénoménologique et, plus particulièrement, la manière dont Richir la pratique en s'écartant par-là d'autres formes de faire de la phénoménologie. P. Posada écrit dans l'un de ses travaux les plus récents :

> À la difficile question de savoir « qu'est-ce que l'*époché* phénoménologique hyperbolique ? », on répond souvent en évoquant une « mise en suspens de toute institution symbolique », une « suspension de toute forme d'intentionnalité » ou un « retour au pré -intentionnel ». Hormis le fait que ces exigences n'ont rien d'original puisqu'elles sont peu ou prou partagées par tous les phénoménologues contemporains, il faut encore se demander comment y parvenir[4].

Selon Posada, la spécificité de la phénoménologie de Richir se joue, en grande partie, dans l'*époché* hyperbolique, face à d'autres manières de concevoir l'*époché*, et plus concrètement la manière finkéenne basée sur la « déshumanisation du spectateur transcendantal ». Face à cette dernière, l'*époché* hyperbolique richirienne est caractérisée par le fait que le suspens touche même « *l'incarnation* du moi phénoménologisant dans le pré-être du transcendantal[5] ». En d'autres termes, le lien entre le moi phénoménologisant et le moi transcendantal (muni d'un fonds ontologique et pré-ontologique) n'est pas – nous dit Posada – mis en suspens par Fink, alors qu'il l'est bien par Richir. L'incarnation du moi phénoménologisant au sein du fond ontologique est supposée par Fink, alors que c'est bien ce que la figure du Malin Génie fait vaciller. Le recours à cette figure révèle la

---

[3] Le terme « ravir » recèle ces trois sens : 1. *Litter.* Emporter, emmener de force, enlever, prendre par violence, par ruse ou par surprise (ce qui appartient à autrui), s'emparer illégalement de (qqch.), usurper, voler, arracher (qqn) à l'affection de ses proches, à la vie. 2. *Relig.* Transporter au ciel (*être ravi en extase*). 3. *Langue class.* Porter (qqn) à un état de bonheur suprême, enchanter, enthousiasmer. Cf. *Le Nouveau Petit Robert. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française,* Dictionnaires le Robert, Paris, 2004, p. 2180.

[4] P. Posada, « *Époché* hyperbolique et réduction architectonique », dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019, p. 96.

[5] *Ibid.*, p. 100.

contingence et la fragilité de ce qui va de soi, à savoir l'incarnation et l'aperception transcendantale du sujet. À ceci près, nous dit P. Posada, qu'« une croyance au premier degré dans le Malin Génie précipiterait le sujet dans la psychose, notamment dans la schizophrénie[6] », de sorte que ce suspens n'est en aucune façon opéré par le Malin Génie lui-même, « mais *déjà par la simple hypothèse* du Malin Génie, par la seule prise en compte de sa possibilité[7] ».

Voilà qui touche, selon nous, à l'un des aspects les plus problématiques de l'*épochè* hyperbolique. Certes, l'« hypothèse » du Malin Génie ébranle toutes les certitudes, y compris celle de l'aperception transcendantale. Autrement dit, elle va jusqu'à faire vaciller ma certitude d'être moi-même (et non pas l'Autre), celui qui pense ce que je suis en train de penser. Tout bien réfléchi, l'exigence de cette *épochè* n'est pas des moindres qui, arrivée à ce « point », et pour reprendre le dernier passage cité de Richir, rend le penser et l'illusion du penser indiscernables, et ce de sorte que moi-même et la fiction de moi-même semblent se fondre indistinctement l'un dans l'autre. Le côtoiement de la folie n'est pas à prendre à la légère, et cela n'aura certainement pas été le cas de Richir lui-même, dont on connaît l'attention prêtée à la psychopathologie. Ainsi, en quel sens devons-nous comprendre ce côtoiement de la folie ? Et, au juste, qu'est-ce qui fait que le philosophe n'y glisse pas, voire ne s'y installe complètement et sans retour ? Qu'est-ce donc qui permet, au phénoménologue, de s'en prémunir, de garder cette saine distance ? Qu'est-ce qui fait que, à la pointe extrême du doute, le moi phénoménologisant garde ses esprits et s'en préserve ?

Notons d'emblée que, selon Richir, l'*épochè* hyperbolique ouvre l'accès au sublime phénoménologique, c'est-à-dire, à des « registres » architectoniques qui, d'archaïques qu'ils sont, mettent à mal notre capacité de schématisation en langage, ce qui se double d'une suspension momentanée des forces vitales (notamment si nous tenons compte de la référence à l'analytique kantienne du sublime, constante chez Richir, et souvent explicitée dans ces textes des années 1980 et 1990). Or voilà que tout cela s'accompagne aussi *d'un caractère esthétique*, comme ne manqueraient pas de le reconnaître tout aussi bien Kant que Richir. Effectivement, face à une menace vécue comme réelle, comme véritablement menaçante, la perte de l'expérience sublime est consommée. Ainsi, en un sens, ce qui nous retient face à l'abîme est, pour le dire ainsi, le caractère esthétique du « vécu », ce qui ne veut pas dire, bien entendu, son caractère « subjectif » (car ce qui, pour Richir, est de l'ordre de l'« esthétique » ne renvoie pas, fondamentalement et en première instance,

[6] *Idem.*
[7] *Idem.*

au sujet). Cela laisse entendre que la figure du Malin Génie, dès lors qu'elle est cantonnée à son rôle de simple « hypothèse » de l'annihilation non seulement du monde mais aussi de moi-même, aurait pour le phénoménologue, une fois écartée la croyance (psychotique) au premier degré, un caractère esthétique, et plus concrètement sublime. Mais que voulons-nous dire par là ? Tout bien réfléchi, et à l'instar de ce que l'interprétation de P. Posada semble suggérer, le phénoménologue garde un certain degré de maîtrise sur la situation (méthodique en l'occurrence). Et, surtout, cela veut dire que cette « maîtrise » est de nature esthétique. C'est bien pour cela que la supposition ou l'hypothèse du Malin Génie ne saurait être réellement accomplie. Le Malin Génie, pour être tenu à distance en vertu du caractère esthétique de l'*époché* hyperbolique, n'en est pas moins une partie de ma facticité, et ce au point de se trouver, en un sens, logé ou incrusté dans ma propre chair. Autrement dit, le phénoménologue ne peut pas disposer à volonté de l'hypothèse du Malin Génie. Bien au contraire, et jusqu'à un certain point, il se doit de l'accepter comme lui survenant depuis le dehors ; c'est aussi, en un sens, l'hypothèse d'une « passivité » (pour le moins partielle) du phénoménologue face à ce qui est autre, pouvant de la sorte être véritablement affecté par l'autre. L'aveuglante proximité de cette hypothèse lui ôte une partie de son caractère « thétique ». Tout bien pesé, l'« altérité » représentée par le Malin Génie n'est pas tant une hypo-thèse qu'un tissu constitutif de la chair phénoménologisante elle-même.

Le Malin Génie se trouve à distance, certes, mais il n'est pas pour autant sous contrôle. Le phénoménologue est toujours en partie soumis à son pouvoir, ce qui signifie qu'il ne peut pas statuer sur la *réalité* de sa propre existence : le *cogito* hyperbolique n'est pas un *sum*. Le Malin Génie accomplit cette fonction phénoménologique de méthode consistant à préserver dans le suspens l'essence et l'existence, y compris celle du phénoménologue. C'est bien ce qui empêche que le moi phénoménologisant relève du domaine de l'être ; ce qui, par ailleurs, s'avère indispensable, comme nous le savons tant par les *Recherches phénoménologiques* que par *Phénomènes, temps et êtres (I et II)*, à la garantie de la pureté du phénomène, et qui n'est autre que la chose même (*die Sache selbst*) de la phénoménologie, cette dernière se situant nécessairement en court-circuit par rapport à l'être (de nature symbolique, selon Richir).

Dans la mesure où l'hypothèse du Malin Génie est opérée volontairement par le phénoménologue, elle serait, en un sens, une hypothèse symbolique et, qui plus est, circulaire. C'est le phénoménologue lui-même qui se charge de faire la supposition de sa propre irréalité ou « fictivité », de sorte que, comme en un démenti qui irait se déployant pas à pas, il n'aura de cesse d'aller à l'encontre de lui-même, creusant par là une séparation quasi-réelle par rapport à soi qui ferait de lui un quasi-

observateur externe à lui-même. L'interprétation de Posada se poursuit dans ce même sillage qui, en effet, se réfère à l'hyperbole comme impliquant toujours une « contre-performativité phénoménologisante »[8], en vertu de laquelle le phénoménologue s'impose, d'un point de vue méthodologique, une « suspension de son propre suspendre » revenant, en un sens, à une « contre-confirmation ou démenti performatif de soi[9] ». Richir – comme le souligne Posada – faisait remarquer que : « Le moi phénoménologisant est lui-même, disait souvent Marc Richir, *pris en hyperbole*[10] ».

Ce « *démenti performatif du soi-même* » souligné par Posada touche, à nos yeux, à un aspect capital du sens précis de l'*époché* hyperbolique richirienne. Néanmoins, on aurait tort de comprendre ce démenti performatif qu'est la « suspension du suspendre » en un sens dialectique qui nous rapprocherait de la célèbre *Aufhebung* hégélienne, ce qui finirait par court-circuiter le mouvement essentiellement non dialectique du phénomène (selon les exigences particulières qui lui sont propres). Il nous faut souligner, au tout premier chef, que cette suspension hyperbolique caractérisée par un démenti performatif de soi *advient au sein du langage* lui-même et de ses enchevêtrements (multiples, non univoques) avec le hors langage[11]. Aussi, l'*époché* hyperbolique, dès lors qu'elle « *ravit* » (même en dehors ou à l'écart de son présent) le moi phénoménologisant, rend impossible le mouvement dialectique. Autrement dit, le démenti performatif devra s'accomplir en partie de façon anonyme, et notamment pour la raison suivante : parce que la suspension hyperbolique œuvrée par le phénoménologue devra être, à son tour, mise en suspens par le phénoménologue lui-même mais sans que cela s'accomplisse de façon emphatique, sans quoi nous aurions affaire à un retour en cercle symbolique, hypo-thétique, du sujet phénoménologisant sur lui-même. La suspension du suspendre est précisément mise en œuvre moyennant le porte-à-faux en quoi consiste la temporalisation/spatialisation du phénomène de langage, ce qui revient à dire que la suspension hyperbolique, au cœur de la *praxis* richirienne de la phénoménologie, est prise à son tour dans un phénomène de langage. C'est en ce sens – pouvons-nous dire – qu'il y va aussi d'une *praxis* du langage.

Cela étant dit, reste à savoir de quelle façon le langage intègre ou produit ce démenti ou, plus largement, de quelle façon le langage dément. Apportons d'emblée une réponse directe : par la pluralité indéfinie des

[8] *Ibid.,* p. 99.
[9] *Ibid.,* p. 102.
[10] *Idem.*
[11] Qui n'est point – il n'est pas inutile d'y insister – un dehors extralinguistique définissant par contrecoup un dedans psychologique, en l'occurrence, la pensée solitaire du phénoménologue.

puissances de sens (et hors sens) à l'œuvre en lui, et ce à la façon d'une « hémorragie » (le terme est de Richir) qui rend le phénomène de langage à jamais agonique et agonistique, le tenant de la sorte éveillé, vigilant. La suspension du suspendre implique, depuis la perspective que nous tentons à présent d'ébaucher, une séparation du phénoménologue d'avec lui-même qui, à notre sens, n'est autre que celle de la *Spaltung* dynamique propre à la situation d'interfacticité transcendantale. Celle-ci est explorée à maintes reprises par Richir, avec plusieurs moyens à l'appui. C'est le recours à la paire husserlienne *Innenleiblichkeit – Außenleiblichkeit*, lors de la deuxième des *Médiations Phénoménologiques* qui retiendra, ici, notre attention.

Comment le phénoménologue réussit-il à se mettre à l'abri des ruses et des pièges disposés par le Malin Génie ? Ou encore : comment sait-il qu'il n'est pas fou ? D'où sait-il que c'est bien lui qui pense et non pas l'Autre ? Disons d'emblée, à l'instar de S. Carlson, que le phénoménologue produit *activement* le simulacre de la folie, devançant, en quelque sorte, les tromperies du Malin Génie, évitant de la sorte d'être entièrement sous leur prise[12]. Carlson cite à l'appui un passage où Richir commente Descartes :

> La fable ou la fiction ne se soutient que d'une feinte, qui est un faire *semblant* actif, un faire *comme si,* qui est déjà tout différent du suspens sceptique. C'est donc à *moi* qu'il revient de faire la supposition d'« un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper ». Il revient à « *ma* puissance de suspendre mon jugement », et c'est par là que je « préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne pourra jamais rien imposer[13] ».

En dépit de l'apparente assurance quant à la façon de mener à bon terme la *praxis* phénoménologique, et malgré cette confiance (qui est plus le fait de Descartes) en la liberté dont jouirait le philosophe et, partant, le phénoménologue, comme générateurs de cette scène imaginaire où la folie s'en trouve, pour le moins, frôlée, maints passages de l'œuvre richirienne amendent cette apparente maîtrise, et notamment à cause du concept phénoménologique de langage. En effet, la *praxis* phénoménologique est inéluctablement submergée dans l'immaîtrisable du langage et de ses abîmes. Elle subit, de ce fait même, son propre démenti, intégré dans la vivacité du langage lui-même, qui déjoue, tour à tour, toute manœuvre

[12] S. Carlson, « El cartesianismo de Richir. Aproximación a la 'Tercera Meditación fenomenológica' », dans *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9, 2012, p. 388.
[13] *Idem.*

méthodologique. Il est, à vrai dire, une seule manœuvre dont dispose encore le phénoménologue et qui soit véritablement en mesure de composer avec la radicale démesure du suspens hyperbolique : il s'agit, selon nous, de l'ironie.

En pratiquant l'*époché* hyperbolique, le phénoménologue se place, foncièrement, dans une situation de *tension* (aspect central, à notre avis, dudit « démenti performatif ») et, par là même, dans un domaine, pour ainsi dire, « énergétique » ou énergétiquement « chargé ». L'énergie traversant ce champ est bien celle que l'on retrouvera dans les analyses richiriennes du domaine politique et, plus largement, de la phénoménologie du pouvoir[14]. Mais nous voilà, ici, auprès du noyau microscopique de ce genre de phénomènes : il s'agit donc, tout d'abord, de la tension qui règne entre le soi phénoménologisant et le Malin Génie, ce dernier menaçant le premier de tromperie jusque dans ses profondeurs les plus intimes. Ce ne serait donc pas lui, phénoménologue, qui serait en train de penser, mais bel et bien un autre à sa place. La réponse ne repose pas, du moins fondamentalement, sur la défense de sa liberté par la feinte active de la folie, mais sur une feinte bien plus difficile à saisir, et qui est étroitement liée à la feinte artistique (Richir pensait la phénoménologie comme un *art* philosophique). La tension mise en jeu dans et par la *praxis* de l'*époché* hyperbolique est celle d'un *agonisme* sans *proto*-agoniste (car suspens de l'instituant symbolique). Cette tension consiste en un *tissu* où *s'enchevêtrent* le langage et le hors langage dont les artisans les plus visibles, du moins au regard du cadre de la langue philosophique, qui trace le périmètre de la scène, sont le phénoménologue et celui qui le dément (le Malin Génie) ; mais il s'agit d'un tissu formé, en réalité, par les mains d'infinis artisans à l'œuvre de façon latente ou *fungierend*, comme dirait Husserl. Nous pensons que la *praxis* du phénoménologue consiste en la chose suivante : ce dernier tisse, avec le Malin Génie, le tissu ou la toile qui présente cette scène agoniste. Si le Malin Génie trame, le phénoménologue, quant à lui, ourdit. La réponse de celui-ci n'est pas, comme chez Descartes, celle de celui qui domine les stratagèmes du trompeur avec les vérités surgies de Dieu (celui-ci, comme instituant symbolique, est, chez Richir, également suspendu) ; il arrive plutôt que, en l'absence de tout critère de vérité (étant donnée la suspension des institutions symboliques), le phénoménologue répond au stratagème de l'Autre avec un *stratagème phénoménologique* (rappelons que tout « stratagème » se fait, en un sens, dans le but de « ravir »). Ce tissu serré, parce qu'il est porteur d'énergie, est bien celui d'un battement systolique et diastolique (termes repris dans les derniers ouvrages de Richir, notamment

[14] *Cf.* M. Richir, « Doute hyperbolique et 'machiavélisme' : l'institution du sujet moderne chez Descartes », dans *Archives de philosophie, Tome 60, cahier 1*, janvier-mars 1997, Beauchesne, Paris, mars 1997, pp. 109-122.

à partir de 2010) entre des semblables pourtant réciproquement irréductibles, où toute identification est impossible en vertu de la distorsion originaire du phénomène et, plus concrètement, en vertu de la distance entre le langage et le hors langage mise en œuvre au sein de l'interfacticité transcendantale en et par les ici absolus. Ou pourrait même parler d'un battement chiral, nécessairement dissymétrique, et accompagné « en et par écart », pour reprendre cette expression qui revient si souvent sous la plume de Richir.

Cette tension est, somme toute, profondément ironique : si le Malin Génie trompe le phénoménologue, celui-ci ne dénonce pas ouvertement ses tromperies. Ironique, il *feint* de le croire, de façon à pouvoir *modérer* son pouvoir au moyen d'une formation active d'une sorte de secret, d'un genre d'intériorité. Il s'agit de ce lieu subtil que Richir, dans sa seconde *Méditation*, délimite au moyen de la paire phénoménologique de l'*Innenleiblichkeit* et de l'*Außenleiblichkeit*[15], et qui se situe au cœur même du rapport interfacticiel. Cette formation de l'intimité est donc coextensive du pouvoir de feindre, désormais en partie repris, par l'intermédiaire d'une ruse, aux stratagèmes tissés par le Malin Génie. Si ce dernier trompe, le phénoménologue, quant à lui, trompe en retour en feignant d'y croire, évitant de la sorte une domination complète correspondant à une créance de premier degré et, somme toute, psychotique. C'est en suivent le jeu du Malin Génie que le phénoménologue arrive à modérer le pouvoir du premier. C'est à feindre de le croire qu'il met le doute en réserve ou en pierre d'attente, « se divisant » par là même de façon interne entre celui qui doute et celui qui feint de croire. De cette façon, c'est-à-dire ironiquement, le phénoménologue fait passer une partie du dé-menti dans ses propres mains, et le verse sur sa propre activité, ce qui en fait un démenti performatif à même d'entrer en coalescence avec l'*amorce* de sens, avec la temporalisation/spatialisation propre au phénomène de langage. Ainsi, le sens s'amorce moyennant le geste de la feinte, par cette *mimèsis* fort singulière au cœur de la *praxis* phénoménologique hyperbolique. Si jamais ce démenti était entièrement laissé dans les mains du Malin Génie, si une *reprise* partielle n'en était faite sous la forme d'un schématisme *en langage* (performativité) temporalisé/spatialisé, je serais amené à croire à l'imposture complète de quiconque serait face à moi (syndrome de Capgras). La scission entre douter et feindre de croire est, dans ce cas précis, dynamique. Sa fixation, comme Richir ne manque pas de le signaler, prêterait le flanc à l'établissement de la psychose. Le doute ne saurait donc équivaloir à la certitude que l'Autre ment. Si une telle certitude venait à

[15] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage,* Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 36 *sq*.

s'imposer, mon intimité en sortirait figée, et définitivement confinée derrière les murs de la certitude. Ainsi, si le fait de douter place un démenti secret sur le Malin Génie, cet acte même de douter est, quant à lui, nécessairement démenti par le langage, dès lors qu'il est toujours quelque chose dans le dire de l'autre qui, du moins à certains moments, a tout l'aspect ou semblant de la sincérité, c'est-à-dire, de ce qui n'est plus sous le contrôle ni du phénoménologue, ni d'autrui, voire de quiconque. Néanmoins, cette sincérité ne pourrait pas prendre place dans le milieu de ce véritable combat de consciences. Elle ne peut se faire espace que dans le milieu du sentir, c'est-à-dire, dans un milieu qui n'est plus contrôlé (qui n'est plus politique, ni même proto-politique) pour aucun des deux acteurs. Ce que le phénoménologue ressent porte le démenti sur son acte de douter : le doute, somme toute réservé, sur le fait que l'autre ment, se retrouve démenti par cet autre fait que, bien que par éclats fugitifs, son dire lui procure de la joie, de la tristesse et un espoir de vérité. Pour « fictive » que soit la source d'une affection, ce qui s'y ressent n'en est pas moins vrai (bien qu'il faille admettre que l'affection fausse, l'« affectation », peut bel et bien avoir lieu). Son doute trouve son démenti dans la sincérité de sa *Leiblichkeit* et celle d'autrui. C'est dire que ni l'un ni l'autre ne sauraient, dès lors, avoir un contrôle total sur cette *Leiblichkeit*. Le domaine du sentir est plus proche d'un territoire non assigné, sans titulaire et, pourtant, d'une consistance toute anonyme. Désormais, ils en sont. La sincérité est déterminée par la vie relativement autonome du sentiment, qu'on ne saurait maîtriser à son gré.

Voilà qui délimite le lieu même du phénomène de langage, innervé par ce que l'on pourrait désigner comme une ironie phénoménologique, du ressort de l'art du phénoménologue. Dès lors, nous avons affaire à l'Autre, quoique non pas, à présent, sous la figure du Malin Génie, mais, plus concrètement, sous le chef de l'autre tel qu'il participe à la relation interfacticielle comprise comme tissu de langage/hors langage, avec sa part fondamentale d'affectivité. Dans une telle situation, le Malin Génie n'est rien d'autre que le démenti performatif du phénoménologue lui-même, effectué seulement en partie par ce dernier car la part fondamentale de ce démenti revient au langage, à la pluralité des sens de langage et des « puissances du sens », tout comme à ce qui, bivaquant dans les marges du langage, est à la limite du sens. La performativité de ce démenti coïncide donc avec la distension diastolique propre au flux temporalisant/spatialisant du langage, c'est-à-dire, avec la reprise du schématisme hors langage au sein du schématisme de langage. C'est donc l'ironie elle-même qui permettra au philosophe phénoménologique, dont la *praxis* est une *praxis* traversée par le langage, de tisser délicatement un sens qui le dépasse de sorte que le démenti ne tombe pas entièrement dans les mains de l'Autre. Le phénoménologue, navigant à vue, se doit d'*anticiper* (au sein d'un

phénomène de langage) quelque peu, par le truchement de la *Spaltung* dynamique entre *Innenleiblichkeit/Außenleiblichkeit*, les vents qui, tôt ou tard, mèneront son œuvre sur des sillages inédits et toujours plus lointains. Richir en parle dans ces termes :

> […] jamais une œuvre philosophique n'arrive à s'accomplir, puisque toujours elle repart sur les ruines des autres en feignant de les ignorer, et comme sans se douter que fatalement, à son tour, elle sera, comme les autres, ouverte à tous les vents comme une nouvelle ruine parmi les ruines[16].

L'*époché* hyperbolique, pour autant qu'elle ouvre à une telle pluralité phénoménologique de soi multiples et sens – qui plus est : de proto-soi et de proto-sens – est grave d'une conséquence architectonique de la plus haute importance : comme signalé par Posada dans nombre de ses travaux[17], le soi phénoménologique s'expose à une « spectralisation » selon laquelle il vit à plusieurs (et divers) « niveaux » « à la fois » (cet « à la fois » n'étant nullement assimilable à une contemporanéité ou simultanéité propre à un présent continu), ces « niveaux » étant, les uns par rapport aux autres, en déphasage *mutuellement incommensurable* (comme Richir le montre avec minutie dans la cinquième de ses *Méditations phénoménologiques*). Cette spectralisation implique que le soi du phénoménologue n'est pas, dans les termes de Posada, « d'une pièce[18] », mais qu'il est bel et bien « stratifié » en « niveaux » phénoménologiques plus ou moins archaïques. Aussi l'*époché* hyperbolique permet-elle l'ouverture du soi phénoménologisant, d'abord institué comme *Leibkörper* au sein du rapport intersubjectif, à des registres plus archaïques que celui de sa propre actualité phénoménologisante (aussitôt décuplée en virtualité et même en *virtualités* au pluriel). Ce soi archaïque est, dans les termes de Richir, un *écart* comme rien d'espace et de temps, transpassible, illocalisable et flottant comme « partie » concrète mais indéterminée de *l'écart* interfacticiel.

Dans un texte de 2011, publié dans la revue *Eikasia*, Richir aborde explicitement cette problématique :

---

[16] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 56.

[17] Par exemple : 1. « Qu'est-ce que vivre sur plusieurs portées à la fois ? Sens et pertinence d'une architectonique phénoménologique », dans *Divinatio* nº 47, « Phenomenology, Hermeneutics and Unfathomability », Spring-Summer 2019, pp. 75-102. 2. « Essai pour introduire en phénoménologie le concept de 'spectre phénoménologisant' », dans *Annales de phénoménologie*, nº17/2018, pp. 239-281.

[18] P. Posada, « Époché hyperbolique et réduction architectonique », dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019, p. 97.

> De la sorte, il ne peut plus être question de « moi », mais de soi certes « pourvu » d'un *Leib*, et d'une certaine intimité qui est celle du contact de soi à soi en et par écart, et d'un soi foncièrement mobile, en incessant devenir, *désindividué* et *délocalisé*, sans dedans ni dehors au sens classique, circulant dans le champ phénoménologique sans rien poser, même au passage[19].

L'*époché* hyperbolique déclenche une spectralisation et un approfondissement du soi phénoménologisant lui-même, de sorte que l'*écart* du langage se voit intérieurement innervé par cet *écart* hors temps et hors espace propre du contact archaïque de soi à soi, dans ce qui coïncide avec la duplicité du battement en éclipses évoqué auparavant. C'est la version rénovée de la *Spaltung*, propre à la division de soi qu'implique le phénoménologiser, et que Richir[20] nous propose ; *Spaltung* de nature intrinsèquement architectonique, dont les registres « spectraux » ne sont pas en un quelconque rapport dialectique dominé par l'*Aufhebung*, mais bel et bien en un rapport de fondation moyennant un *hiatus* architectonique, c'est-à-dire, sans qu'il y ait de commune mesure ou de passage en continu entre la base phénoménologique et ce qui en est issu.

Cette spectralisation tient, de façon directe, au caractère « esthétique » (beau et sublime au sens où Richir en parle dans ses *Méditations*) de l'*époché.* Le beau et le sublime, propres au moment hyperbolique, accomplissent une fonction spatialisante en insérant le langage à l'intérieur même du soi et de l'Autre, tout en introduisant dans le cœur du soi l'aspiration infinie entr'aperçue dans et par le *ravissement*. Cette spatialisation du beau/sublime est bien ce qui, selon Richir, aura manqué dans la conception, par trop unilatérale, de l'« être pour la mort » heideggérien, enlisée, pour le dire ainsi, dans la tonalité de l'angoisse. Au-delà de la certitude de soi à laquelle nous enjoint la mort, le soi phénoménologisant requiert de s'exécuter, de se produire, au sens quasi-musical, demandant ainsi, dans ce même sens, une interprétation affinée qui se mette à l'écoute des rythmes immaîtrisables qui n'ont de cesse de le traverser, l'ancrant et le bousculant tout à la fois. En dépit de l'apparence conceptuelle et de la technicité appuyée, propre à l'œuvre de Richir, celle-ci manifeste à tout moment le caractère interprétatif (au sens artistique et, notamment, musical) de la démarche phénoménologique (qui, pour le coup, n'est pas « interprétative » au sens de l'herméneutique ; du moins pas de prime abord). Richir qualifiera sa *praxis* phénoménologique de « feinte

[19] M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », dans *Eikasía*, n° 40, 2011, p. 94.
[20] *Idem.*

originaire, hyperbolique[21] », ce qui, selon nous, est bien rendu, du moins provisoirement, par l'idée d'une « ruse ou manœuvre phénoménologique » : le phénoménologue, spectralisé, ironise sur lui-même et sur les autres, s'éclipsant tant bien que mal en une sorte de performance philosophique qui ne lui appartient pas entièrement, mais qui n'est pas pour autant dans les seules mains du Malin Génie. Son identité de phénoménologue est, à tout prendre, comme une coquille vide. Son « contenu » intime est pour le dire ainsi lissé par l'amplitude du spectre des acteurs, réels et virtuels, qui font le tissu du langage.

Reprenons ici ce qui a été dit maintes fois : cette « irréalisation » du phénoménologue n'est, en aucune façon, de nature imaginaire ; elle est – ce point est capital – de nature *phantastique*[22].

La conception richirienne de la *praxis* phénoménologique est donc indissociable de l'idée que la phénoménologie est, en fin de compte, et d'une façon bien platonicienne, un *art* apparenté à une forme de drame philosophique, empli de voix plus ou moins spectrales. Et Richir de se prononcer comme suit :

> Ce que nous y ajoutons, c'est que le moi phénoménologisant porte en lui-même le soi hyperboliquement réduit comme soi illocalisé et illocalisable, aussi fugitif que l'écart qui se loge pour sa part là où il « veut ». En ce sens, donc, le phénoménologue est partout et nulle part, et c'est sans doute par là qu'il rejoint le philosophe : nul ne sait où est Platon dans son texte et cet anonymat textuel foncier est le plus souvent recouvert, dans la tradition, par le « nous » philosophique qui est aussi bien singulier qu'intersubjectif[23].

Faudrait-il donc écrire « Richir » entre guillemets phénoménologiques ? Si « Richir » n'a pas fait du « théâtre phénoménologique » ou de la « phénoménologie théâtrale » à proprement parler (bien que ces dénominations ne soient pas entièrement insensées), il aura bien fait de sa phénoménologie un « théâtre » à multiples voix. *Sa voix ne commence jamais exclusivement depuis elle-même* ; elle vient comme lancée par d'autres voix telles celles de Husserl, Kant, Fichte, Schelling, Heidegger,

---

[21] M. Richir, « Sur l'inconscient phénoménologique : *Épochè*, clignotement et réduction phénoménologique », dans *L'Art du Comprendre n° 8 : De l'inconscient phénoménologique*, fév. 1999, Paris, p. 123.

[22] À ce propos, le lecteur peut consulter l'article de M. Richir : « Du rôle de la *phantasía* au théâtre et dans le roman », *Littérature* n° 132, Larousse, Paris, déc. 2003, pp. 24-33 ; « *Phantasía*, imagination et image chez Husserl », *Voir (barré)* n° 17, Bruxelles, nov. 1998, pp. 4-11.

[23] M. Richir, « Le statut phénoménologique du phénoménologue », dans *Eikasia*, nº 40, 2011, p. 102.

Binswanger, Winnicott, Clastres, Maldiney, etc. C'est, au demeurant, une façon de comprendre ce qu'Alexander Schnell, dans *Le sens se faisant,* souligne comme étant le caractère réfléchissant de la pensée :

> Du coup, le philosophe ne saurait faire un pas en retrait pour poser devant lui son objet – un penser, en dialogue avec lui-même, dont il aurait pu faire le tour et qu'il exposerait maintenant de façon systématique et linéaire. Bien entendu, l'activité philosophique est une activité *réfléchissante* – mais non as au sens où le philosophe porterait, à partir d'un « ailleurs », un regard *sur* le penser. Philosopher signifie être immergé *dans* le penser, le prendre « en route »[24].

Sa phénoménologie reste un exercice exemplaire de dialogue rigoureux et généreux qui renonce aux coups de théâtre philosophiques excessivement marqués, au langage chiffré, voire oraculaire, qui cherche à capter des adeptes plus que des interlocuteurs. En ce sens, phénoménologiser revient finalement, pour Richir, et comme Platon le savait si bien, à dialoguer, tout en se laissant porter par une certaine affinité au transpossible.

Du reste, il faudrait montrer comment, au-delà de toute apparence trompeuse, la phénoménologie de Richir nous enjoint à un traitement artistique (un art philosophique) des concepts de la langue philosophique ; montrer, somme toute, comment sous une apparence de technicité extrême se love ce qui est véritablement en jeu : le fait qu'il y va d'une philosophie profondément enracinée dans la *praxis* de l'écriture et du langage en général. Comme A. Schnell le souligne à juste titre :

> l'écriture philosophique de Richir est très proche de celle de Husserl dans ses manuscrits de travail, car la pensée qui se déploie dans ses ouvrages à la fois cherche à répondre à des questions, à des problèmes, et *se* cherche dans des élaborations qui ignorent leur *archè* et leur *telos*[25].

Le penser richirien est indissociable de l'écriture, du traitement attentif et délicat de ce qui, extrêmement fugace et subtil, reste à dire. En un mot : il faudrait montrer en quel sens sa pensée est une pensée se faisant au fil de l'écriture, ce qui, au demeurant, rend si difficile la tâche d'exposition ou de

---

[24] A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, (avec une préface de Guy van Kerckhoven), Bruxelles, Ousia, 2011, p. 14.

[25] A. Schnell, « Refonder la phénoménologie », in *Nouvelles phénoménologies en France*, C. Sommer (éd.), Paris, Hermann, 2014, pp. 55-65.

résumé, cette dernière se soldant nécessairement par une déformation excessive et particulièrement grave.

Reprenons, pour terminer, la question avec laquelle nous entamions notre propos : le phénoménologue dispose-t-il de sa *praxis* ? Peut-il déclencher à volonté ou sur commande l'ouverture au champ phénoménologique ? Nous répondrons qu'il ne le peut que partiellement, dans la mesure où sa tonalité le situe dans une attitude transpassible, innocente, généreuse et accueillante ; de sa vivacité, de l'écart ou du porte-à-faux dont il sera capable, dépendra la profondeur de ce qu'il sera à même d'entendre. Or ce qu'il entend *sur-vient* et le prend à partie, provenant des autres et de l'autre et, dans cette mesure, est de l'ordre du don, du don de la beauté (propre à la tonalité impliquée dans le terme de « ravissement »), qui est aussi l'énigme par laquelle l'altérité, loin de placer le sujet en dehors du monde, rend possible son incarnation.

L'*époché* hyperbolique ne conduit pas à la folie parce que, en premier lieu, la destruction du monde a un caractère esthétique et parce que, ensuite, une telle destruction, dans laquelle nous-mêmes et les autres sommes de ruines, est partagée et relève d'un labeur commun. Descartes, dans son hyperbole, convoque Dieu pour maintenir le fil du monde ; Richir, quant à lui, évoque les autres et l'altérité, mais cette fois dans la tonalité de la solidarité et du travail en commun, toujours sous l'horizon d'une transcendance absolue qui traverse radicalement la vie interfacticielle comme une énigme insondable. Cette solidarité repose non pas sur l'être et la vérité, mais en vertu d'une *mimèsis* singulière : active, interne, bien interprétée (au sens artistique du terme). Il n'est point d'autre chemin pour la philosophie que celui de la *mimèsis* ; et la *mimèsis* signifie en elle-même : interprétation, affinité transpassible, *praxis* du langage, générosité et proximité dans la distance. L'*époché* hyperbolique va de pair avec une éthique concrète de la phénoménologie :

> S'il y a de la sorte, pour la passion sauvage du penser, un horizon éthique, c'est qu'elle comporte en elle-même, dans son in-nocence qui communique en profondeur avec l'abandon à la naïveté, une non moins fondamentale *générosité*, et nous pourrions parler de la nécessaire *générosité* de l'accueil « transpassible » des mondes en leur facticité. Naïveté, générosité, ravissement : tels sont, provisoirement, les trois mots que nous trouvons sur notre route pour caractériser la tonalité, au sens musical du terme, de la passion sauvage du penser dans sa « transpassibilité » à la pluralité phénoménologique des mondes. Tonalité se variant à l'infini dans les traces de l'ébranlement sublime au sein même de la chair du langage. Tonalité inconceptualisable, impossible à mettre en théorie,

> la plus sophistiquée fût-elle, et qui n'est sans doute reconnaissable, comme l'a dit une fois Hegel de la philosophie, que par des « esprits de même famille »[26, 27].

BIBLIOGRAPHIE

Carlson, Sacha : « El cartesianismo de Richir. Aproximación a la 'Tercera Meditación fenomenológica' », trad. Pablo Posada, dans *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9, 2012, pp. 383-405.

Posada, Pablo : « Qu'est-ce que vivre sur plusieurs portées à la fois ? Sens et pertinence d'une architectonique phénoménologique », dans *Divinatio* nº 47, « Phenomenology, Hermeneutics and Unfathomability », Spring-Summer 2019, pp. 75-102.

Posada, Pablo : « *Épochè* hyperbolique et réduction architectonique », dans *Aux marges de la phénoménologie. Lectures et percées dans l'œuvre de Marc Richir*, Sophie-Jan Arrien, Jean-Sébastien Hardy et Jean-François Perrier (éd.), Hermann, Paris, 2019, pp. 95-115.

Posada, Pablo : « Essai pour un introduire en phénoménologie le concept de 'spectre phénoménologisant' », dans *Annales de phénoménologie* nº 17/2018, pp. 239-281.

Richir, Marc : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage,* Jérôme Millon, Grenoble, 1992.

Richir, Marc : « Doute hyperbolique et 'machiavélisme' : l'institution du sujet moderne chez Descartes », dans *Archives de philosophie*, Tome 60, cahier 1, janvier-mars 1997, Beauchesne, Paris, mars 1997, pp. 109-122.

Richir, Marc : « Le statut phénoménologique du phénoménologue », dans *Eikasia,* n° 40, 2011, pp. 93-104.

Richir, Marc : « Sur l'inconscient phénoménologique : *Epokhé*, clignotement et réduction phénoménologique », dans *L'Art du Comprendre* n° 8 *: De l'inconscient phénoménologique*, Paris., fév. 1999, pp. 116-131.

---

[26] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage,* Jérôme Millon, Grenoble, 1992, pp. 64-65.

[27] Ce texte a été relu, révisé et corrigé par Pablo Posada et Julie Cottier. Qu'ils en soient, ici, vivement remerciés.

Richir, Marc : « Du rôle de la *phantasía* au théâtre et dans le roman », dans *Littérature* n° 132, Larousse, Paris, déc. 2003, pp. 24-33.

Richir, Marc : « *Phantasía*, imagination et image chez Husserl », in *Voir (barré)* n° 17, Bruxelles, nov. 1998, pp. 4-11.

Schnell, Alexander : *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, (avec une préface de Guy van Kerckhoven), Bruxelles, Ousia, 2011.

Schnell, Alexander : « Refonder la phénoménologie », dans *Nouvelles phénoménologies en France*, C. Sommer (éd.), Paris, Hermann, 2014, pp. 55-65.

La *Χώρα* (*Leiblichkeit*) comme la base de la phénoménologie

DOMINIC EKWEARIRI

Durant toute sa carrière comme philosophe et phénoménologue, Richir s'est efforcé de refonder la phénoménologie. Lui-même emploie le terme de « refonte » dans ses ouvrages. Il entend par là développer un nouveau paramètre pour un renouvellement de la fondation de la phénoménologie. Mais comme « nouveau » ne signifie pas rupture avec l'histoire antérieure de la phénoménologie, le but de ce projet ambitieux est de tendre vers le noyau même de la phénoménologie – *le ce* en quoi consiste à proprement parler la phénoménologie, et donc pas *le ce en vue de quelque chose d'autre* – afin de le rendre phénoménologiquement suffisant. C'est pourquoi, au sens véritable du mot, la phénoménologie doit devenir phénoménologie transcendantale[1], si l'on veut que soit atteint son but véritable. Il décrit une telle phénoménologie comme « phénoménologie en tant que phénoménologie et rien que phénoménologie ».

Afin d'assurer la réussite de ce projet, Richir se confronte à des paramètres antérieurs, trouvés dans l'histoire de la philosophie, de Platon, Aristote, Descartes, Kant jusqu'à Husserl, Heidegger, Binswanger, Merleau-Ponty, Levinas, Derrida, Freud, Winnicott, Lacan, etc. Ce qui certes rend plus difficile une lecture systématique de ses œuvres. Souvent, il transforme ces paramètres, ou leur attribue une signification nouvelle, qui se détache alors de sa signification d'origine. C'est la raison pour laquelle on peut voir chez lui aussi bien une continuité qu'une discontinuité, lesquelles se mélangent.

La continuité consiste à poursuivre la réflexion sur le projet phénoménologique. Un exemple consisterait alors à s'efforcer d'atteindre le but véritable, tel qu'évoqué plus haut. La discontinuité consiste en une mise en question de quelques paramètres antérieurs de ce projet, en ce qu'ils sont insuffisants, et en l'innovation qui en découle. Il faut ici aussi

[1] M. Richir, *Phénomènes Temps et Êtres : Ontologie et Phénoménologie,* Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 18 (abrégé dorénavant *PTE*).

donner quelques exemples : la mise en question ou l'approfondissement du paramètre husserlien de la réduction phénoménologique ; la mise en question de toute objectivation et positivité dans la phénoménologie, que ce soit du côté du sujet ou de l'objet ; la mise en question de l'intentionnalité, etc. Aussi bien la continuité que la discontinuité rendent possible une élaboration fructueuse et innovante de la phénoménologie (et le cas échéant de la philosophie) par le fait que le projet phénoménologique devient au sens véritable du terme transcendantal. C'est à dire, lorsqu'il s'agit uniquement du phénomène et de rien d'autre que le phénomène. C'est ici qu'apparaît la dimension de l'innovation, même si Husserl et Heidegger déjà avaient tendu vers ce but. Tandis que Husserl l'avait cherché dans « la conscience intime du temps et dans le jaillissement pur du Présent vivant », Heidegger le cherchait dans le « phénomène du monde » ou dans « les trois extases du temps originaire, dans le schématisme transcendantal de la temporalisation »[2].

Que signifie une telle ambition de la phénoménologie transcendantale pour la phénoménologie ? Cela veut dire qu'il faut délivrer ce dont il s'agit véritablement dans la phénoménologie, du déterminisme et de la positivité. C'est pourquoi la refonte de la phénoménologie a pour ambition de situer la rigueur philosophique dans *la mathesis de l'instabilité*.

La chora[3] (Χώρα) platonicienne, à laquelle Richir s'est référé de façon remarquable aussi bien dans *L'Expérience du penser* et *La Phénoménologie en esquisses : Nouvelles fondations* que dans *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et qui, selon lui, joue un rôle médiateur dans son contexte originel, est au centre de la discussion en ce domaine. Cependant, Richir prend ses distances avec ce rôle. Une discontinuité qui se fait jour en cela est le changement opéré dans le paramètre. La *chora* n'est plus comprise en relation avec cette fonction naturelle, telle qu'elle apparaît dans *le Timée* de Platon. Pour Richir, c'est en tant que *Leiblichkeit*, qu'elle devient désormais *la base de la phénoménologie*, en ce qui concerne l'ambition de refonte de cette dernière. La thèse, que nous voulons donc ici soutenir, est que la Leiblichkeit, en tant que base de la phénoménologie, est d'une part au service de l'intuition théorique de l'ouverture au monde, et de l'autre au service du projet de la phénoménologie transcendantale de Richir, dont toute objectivation déterminant le sujet ou l'objet doit être bannie, qui lie le phénomène au positionnel. Si la phénoménalisation est ce qui fait

[2] *Ibid.*

[3] Désormais, nous nous référons aux traductions de Sonderegger des termes grecs. *Cf.* E. Sonderegger, *Zur Funktion der Chora in Platons Timaios und des Äthers in Kants Übergangsschrift*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2015.

qu'advient le phénomène, et ce qui constitue[4] la phénoménologie transcendantale de Richir, comme l'explique Schnell dans *Au-delà de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir*, alors, *la Leiblichkeit* doit articuler la phénoménalisation, à savoir ce qui fait que le phénomène advient. Elle doit prendre en compte la réflexibilité de la pensée, la relation avec l'intérieur et l'extérieur, sans pour autant tomber dans une objectivation. C'est seulement alors qu'elle pourra, au sens véritable du terme, être valable en tant que base au service de la phénoménologie transcendantale. C'est notre tâche dans cet article de montrer comment cela se produit dans la phénoménologie de Richir du *Leib* et de la *Leiblichkeit*.

Pour atteindre ce but, nous avons subdivisé cet article selon deux aspects principaux. Dans la première partie, il s'agira d'esquisser ce que Richir entend par *« La chora en tant que base archaïque de la phénoménologie »*. La deuxième partie tente de donner une attestation phénoménologique à cette affirmation, tout en explorant la compréhension de Richir de cela qui se divise en trois parties principales : Dans *la première partie* de cette deuxième partie, la *chora* comme lieu du schématisme phénoménologique, nous tenterons de comprendre la chora (en tant que *Leiblichkeit*) comme lieu de déroulement de la phénoménalisation, en dehors de toute positivité. La phénoménalisation caractérise les activités de la schématisation, dans laquelle les fluctuations, l'affectivité et la spontanéité de la *phantasía* apparaissent et disparaissent, dans lesquelles l'intentionnalité n'a pas sa place. Dans ce domaine, la *Leiblichkeit* est interpénétrée d'une infinité d'indéterminations. Pour clore cette partie, nous traitons la compréhension richirienne de la *chora* platonicienne comme *Leiblichkeit* dans son sens phénoménologique. Ce qui nous offre la possibilité de préparer le terrain pour *la deuxième partie*, dont le seul but est d'esquisser le rôle de la *Leiblichkeit* dans son rapport au monde (nous esquissons un modèle d'*interfacticité transcendantale*), sa relation au *Leib* (soi ou le *Selbst*), son rôle envers l'individuation anonyme (privée de sujet), et dans *la troisième partie*, sa relation avec le réel. Ce faisant nous montrerons qu'aussi bien le Leib, qui vient à lui-même par sa relation à la *Leiblichkeit*, que le réel, qui se manifeste par sa relation au monde, échappent à l'emprise de la doxa ou de la prise de position. Ils relèvent de la concrétude et de la *Sachlichkeit* et, bien qu'ayant une relation au monde, ne s'agit pas d'extériorité. Dans ces deuxièmes et troisièmes parties, Richir, dans une certaine mesure et de façon constructive, va s'approprier (et si nécessaire dépasser), aussi bien

[4] A. Schnell, « Au-déla de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », *Revue germanique Internationale*, 13/2011, pp. 95-108.

l'espace transitionnel de Winnicott, que la *phantasía* « perceptive » de Husserl.

Nous pourrons clore en certifiant que la phénoménologie de la *Leiblichkeit* de Richir, en tant que base de la phénoménologie, non seulement dispose véritablement du potentiel propre à atteindre le but fixé de la phénoménologie transcendantale, mais qu'il l'a véritablement atteint, dans le sens même que lui l'a radicalisé.

LA *CHORA* EN TANT QUE BASE ARCHAÏQUE DE LA PHENOMENOLOGIE

Il faut d'abord souligner que la *chora*[5] platonicienne remplit une fonction qui correspond à l'ordre naturel : la maternité. Comme la *chora* est à considérer « comme réceptrice et en quelque sorte nourrice de tout devenir »[6] (γενέσεως ὑποδοχή), elle permet le devenir, en jetant un pont entre *l'archétype* et la *copie*, *la raison* et le *monde visible*, entre le *Sein* et le *devenu*. La *chora* ne remplit pas cette fonction à la manière des éléments qui succombent à l'indécision de diverses formes et apparences. Bien plus encore, elle est capable de faire preuve d'un caractère consistant, bien qu'en tant que « lieu d'accueil naturel de tous les corps » elle offre au Sein un « siège » pour le devenir. Et ce faisant, elle absorbe tout, sans prendre une forme particulière, qui aurait « une quelconque ressemblance […] avec l'une des figures l'ayant pénétrée »[7]. Malgré cette constance inébranlable, elle demeure une base modelable pour toutes les choses de la nature. Modelable, grâce à la neutralité de sa base. Elle absorbe diverses formes qui s'échappent ensuite d'elle en tant « que copies de l'étant » (cet étant platonicien est à comprendre comme l'être heideggerien. Ici on pourrait parler d'un ectype de l'être), et qui « ont été créés de manière difficile à décrire et qui tient du merveilleux »[8]. Tandis que d'un côté elle est matrice ou mère, « figure invisible et dépourvue de forme, réceptacle de tout » (en ce qui concerne la copie ou l'ectype), elle « prend part » d'un autre côté, « à tout ce qui est imaginable »[9] (en ce qui concerne l'archétype). En conséquence, rien de ce qui devient n'est possible sans elle. C'est exactement ceci qui est la fonction *fondamentale et médiatrice* que Richir attribue à la *chora* platonicien et en quoi consiste le *Timée*.

---

[5] *Cf.* Platon, *Timaios*, in *Platon : Sämtliche Dialoge*, Otto Apelt (éd.), Tome VI, Hamburg, Meiner Verlag, 1993 (abrégé dorénavant *Timée*, puis suit la numérotation).
[6] *Ibid.*, 49 [139] « *als Empfängerin und gleichsam Amme alles Werdens* ».
[7] *Ibid.*, 50 [142].
[8] *Ibid.*
[9] *Ibid.*, 51 [145-146].

Depuis[10] Platon, et particulièrement dans les temps modernes, la *chora* fut interprétée de diverses manières, et intégrée à une multitude de disciplines, telles que l'architecture[11], la philosophie du langage[12], les débats sur le gender[13], les sciences politiques[14], etc. Il y a de multiples refontes philosophiques de ce concept : chez Heidegger, Fink, Derrida, pour n'en citer que quelques-uns.

Mais en ce qui concerne l'ambition de refonte de la phénoménologie, Richir a pour exigence un changement de perspective en relation avec la *chora* dans le Timée platonicien. D'emblée, il ne s'agit plus d'un espace

---

[10] L'antiquité fournit un exemple extraordinaire. À côté de *topos (τόπος)*, le terme de *chora* fut souvent utilisé en tant que vocable quotidien pour exprimer l'idée de lieu, place, etc. Sonderegger a montré qu'Aristote lui-même se référait à la *chora* platonicienne, et dans des combinaisons diverses. La référence la plus fréquente serait en lien avec son étude de la *ὕλη* et *τόπος*. Nous renonçons à entrer dans le détail (E. Sonderegger, *op. cit.*, p. 43).

[11] Les ouvrages post-structurels et architectoniques de Derrida, ainsi que le travail d'équipe entre le philosophe Derrida et l'architecte Eisenmann, en 1997, en donnent quelques exemples. S'appuyant sur la *chora*, tous deux ont mis en question aussi bien l'anthropocentrisme que la métaphysique de la présence. Mais ce projet n'a finalement pas abouti, car la *chora* s'est avérée paradigme impossible. *Cf.* J. Derrida & P. Eisenman, *Chora L Works* (J. Kipnis & T. Lesser, Ed.), New York, The Monacelli Press, 1997, p. 71. Voir également, A. Pérez-Gómez, & P. Stephen, *CHORA: Intervals in the philosophy of Architecture*, Ontario, McGill Queen's University Press, 1994.

[12] Kristeva voit la *chora* comme espace sémiotique dans le développement du langage, même si elle est simultanément l'espace de devenir du sujet. Dans son livre *Die Revolution der poetischen Sprache* (dans la version française *la révolution du langage poétique*), elle développe deux concepts, « sémiotique » et « symbolique » et les utilise pour sa philosophie du langage, en libérant l'espace de la *chora* au bénéfice de la sémiotique. *Cf.* J. Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1978. Dans son livre, Derrida a également textualisé l'espace de la *chora* et l'a adopté comme figure de sa différence. *Cf.* J. Derrida, *Chora*, Wien, Passagen Verlag, 2013.

[13] Dans *Body that matters : On the Discursive Limits of sex*, Judith Butler utilise la *chora* platonicienne en référence à Kristeva. D'après elle, toute discussion à propos du sexe repose sur la dimension matérielle du corps, la plus basique. Elle a également explicité l'idée de performativité dans le débat sur gender (sexe) ; elle reprocha à Kristeva de traiter de la sémiotique comme d'une réalité pré-discursive. À ce propos, *cf.* J. Butler, *Body that matters: On the Discursive Limits of sex*, NY, Routledge, 1994.

[14] L'analyse de la *chora* par Serres est une critique philosophique de la civilisation et de la philosophie occidentale. Mais on y trouve une sensibilité purement historique et politique pour les exclus. Nous pouvons parler de minorités. Il critique un dualisme viril, d'essence patriarcale, toujours violent, clivant, et myope. Et dans ce sens, la *chora* apparaît comme antidote. Elle est comprise comme ouverture universelle sur toutes les possibilités de mondes, propre non pas à exclure, mais à accueillir tout un chacun. Pour une étude détaillée, voir M. Serres, *Rome : The first book of foundations* (traduit par R. Burks), London, Bloomsbury Academic, 2015.

naturel, mais d'un espace phénoménologique. Le champ *métadoxique* de la phénoménologie correspond au champ de ce qui peut se produire dans le mouvement diversifié de *la chora* (χώρα). Nous voyons qu'il ne s'agit pas seulement ici d'un espace phénoménologique, mais aussi d'un espace mettant en question tous les champs de la δόξα, ainsi que cela apparaîtra clairement ultérieurement. Pour Richir, le champ de la phénoménologie qu'il cherche à esquisser doit s'affranchir de l'emprise secrète de la *doxa*, lorsque celle-ci est limitée au champ de l'intentionnalité et de la positionalité.

En tant qu'espace phénoménologique la *chora* n'a désormais plus de fonction naturelle de transmission. Mais l'ambition de refonte de la phénoménologie est plus exigeante qu'il ne paraît de prime abord. C'est pourquoi cette *chora* se doit d'investir une couche plus profonde, et le cas échéant, de remplir une fonction plus archaïque que la platonicienne. C'est pourquoi, selon Richir : « au lieu d'être l'inévitable médiateur de l'ordre du monde, la *chora* est son point de départ ».[15] Ce qui veut dire, qu'afin que soit tout simplement rendue possible une quelconque relation au monde, nous avons besoin non seulement du *nécessaire* (*das Notwendige*), mais encore du *suffisant* (*das Ausreichende*). Car le premier permet d'accéder à l'ordre du monde, mais sans permettre de faire la distinction entre les différentes couches de cet ordre. C'est seulement l'autre qui est à même de rendre compte de ces différentes couches de l'ordre du monde en tant que non phénoménologiques, constituant les institutions symboliques (correspondant au champ de la doxa). Le deuxième élément n'excluant d'ailleurs pas le premier. Pour éclairer tout ceci par un exemple concret, on peut parler de *la nécessité du Leibkörper* (par exemple les yeux ou les oreilles) assurant la perception (*Wahrnehmung*) des objets, même s'ils ne sont pas *suffisants* pour les expériences vécues qui s'y rattachent. La refonte de la phénoménologie doit rendre compte de cette question du rôle du *suffisant* dans la phénoménologie. Le but de Richir est l'exigence d'une couche plus profonde et plus suffisante, qui ne rende pas uniquement possible un accès à toute forme d'expérience du monde, mais qui soit aussi la base potentielle pour la sédimentation de celle-ci dans les institutions symboliques[16]. C'est pourquoi dans ce but, la compréhension

[15] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 263 (abrégé dorénavant *FPTE*).

[16] Dans cette couche, il y a harmonisation entre ce qui relève du fondateur et du fondé. Pour l'exemplifier dans le domaine langagier, cette *Stiftung* (institution) se fait dès que par le signal linguistique « rouge », une couleur du monde est nommée « rouge », de telle sorte qu'il y ait concordance entre les deux. L'une des propriétés importantes de cette couche est la sédimentation, mais qui ne peut se produire sans intentionnalité. Une autre est la circularité, qui implique la fin de ce qui est phénoménologique. Toute culture existante, que soit scientifique ou dans les multiples traditions du monde, concernant les

de la fonction de χώρα en tant que *médiateur*, ne lui suffit pas. Elle est plutôt la *base phénoménologique ultime*, ou encore ce qu'ailleurs il nomme *archaïque*.

Cependant, le concept de « base » peut s'avérer déroutant. Car l'impression pourrait en découler, que le la « base » (dans le sens de point de départ) présupposerait tout simplement une position. Mais ce n'est pas le cas chez Richir, car la « base phénoménologique » n'est en rien positionnelle, sinon par le biais d'une transposition architectonique[17], qui la métamorphoserait en fondement (*Fundament*). La base phénoménologique se démarque du concept « fondement » qui, lui, est positionnel. D'où il découle pour Richir que : premièrement, la base ne dispose d'aucun principe. Si la *chora* est « la base phénoménologique ultime »[18], alors cela doit à proprement parler signifier qu'elle est privée de principe (elle est *anarchique*). Si Richir confère à cette base des fonctions importantes – qu'elle soit nourricière et matrice –, alors cela signifie que la *chora* nourrit le terreau du fondement et en est la matrice. La deuxième implication révélée par Richir accentue la séparation des deux registres, celui de la base, et celui du fondement. Tandis que la base reste *transpossible* pour le fondement, le fondement, de son côté, reste *transpassible* pour la base. Si ceci signifie pour Richir qu'on ne peut passer du fondement à la base[19], tant que la transposition en fondement a

langues, l'éducation, etc. est soumise à cette couche. C'est pourquoi Richir oppose sans cesse cette couche de l'institution symbolique à celle de la phénoménologie. Dès maintenant, nous devons considérer la *Stiftung* symbolique comme étant le pôle opposé à ce qui est véritablement phénoménologique. Dans ce qui devrait nous intéresser dans ce contexte, l'espace phénoménologique du *chora* a une priorité phénoménologique prédominante sur cette institution symbolique pour laquelle elle (la *chora*) est la base. En d'autres termes : sans cette base phénoménologique, il n'y aura pas pour Richir de l'institution symboliques : pas d'éducation, pas d'étude, la formation, pas d'affectivité contagieuse, pas d'accès à l'art, au langage, au monde.

[17] Par transposition architectonique, Richir entend le mouvement d'un registre à l'autre. Par exemple du registre de la formation du sens à celui de l'institution de la langue. Ce mouvement d'un registre à l'autre peut entraîner une déformation. C'est exactement ce qu'on entend par transposition architectonique. *Cf.* A. Schnell, « Au-déla de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty : la phénoménologie de Marc Richir », *op.cit.*, p. 106. Dans le cas d'une transposition phénoménologique de son absence de position, vers une positionalité, elle est déformée. Le fondement en lequel est transposé le registre de la formation du sens (*Sinnbildung*), devient positionnel. En même temps, le fondement (*Fundament*) met le fondé (*das Fundierte*) dans une position. Les deux appartiennent au même registre de l'institution symbolique, même s'ils ne sont pas identiques. Dans ce cas, il ne s'agit pas de transposition architectonique. *Cf.* M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 377.

[18] *Ibid.*, p. 263.

[19] Les différents registres coexistent. Richir tient pour nécessairement phénoménologique le mouvement d'un registre à l'autre. Il écrit : « Autrement dit, en phénoménologie, nous n'avons pas affaire à des « hypostases » ou des « niveaux d'etre », mais a des registres

été mise en lieu, cela continue de radicaliser pour nous l'idée que seule la *Leiblichkeit*, et non pas sa déformation, par exemple dans la *Phantomleiblichkeit* (qui est partout et nulle part), peut être la base ultime de la phénoménologie. Cependant le registre de la « base » n'épuise pas, ou, pour le dire mieux, ne ferme pas d'autres registres. Si la *chora* en tant que base fermait les différents registres existants, alors nous n'aurions plus affaire à un registre pouvant exister près d'autres registres architectoniques, mais avec un registre qui les exclut. Alors, nous ne parlerions plus de phénoménologie, mais de métaphysique[20]. C'est pourquoi le contraire de ceci exige que soient thématisés les différents registres coexistants.

Dans ce contexte donc, le renvoi à la *chora* en tant que base, doit être plus compréhensible qu'auparavant. Par le simple fait que le démiurge ne puisse disposer de la *chora* selon son désir, Richir veut prouver, non seulement comment cet espace phénoménologique lui échappe, mais encore à quel point ce dernier est fondamental et archaïque.

Si la *chora* est la base phénoménologique, la question se pose : quelle est l'attestation de cette affirmation ? Quelles fonctions phénoménologiques doit-elle remplir pour attester cette affirmation ?

En tant que base phénoménologique ultime, Richir affirme dans *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace* que : 1) la *chora* est le lieu du schématisme phénoménologique de la phénoménalisation (ce qui signifie, comme nous le verrons, que la *chora* est en relation avec la *phantasía*, l'*affection* et la *Leiblichkeit*). 2) Elle est le giron maternel[21] en tant que transcendantal, et en conséquence en tant que proto-espace pour l'altérité ou pour le soi (et pour l'espace potentiel du monde tout simplement). Par la *chora*, l'accès au réel est possible.

La thèse richirienne ci-dessus n'a pas été traitée de manière systématique par Richir lui-même. Ce que nous avons plutôt est un traitement dispersé de cela dans certaines de ses œuvres. Il est de notre tâche dans cet article de décrire de manière systématique comment cette thèse richirienne doit être comprise.

---

architectoniques, dont chacun a son champ de possibilité, mais qui seraient « mortes » (inertes et finalement indiscernables), s'il n'y avait pas *transpossibilité* de l'un par rapport à l'autre et transpassibilité de l'un à l'autre », *ibid.*

[20] On trouve un tel exemple chez Plotin, chez lequel aussi bien « la *transpossibilité* que la *transpassibilité* sont englouties […] dans l'infinité du principe », *ibid.*

[21] *Ibid.*, p. 263.

Pour Richir, la doctrine classique qui attribue le regard et le voir à l'esprit n'est littéralement plus soutenable. Il faudrait selon lui relever le défi et le repenser telle une énigme. Par rapport au schématisme en revanche, cette attribution (ou affectation) à l'esprit est tenable si on l'applique à la nouvelle interprétation de Timée §52-53[22]. Si on pose la question de savoir ce qu'est exactement le schématisme, ce qui le détermine (en quoi il consiste**)**, alors nous pouvons le comprendre comme un *mouvement en l'esprit*, ou un *mouvement de la pensée*, comme c'est le cas particulièrement chez Kant[23]. Il s'agit ici tout bonnement du mouvement, déclenché par la *chora*, à chaque fois que l'imitation – à savoir la *μίμημα* – (*du toujours étant*) s'y engouffre et la quitte à nouveau, exactement comme en comparaison à l'or qui prend l'empreinte de toutes les sortes de figures (schémas), mais qui sont en constante transformation[24], de telle sorte que l'or est sans cesse soumis à un mouvement constant. C'est exactement la nature (*physis*) des éléments (eau, air, terre et feu), car aucun d'entre eux n'apparaît de la même façon, car ils apparaissent sous des formes ou figures différentes. Nous voyons maintenant que ce sont les *μίμηματα* sous leurs formes multiples qui sont soumises à une ductilité infinie et conséquemment à un « changement incessant du devenir » que la *chora* intègre continuellement. C'est pourquoi Richir écrit que la réceptrice (la *chora*) « est mise en mouvement et découpée en figures »[25]. Il traduit cette dernière expression par « schématisé » et rajoute que la réceptrice (la *chora*) serait le lieu du schématisme, sans l'intervention du temps. Mais il n'apparaît pas encore clairement par quoi elle est mise en mouvement. Richir se réfère pour ce faire au Timée (52-53) et rajoute qu'elle est schématisée par les éléments. Le schématisme phénoménologique se produit donc par ébranlement de la réceptrice (c'est-à-dire la *chora*) par le biais des éléments. Ce qui ne veut pas dire que la

[22] *Ibid.*, p. 304.

[23] *Cf.* M. Richir, *PTE, op.cit.*, p. 20 ; à ce propos, voir aussi H-D. Gondek & L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2011, p. 106. Chez Kant, ce mouvement est double. D'une part, l'imagination bouge dans sa liberté. L'imagination correspond à la capacité de constituer des intuitions. D'autre part, il y a la compréhension (la compréhension) qui s'avère être la faculté de l'unité des phénomènes. Ces mouvements sont entrelacés. Alors que la multiplicité de l'imagination va vers l'unité, l'unité s'est déjà ouverte à la multiplicité de l'imagination. Richir pense que la pensée (pensée au sens d'entendement) et la sensibilité (« imagination ») sont inséparables l'une de l'autre.

[24] *Cf. Timée*, 50 [141-143].

[25] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en Esquisses : Nouvelles Fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, 2000, p. 467 (abrégé dorénavant *PE*).

chora soit coordonnée à une passivité. Elle n'est pas seulement une réceptrice pure, affectée de l'extérieur. C'est pourquoi « de son côté, par son propre mouvement, elle ébranle ces éléments »[26]. Ce mouvement en deux directions, la réception des mouvements surgis des éléments et l'ébranlement des éléments par la *chora* sont nommés par Richir « condensation et dissipation », c'est lui qui constitue le schématisme phénoménologique. Selon Richir, l'affectivité est issue de ces deux mouvements opposés des éléments.

La question reste ouverte de savoir en tant que quoi on peut comprendre l'élément selon Richir. Comment le déterminer ? Dans le *Timée* de Platon et chez les auteurs antiques en général, l'élément renvoie au feu, à la terre, à l'eau et à l'air. Chez Richir au contraire, il n'a rien à voir avec ce genre de corps, n'étant ni lieu (topos), ni espace, ni temps[27], même si, comme nous le verrons ultérieurement, le point de départ (donc la base) phénoménologique le met en mouvement. Son *hylé* n'a rien de physique. Il faut plutôt le comprendre comme phénoménologique. Et la difficulté de trouver un nom approprié pour l'élément trahit d'une certaine façon l'immatérialité de l'élément, dont il est ici question, et auquel Richir donne désormais le nom de « élément fondamental ». Comme cette immatérialité pourrait éveiller l'impression que l'élément fondamental pourrait être facilement affecté – à chaque ébranlement par la *chora* – Richir confère une « activité » à l'élément fondamental. Le contraire peut être aussi le cas, car cet élément est aussi ébranlé par la *chora* (schématisé). En outre, l'immatérialité ne signifie pas nullité. Si donc on confère à l'élément fondamental une non-spatialité (ni *chora* ni topos), une non-temporalité (ni passé ni futur), et si on ne lui concède ni matérialité ni nullité, il en va ainsi, parce que, selon Richir, il s'agit d'un milieu d'un transir infiniment passionnant, ou bien *du domaine transitoire infini, entre chora et topos*. Dans ce contexte, on pourrait dire qu'il se caractérise par une *indétermination irréductible*, qui constitue son *écart originaire*[28]. C'est exactement dans ce milieu transitoire infiniment passionnant que se déclenche le schématisme phénoménologique, sans oublier que, cela signale que la *chora*, en tant que lieu de schématisme, est imprégnée par cet *écart originaire*. Nous allons maintenant nous efforcer d'en tirer

[26] *Timée,* 52 [152] ; voir aussi M. Richir, *FPTE, op. cit.,* p. 304.

[27] Dans *Fragments Phénoménologiques sur le temps et l'espace,* Richir reprend dans plusieurs passages le thème de l'immatérialité de l'élément par sa non-spatialité et non temporalité : « Nulle part cet élément n'est en relation avec tous les *Leibkörper* imaginables » *Ibid. p.*302. Ce sont « les instants sans passé ni avenir », *ibid.,* p. 298. On peut comparer cette non spatialité et non temporalité de l'élément avec celles du sens, comme c'était le cas dans l'Antiquité. Ce qui ne nous autorise pas, selon Richir, à les mettre sur le compte de l'idéalité (*noeton*).

[28] M. Richir, *FPTE, op. cit.,* pp. 302-303.

quelques conséquences phénoménologiques, caractérisant la refonte de la phénoménologie par Richir.

Après que Richir a identifié le schématisme, non pas dans un milieu donné, mais dans un milieu *d'écart originaire*, rendu possible par le transit lui-même, il n'a pas seulement pris congé de l'idéalité antique, dont les formes du schématisme ne font que reproduire des identités et des habitudes déjà données, mais il a effectué aussi un détachement radical de la *doxa*, qu'il s'agisse d'un sujet ou du monde. Le premier point, c'est-à-dire la production des identités déjà données, se fait l'écho de Platon et Zenon, tandis que le deuxième, s'appuyant sur Descartes, représente un dépassement, ou un approfondissement de l'époque phénoménologique de Husserl.

Nous nous penchons d'abord sur le premier point, réservant le second pour une discussion ultérieure. Les paradoxes de Zénon, que l'on pourrait avancer comme étant les exemples les plus importants de *reductio ad absurdum*, furent établis à l'aide de l'idée chez Parménide de la singularité de la réalité, de l'impossibilité du changement, et de l'intemporalité de l'être. Les paradoxes développèrent ainsi une série d'arguments confortant l'idée de la nature illusoire du mouvement et du changement. Les arguments de Zénon étaient essentiellement constitués d'une série de paradoxes consistants, même s'ils pouvaient être développés à l'infini. Nous lisons par exemple dans le paradoxe sur Achille et la tortue : « dans une course, le coureur le plus rapide ne peut jamais rattraper le plus lent, car celui qui poursuit l'autre, doit d'abord atteindre le point d'où celui qui est poursuivi a démarré, de telle sorte que le plus lent est celui qui […] doit toujours être en tête »[29]. Supposons par exemple que, dans une course ou un concours, Achille ait accordé à la tortue une avance de 10 kilomètres, et que chacun des deux commence à courir à une vitesse donnée. Supposons encore qu'Achille soit le plus rapide et la tortue la plus lente. Quand Achille aura parcouru les dix kilomètres pour arriver au point de départ de la tortue, la tortue aura progressé de, disons, cent (100) mètres. Achille aurait alors besoin d'un certain temps pour parcourir ces cent (100) mètres, tandis que durant ce laps de temps, la tortue en aurait parcouru quatre (4) mètres. Achille aurait alors besoin d'un temps supplémentaire pour parcourir ces quatre (4) mètres, tandis que la tortue aurait de nouveau progressé. Nous voyons alors qu'il s'agit avec cet argument d'un continuum *ad infinitum* (à l'infini), puisque les mêmes procédures pourraient se perpétuer à l'infini. C'est pour cette raison que Richir fait le reproche de tautologie dans la « répétition de la même opération de division d'un corps ou du mouvement d'un corps », dans la

[29] Aristote, *Physique*, livre VI, 9, 239b15.

mesure où cette opération « implique la division sans fin d'une quantité en une suite de quantités »[30]. Ce qui ne veut pas dire que le processus ait signification de pluralité. Les paradoxes démontrent à quel point est trompeuse la supposition d'une pluralité du processus. Car, comme le montre la flèche d'Achille, tout processus correspond à un point d'arrêt. La flèche se meut d'un arrêt à l'autre, ce qui nous permet de voir qu'il ne s'agit pas tant d'une pluralité, que d'une sempiternelle « répétition du même, processus »[31]. L'infini dont il s'agit chez Zénon est en conséquence *statique*, et non pas progressif. Il est prisonnier d'une succession se répétant sans cesse, en répétant le même processus. On pourrait parler d'une identité donnée, dans un milieu donné. Une telle identité donnée correspondrait à l'idée platonicienne de *toujours étant, n'autorisant aucun devenir*. D'après Richir, il s'agit ici de l'institution symbolique d'une idéalité[32], qui implique aussi un schématisme, qui n'entre en vigueur que par le déclenchement d'un habitus kinesthésique. En règle générale, un habitus dispose d'une intentionnalité sédimentée dans la *Leiblichkeit*. Aux yeux de Richir, cette intentionnalité sédimentée est tout simplement « des idées, donnant sens à l'aperception des objets », ce qui permet de déduire qu'il s'agit ici *d'un mouvement de pensée*, même si un tel *mouvement de pensée* (*schématisme*) est tout simplement condamné à une éternelle circularité. Afin que penser soit tout simplement possible, il faut que l'intentionnalité sédimentée soit de nouveau réactivée, là où c'est seulement le même ancien qui est remis en mouvement.

Par contre, le schématisme phénoménologique que Richir introduit dans la phénoménologie, et qui advient dans le champ transitoire de *l'élément fondamental*, se différencie grandement du schématisme décrit plus haut, par sa dynamique. S'il est enclenché, rien ne peut l'arrêter, *sinon par le biais d'une transposition*. C'est pourquoi il est « infini » et « inchoatif » comme « un mouvement en spirale »[33], dans lequel ni *déjà là* ni *toujours là* (*Vorzeitigkeit et Nachzeitigkeit*) n'ont leur place. En même temps, il est *transpossible*, car ce mouvement est indépendant de toute forme de déterminisme. D'où il s'ensuit qu'on ne peut accorder le schématisme phénoménologique une conformité avec soi comme le présupposent en règle générale la métaphysique et toutes les institutions symboliques. En outre, en prenant appui sur son « écart originaire » advenant dans l'élément fondamental, le schématisme phénoménologique

[30] M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 297.
[31] *Ibid.*
[32] Dès qu'est institué le *noeton* ou *νόησις*, disons par exemple « rouge » ou « beauté », il faut que soit réactivée l'habitude d'imiter, afin de les produire de nouveau.
[33] M. Richir, *PE, op. cit.*, p. 470 ; voir aussi M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 298.

est à même d'échapper à la puissance du *δόξα*. Mais on est loin de savoir clairement ce que ces conséquences ont à voir avec la *chora*.

Nous avons précédemment très rapidement fait allusion à l'interrelation entre l'élément fondamental, le schématisme et la *chora.* Le schématisme phénoménologique advient donc par le fait que la réceptrice soit ébranlée par les éléments fondamentaux, sachant que de son côté, la réceptrice ébranle les éléments. C'est pourquoi la *chora* n'est pas seulement le lieu de l'élément fondamental, mais également celui du schématisme. Les deux mouvements opposés (à savoir la condensation et la dissipation du schématisme) de l'élément fondamental laissent dans la *chora* leurs empreintes, y laissant transparaître la *phantasía-affection*[34]. Un passage du *Timée*, auquel s'est référé Richir renvoie à ceci :

> Ce domaine est donc celui auquel nous nous référons, lorsque nous voyons en rêve et disons que tout ce qui est là, doit être dans un lieu déterminé et occuper un espace déterminé, mais que ce qui n'est *ni sur la terre ni autre part dans le monde*, n'aurait pas d'être du tout. À la suite de cet état de rêve, nous transférons tout cela et les imaginations associées au royaume de l'étant véritable, qui ne sommeille jamais, et *sommes incapables, en nous réveillant, de discerner ce qui est vrai,* de la façon suivante : une image ne porte même pas la raison de son affleurement en elle-même, elle n'est au contraire que *l'apparition furtive* d'une autre ; c'est pourquoi, si elle veut être quelque chose, elle doit naître à partir de quelque chose d'autre, afin d'avoir part à l'être[35].

Peu avant cette citation, Platon avait dit de la *chora* en tant que réceptrice (espace), qu'elle serait reconnue même sans perception par les sens (par exemple la conscience), par une sorte de compréhension non authentique**.** Richir utilise le concept du rêve, afin d'exprimer la *phantasía*. La citation ci-dessus renvoie à de nombreux endroits au rêve dans son appartenance à deux mondes. Il semble à la fois *être* et *ne pas être*, être le support de quelque chose dans un lieu déterminé, mais « n'étant » en même temps « ni sur terre, ni ailleurs dans le monde » (ma traduction). Le rêve a donc un pied dans le monde *de l'être* et un autre dans le monde du *non-être*.

[34] Toute la phénoménologie de Richir tend à invalider toutes les institutions qui recouvrent (dissimulent) ce qui est proprement phénoménologique. Il lui semblait important de rendre compte de la question de l'existence des phénomènes dans leur pureté, sans dissimulation. Le concept de *phantasía* (au singulier), développé par lui et dérivé du grec, pour lequel il n'existe pas de traduction allemande ou française satisfaisante, rend à lui seul les phénomènes accessibles. Les affections qui s'y rattachent, indiquent que la *phantasía* s'accompagne de passion inchoative. Les *phantasíai* (au pluriel) ont une charge pour ainsi dire émotionnelle.

[35] *Timée*, 52 [150].

C'est pourquoi, « en nous réveillant », nous sommes dans l'incapacité de distinguer l'un de l'autre ». Nous n'avons affaire qu'à une « apparition fugace ». Si Richir en réfère au rêve, c'est parce que seul ce dernier peut articuler l'essence de la *phantasía*, qui est, en tant qu'apparition fugitive et sans objet, cependant susceptible d'être capturé par l'être. Ce qui signifie que peut se produire une transposition de l'espace archaïque de la *phantasía* – et cet espace est la *chora*, comme nous l'avons déjà mentionné – à l'espace de la perception (*Wahrnehmnung*). La possibilité de cette transposition est dépendante[36] du registre archaïque le plus fondamental de la *phantasía*, et par ce biais, la transposition dans le domaine transitoire entre *χώρα* et *τόπος*, est thématisée en tant que passage de l'un à l'autre.

Si l'espace de la *phantasía* est la *chora*, alors celle qui précède n'est pas sans agir sur celle qui vient en dernier. Le contraire serait impensable, car dans la *chora* sont aperçues[37] les apparitions fugitives (die *phantasmata*[38]) qui sont toujours dans le transitoire. Les *phantasmata* (comme dans le Timée platonicien), ou la *phantasía* selon Richir, n'a rien en propre, même pas « ce » dont elle est l'image[39] ou le *μίμημα*. Ce qui veut dire, que dans la *chora* on ne peut voir que des mouvements rapides, de l'instabilité, et des apparitions en constante transformation. Tandis que le Timée de Platon pose pour condition (*Voraussetzung*) un archétype métaphysique, (*τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον*), chez Richir, cette condition (*Voraussetzung*) est remplacée par une absence de condition (*Voraussetzungslosigkeit*), caractérisée par l'instabilité et la non-déterminabilité des apparitions dans la *chora*. Comme la *chora* est la

[36] Si on demandait à Richir lequel des deux registres est le plus originel, il dirait que la perception se nourrit de la *phantasía*. Tandis que Husserl verrait l'indétermination des objets de la perception dans l'unité synthétique du continuum lors de l'adombration (*Abschattung*), Richir fonderait l'indétermination des objets de perception dans l'indétermination même du registre archaïque du proto-espace de la *phantasía* (donc de la *chora*). Nous reviendrons ailleurs sur ce problème en détail, où l'on pourra montrer ce que la *phantasía* de la *Leiblichkeit* pour l'orientation et ouverture au monde lors de la perception (*Wahrnehmung*) contribue.

[37] Ce verbe (où se cache le fait de la perception) ne doit pas éveiller l'impression que ce qui est aperçu dans la *phantasía*, appartient au registre de la perception comme *Wahrnehmung*. La *phantasía* ne perçoit ni un objet, ni un sujet. C'est pourquoi Richir emploie, lorsqu'il parle de *phantasía*, le mot « aperception » pour exprimer une forme particulière de perception sans position d'un object.

[38] *Timée* 52 [150].

[39] Relisons le passage où la *phantasma* est qualifiée d'anonyme : « l'image ne porte même pas en elle-même la raison de sa genèse » (*Bild trägt ja den Grund seiner Entstehung gar nicht einmal in sich selbst*), *ibid.*, 52 [150]. Il est alors clairement souligné, pourquoi Richir a sciemment repris la *phantasma* platonicienne, pour rendre compréhensible son concept de *phantasía*. Mais l'utilisation du concept d'image ne signifie en rien identité, ni celle d'un sujet, ni celle d'un objet.

réceptrice des schémas – donc du *μίμημα* – (ou du toujours étant), Richir l'en fait le lieu du schématisme phénoménologique. Ici encore, la *chora* échappe au pouvoir déterminant de la *δόξα.*

Le moment est maintenant venu de nous consacrer à la question du contexte dans lequel la *chora* doit être comprise comme la *Leiblichkeit* et de la signification de cela pour la phénoménologie richirienne ?

LA *CHORA* EN TANT QUE *LEIBLICHKEIT*

La *chora* comme lieu d'accueil de tous les corps (*Körper*) est cependant une forme dépourvue de corps (*körperlose Gestalt*), en laquelle tout ce qui *est* (on) trouve une place. Elle est une cellule de spatialisation qui, dans la phénoménologie de Richir, correspond à la *Leiblichkeit* des *Leibes*. Cette assimilation de la *chora* platonicienne avec la *Leiblichkeit* est un tournant radical et novateur, en ce qui concerne l'utilisation du concept pour la nouvelle phénoménologie qu'il poursuit. Chez Richir, la *Leiblichkeit* est détachée du corps, tout comme la *chora* platonicienne.

À partir du fait que la *chora* de Platon puisse accueillir tous les corps, et qu'en tant que façonnable, elle puisse accueillir des formes variées, a surgi l'intuition théorique de la *Leiblichkeit*.

Ce n'est plus la fonction *médiatrice*[40] de la *chora* qui est importante pour l'ordre du monde, mais la *Leiblichkeit* en tant que point de départ nécessaire de cet ordre du monde[41]. Avec la *Leiblichkeit*, nous avons donc un point de départ théorique qui englobe toute forme de rapport au monde. Partant d'elle comme d'une base sûre, l'ouverture du « monde » est garantie, même si l'on comprend par là le « monde » comme monde de l'altérité et monde de l'étant spatial (c'est-à-dire de ce qui est dans l'espace) : le monde des objets, le monde physique et cosmique, qui me transcende. C'est une autre façon de dire que la *Leiblichkeit* ouvre la

[40] Nous voulons d'abord souligner l'anonymité de la fonction de médiation, car la *chora* platonicienne en tant que médiatrice, a un effet très anonymisant. Richir, par contre, vise à une sphère suffisante, transcendantale et nécessaire à la relation au monde, qui ne soit pas aliénante, et qui thématise une subjectivité. Si Richir tire maintenant la base de sa phénoménologie en tant que *Leiblichkeit* de cette étrange couche anonymisant de la *chora* platonicienne – étrange et rare, puisque la *chora* n'est ni masculine ni féminine, ni idée, ni son image, etc. – alors nous pouvons la (cette basse en tant que la *Leiblichkeit*) comprendre comme purement anonyme et absolument transcendantal. La subjectivité pure peut-elle alors découler d'un anonymat sans position de la *Leiblichkeit* ? Quel serait alors le statut du moi phénoménologique dans sa phénoménologie ? Ce sont des questions que nous ne pouvons aborder ici en détaille, mais auxquelles nous devrons revenir plus tard, même si c'est de manière brève.

[41] M. Richir, *FPTE, op.cit.,* p. 263.

possibilité d'un point de rencontre avec une transcendance absolue, qui est totalement autre. Ainsi, à partir de la *Leiblichkeit*, les trois registres architectoniques de la Philosophie (le moi, le monde et la transcendance) interagissent, mais *à distance de l'écart originaire* l'un de l'autre.

Cela veut dire : si la corporéité nous permet d'accéder au monde ou bien nous en fournit une « référence », sur quelle cohérence pourrions-nous construire une compréhension de cet accès ou référence au monde ? En d'autres termes, dans quel ou par quel mode phénoménologique le monde nous est-il donné au-delà de la positivité de l'altérité et de l'extériorité, d'une manière qui puisse prendre en compte les efforts de Richir en matière de phénoménologie transcendantale ? Ces questions devraient trouver une réponse à la toute fin – ce n'est pas la fin de ce chapitre – même si cette réponse apparaît très précise au premier abord.

Comme la *chora* platonicienne, dans laquelle apparaît la *phantasmata*, la *Leiblichkeit* devient lieu de l'aperception des *phantasíai-affections*. La relation entre *Leiblichkeit, phantasía* et *affections* a déjà été développée par Richir dans un texte antérieur : *Phantasía, imagination, affectivité*, texte dans lequel Richir comprend la *Leiblichkeit* à la fois comme *schématique* et *proto-ontologique.* En ce qui concerne ce dernier concept, à savoir *le proto-ontologique*, la *Leiblichkeit* échappe à la positionalité dans le *temps historique*. Au lieu d'être dans le *passé*, elle est dans un passé, qui *n'a pas eu lieu dans un espace-temps déterminé du passé*, et qui porte en lui un *futur qui ne pourra être réalisé*. Celui-ci et celui-là sont transcendantaux et pas historiques. L'adjectif qui, selon Richir, décrit ce *passé transcendantal*, est « immémorial » (antique, très vieux) et s'apparente à l'immémorial[42] de Levinas qui a tenté de thématiser un évènement que l'Histoire ne peut appréhender, mais qui porte malgré tout le sceau de toutes les extases. C'est pourquoi ce passé n'est pas révolu. Ni la mémoire humaine ni l'Histoire ne peuvent l'appréhender. Ni un passé

[42] Si nous essayons d'ancrer cet immémorial dans le passé historique ou mnésique ou la mémoire, nous échouons, car il est plus originel que ce qui se donne dans ce passé. Son « passé » est encore plus originel que celui qui est donné dans l'Etre, (que ce soit dans l'Histoire ou dans la mémoire). Peut-être peut-on parler d'un oubli du passé. Mais là aussi, le passé impliquerait une histoire ou une mémoire. C'est pourquoi l'oubli de l'oubli pourrait être une expression plus originelle pour un tel passé. Ou bien peut-on parler d'oubli (en tout cas plus radical que l'oubli du l'être chez Heidegger – la *Seinsvergessenheit* de Heidegger) qui n'a rien à voir avec ce qui est donné dans l'Histoire ou la mémoire. Malgré cette ancienneté dans l'oubli, qui dépasse l'être, l'*immémorial* va au-delà du présent vers le futur. A propos de cet immémorial on lit dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, qui avait pour but de dépasser le domaine de *l'être* chez Heidegger : « Elle démonte le temps récupérable de l'histoire et de la mémoire ou la représentation se continue », E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Kluver Academic, 1978, p. 141. À ce propos voir aussi P. Kayser, *Emmanuel Levinas : La trace du féminin*, Paris, Presse universitaire, 2000.

d'un évènement déterminé ni le manque d'un souvenir[43] déterminé, comme la naissance, le concept n'est pas seulement fixé sur le passé, car il porte les évènements futurs et présents en lui. La traduction allemande « *uralt* » donne une fausse impression, comme si ce passé avait eu lieu. C'est pourquoi ce passé est à qualifier de « transcendantal ». De même et simultanément, est concédé un *futur transcendantal* – que Richir nomme maintenant « l'immature » – au proto-ontologique. Même si ce futur qui est désigné comme *l'immature* semble reposer dans le futur historique, il est comme *l'immémorial,* mais pas historique. En outre, ce futur transcendantal n'est pas sans laisser de trace dans le présent et le passé. Le proto-ontologique est ainsi traversé par deux indéterminations transcendantales (*l'immémorial* et *l'immature*), par quoi Richir s'efforce de surmonter le domaine de la positionalité, du représentable et figurable, de la prise de position par la conscience. Le proto-ontologique caractérise le registre des évènements affectifs (donc de l'affectivité) dans la phénoménologie de Richir, qui est plus originelle que la doctrine de l'affectivité chez Heidegger (*Stimmung/Befindlichkeit*). Pour Richir, ce proto-ontologique est l'arrière-plan vivant et infini du *Sichbefinden*. Il n'est jamais dans l'acte, mais implique une potentialité (puissance) à être[44], qui n'aboutit jamais, car cela dépasse toute possibilité possible qui serait accessible au sujet.

Pour ce qui est du deuxième concept de *schématique*, que nous avons déjà mentionné, la *phantasía* est déclenchée, à travers laquelle apparaissent la « phénoménalité des phénomènes comme rien que phénomènes » ou encore la « concrétude phénoménologique ». Et d'après Richir, cela relève de la *Leiblichkeit*. En elle est ébranlée, et donc

---

[43] Nous tirons un tel défaut des *Confessions* de St. Augustin. Il s'agit du manque de souvenir de sa propre naissance : « Mais qu'est-ce que je veux parler, mon Seigneur et mon Dieu, à part cela *je ne sais pas d'où je suis venu ici* […] dans cette vie mortelle ou en ce vivant mourant […] J'ai reçu la consolation de ta miséricorde, telle que je l'ai vécu de mon père terrestre, d'où tu m'as formé, et de ma mère terrestre, en qui tu m'as formé à temps, parce que *je ne peux moi-même pas m'en souvenir*» (*Was ist es denn aber, das ich reden will, mein Herr und mein Gott, als daß ich nicht weiß, von wannen ich hierhergekommen* […] *in dieses sterbliche Leben oder in dieses Lebendige Sterben* […] *Es empfingen mich die Tröstung deiner Barmherzigkeit, wie ich es erfahren habe von meinem irdischen Vater, aus welchem du mich, und von meiner irdischen Mutter, in welcher du mich in der Zeit gebildet hast, denn ich kann mich ja dessen nicht selbst erinnern*). Augustinus Aurelius, *Die Bekenntnisse*, traduit par Von Otto F. Lachmann. Leipzig, Reclams Universal-Bibliothek, 1888, livre 1, VI. La naissance est un événement historique. Il peut donc être localisé dans la temporalité de *l'être,* même si cet *être* est à comprendre au sens de Heidegger. Mais Levinas veut dépasser une telle dimension temporelle qui correspond à l'être.

[44] M. Richir, *Phantasía, Imagination, Affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, p. 247 (abrégé dorénavant *PIA*)

schématisée, la *phantasía*. L'ébranlement transforme l'activité de la *phantasía*, par où la *phantasía* devient maintenant élément évident de la phénoménalité des phénomènes, en tant que rien d'autre que le phénomène. Il y a ici un mouvement qu'on ne peut ignorer, par lequel est coupée ou débranchée toute positivité objectivante, de telle sorte que nous n'ayons ici que des « choses concrètes », « des phénomènes comme rien d'autre que phénomènes » Ceux-ci de leur côté ne sont pas représentables ou figurable, sinon par un clignotement de proto-intentions[45] éphémères et commençantes en amorces. Les deux propriétés inhérentes à la *Leiblichkeit* (comme *schématiquement* il est *affectif* et comme *proto-ontologique*, il est phénoménologiquement une concrétude en tant que phénomène) se rejoignent, de telle sorte que « la concrétude phénoménologique » ait « une fonction » d'éveil et « de réveil de l'affectivité profonde ».[46] C'est par ces mouvements réflexifs (donc ce schématisme) que la pensée a accès au monde, sans tomber dans la mondialité (*Weltlichkeit*) objectivante. Car le mouvement ramène la pensée à elle-même, en un vacillement infini, dans lequel rien d'autre n'apparaît que le champ transcendantal de la phénoménologie.

Dans ce qui suit, tous les renvois à la *phantasía* et *l'affectivité* doivent être nécessairement compris comme renvois à la *Leiblichkeit*. L'une implique l'autre, car l'une n'est pas possible sans l'autre, de telle sorte que la *Leiblichkeit* soit toujours une *Phantasieleiblichkeit* (*Affektion*). La dernière, à savoir la *phantasía-affection* donne accès à la précédente, à savoir la *Leiblichkeit* et la précédente est l'espace de la dernière. C'est aussi la raison pour laquelle la *Leiblichkeit* est l'espace du schématisme phénoménologique, à quoi il faut rajouter que c'est l'aperception de la *phantasía* dans le *Leiblichkeit* qui découle de l'activité énergétique du schématisme phénoménologique, et pas le contraire.

Nous venons de faire une affirmation, à savoir que le mouvement *réflexif, schématique, proto-ontologique* de *Leiblichkeit* donne accès au monde. Mais la question reste de savoir comment cela se passe. Comment passe-t-on de l'un à l'autre ? Dans une relecture et une appropriation de l'espace transitionnel de Winnicott, Richir répond à ces questions en posant le *Leiblichkeit* comme le *giron transcendantal de l'interfacticité*. L'interfacticité transcendantale devient pour lui non seulement limitée à la relation entre la mère et l'enfant, ni simplement un modèle de toute relativité au monde, mais esquisse aussi le rôle du *Leiblichkeit* dans sa relation au monde.

---

[45] C'est une autre façon de dire qu'il n'y a pas encore d'intentionnalité mais une base archaïque qui pourrait servir de point de départ potentiel à une intentionnalité, *ibid.*, p. 248.

[46] *Ibid.*

LA *LEIBLICHKEIT* EN TANT QUE GIRON TRANSCENDANTAL DE L'INTERFACTICITE

La thèse psychanalytique de Winnicott, de la nécessité d'une mère ou d'un équivalent maternel pour la continuité de la vie infantile, et de l'importance de la relation mère/enfant (comme illustré par l'objet transitionnel[47] du sein [*Brust*]) pour l'introduction de l'enfant dans le monde de la culture, a inspiré à Richir l'étude approfondie du sens phénoménologique transcendantal du *giron* (*Schoß*) maternel. Ce dernier est propre à élargir[48] phénoménologiquement la fonctionnalité du sein. Ce faisant, nous quittons encore comme chez Platon un niveau naturel, celui où l'acte de nourrir et de se nourrir est *physique*. Comment donc le giron peut-il être *terreau transcendantal* de l'interfacticité ? Qu'entend-on par-là, phénoménologiquement parlant ?

Richir confère à la relation mère/nourrisson, en ce qui concerne l'adaptation incomplète au nourrisson, un déphasage[49] dérivé de la physique. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ceci implique simultanément un déphasage entre le rythme de l'avoir faim, et le rythme de la disponibilité maternelle. De ce *hiatus originel* surgit une hallucination, selon le concept de Richir une « affection vide de la *phantasía* », qui traduit une sorte de peur et d'insatisfaction à cause de la non-satisfaction par manque de disponibilité maternelle. La thèse de Richir est en effet que ce hiatus (dans le sens d'un écart), ce déphasage, peut se transformer en échanges vivants. Et c'est de ce point de vue que l'échange peut se traduire par ou se transformer en « phénomène de langage »[50].

L'insatisfaction (*Unzufriedenheit*) ou la non-satisfaction (*Unbefriedigung*) implique une sorte de *tension* ayant pour cause la faim.

---

[47] D. Winnicott, *Playing and Reality*, London/New York, Routledge Classics, 2005.

[48] Par giron, Richir n'entend pas seulement le sein, mais tout ce qui l'environne. Conséquemment, le giron inclut la chaleur du corps maternel, sa douceur, son odeur, sa voix, sa *Gestik*, sa *Mimik*, etc. Et cependant, pour Richir, le sein joue, du côté de l'enfant, un rôle non remarquable. Ce qui veut dire, qu'il ne faut plus le considérer de façon réductive, comme une partie du corps maternel serait contemplé par l'enfant de façon réductive.

[49] M. Richir, *FPTE*, *op. cit.*, pp. 280-281.

[50] Chez Richir, le concept de « phénomène de langage » vise à articuler le sens, qui est plus originel que la langue elle-même, sachant qu'il ne faut pas comprendre « originel » au sens d'un préalable métaphysique (par exemple au sens de *l'Archè (αρχή)*. À l'opposé de la signification qui thématise le domaine du système langagier (*Sprachsystem*), le phénomène de langage (*Sprachphänomen*) – ce qui pourrait être compris comme la pensée dans son acception cartésienne – est la marque d'une aventure du sens, car il n'est pas non plus caractérisé par le *télos (τέλος)*, sachant que cette aventure est en recherche permanente d'expression par la langue. *Ibid.* Pour une analyse détaille voir M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.

Pour l'enfant, ceci peut signifier le début *d'un mouvement dans l'esprit* au sens phénoménologique (schématisme phénoménologique du langage), dans lequel quelque chose se passe chez le nourrisson, aussi peu déterminé que cela puisse être. Que l'enfant, à partir de la non-disponibilité du sein maternel, remplace la succion du sein par celle de son pouce est pour Richir la preuve de l'amorce d'un jeu créatif, dans lequel l'échange de sens est d'une importance capitale, aussi primitif et peu raffiné qu'il puisse être. Cet échange peut aussi se produire par le biais d'un autre « ersatz », par exemple la bouche, si elle fait fonction *d'objet transitionnel* pour la succion du sein, tendant à « remplacer » la mère. La bouche devient alors lieu de l'échange provisoire de *Sache* (telles que l'odeur, la qualité du goût, le son de la voix, par exemple) ayant lieu dans le *chora*. De toute évidence, il ne s'agit pas ici « d'évènements du *Leib* » (*Leibvorkommnisse*), mais « d'évènements de la *Leiblichkeit* » (*Leiblichkeitsereignisse*), dans lesquels est vaguement schématisé[51] un phénomène de langage. C'est ainsi que *l'écart* situé entre les deux rythmes opposés, s'ouvre sur un espace transitionnel, dans lequel émerge une altérité non-figurable (sinon de façon très vague), mais qui représente pour l'enfant *un soutien solide pour la vie*[52]. Le l'être-là (*Dasein*) de cette altérité n'est pas une présence dans un espace, mais dans la *phantasía – affection*[53]. Ce n'est qu'à partir d'une telle relation que peut se créer l'échange. Ce sont là les instances de la thèse de Richir sur l'échange vivant. Et pour lui, seul un tel type d'échange devrait devenir le modèle de toutes les interactions *entre sujets*. Pour cela, il préfère le concept d'interfacticité transcendantale à celui d'intersubjectivité transcendantale husserlienne. À ce stade, on peut se demander pourquoi cette préférence ? Nous expliquerons la raison de cette préférence dans une partie ultérieure de cette section.

Pour le moment, gardons à l'esprit, que nous parlons justement de la *Leiblichkeit*, donc de la *chora* qui, dans l'histoire transcendantale de l'enfant, est le siège de la *phantasía-affection* relevant, de même que la *chora* platonicienne, de l'onirique, même s'il n'y a pas encore de représentation (*Darstellung*) du monde réel, mais seulement une *Sachlichkeit*[54] en suspens.

---

[51] Voir plus haut notre explication du schématisme phénoménologique.

[52] M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 281.

[53] *Ibid.*, pp. 281-282.

[54] Celle-ci se situe entre la représentation (la figuration comme parle souvent Richir) et le non-représentable (la non-figuration). « Quelque chose » est perçue dans l'espace transitionnelle, mais ne peut être défini par un concept, comme étant comme « ceci » et comme « cela ». Disons que, par exemple, le sein est « aperçu » (*apperzipiert*). Il n'est pas perçu comme objet, donc pas représenté de façon intuitive, mais comme une *Sache*. Comme la *Sachlichkeit* se situe entre une représentation (par exemple une chose comme

C'est cette *Leiblichkeit* qui, vue du côté de l'enfant, confère au sein son caractère vivant. Elle prouve sa véracité et sa *Leibhaftigkeit.*[55] Dans ce contexte, la *Leiblichkeit est donc le support infigurable (représentable) qu'offre une altérité au nourrisson* – ou *au soi dans une rencontre « intersubjective »* –, afin que soit tout simplement possible un échange entre l'un et l'autre. Le renvoi à l'idée de « soutien » est une critique consciente à ces traditions[56] de pensée (par exemple de Heidegger et Biswanger) qui conçoivent le soi (et le cas échéant l'altérité) comme un idéal, que ce soit de façon existentielle ou transcendantale. Dans le paragraphe suivant, nous allons concrétiser ce support à partir des échanges au niveau du regard. Ceci afin de démontrer clairement que ce support est le terreau transcendantal de la *Leiblichkeit* du nourrisson.

Bien que l'itinérance du voir empêche sa localisation dans un lieu déterminé, puisqu'il est partout et nulle part, le regard maternel est au contraire la seule chose que puisse fixer le voir itinérant du nourrisson. Il n'est pas fixé par quelque chose de vu, en quoi il pourrait s'abîmer ; mais cela se fait par un regard. Pour Richir le regard a pour origine une partie du *Leibkörper* (les yeux), ce qui donne ensuite l'impression qu'il est

---

Ding) et une non-représentabilité, *le pourquoi* dont il s'agit ne peut être représentable, même s'il est réel. Donc le pourquoi dont il s'agit dans cette *Sachlichkeit* du sein ou de tout autre partie du corps (par exemple la voix, l'odeur de la mère, la chaleur, etc.), c'est la *Leiblichkeit*. Derrière celle-ci plane l'infinitude de l'altérité, qui nous est accessible par la *phantasía*-affection. Cela montre que le *Sache* n'est pas une chose (*Ding*). La chose est neutralisée dans la *Sache.*

[55] Pour Richir cela dépeint le caractère corporel mais aussi affectif de *ce* qui m'est accessible à travers la *Leiblichkeit* dans la mesure où *c'est* là en chair et en os.

[56] Tandis que chez Heidegger il s'agit de l'institution symbolique d'un *Dasein* héroïque, authentique **(**existential), il s'agissait chez Biswanger d'institution symbolique de *Dasein* en tant que *Nous en amour*. (Existential et transcendantal). Ces « idéaux » auxquels selon Richir la phénoménologie n'a pas accès, car elles sont entre autres condamnées à une circularité symbolique, ne sont pas aptes à fournir au nourrisson ce support. Il manque aux Idéaux de la *Leiblichkeit* et du *Leib.* La circularité est constituée de l'idéal existential ou transcendantal, et de ce pour quoi c'est un idéal, mais sans donner accès à son *contenu concret*, c'est à dire à ce « pour quoi ». Ce qui signifie que les arguments ontologiques qui en relèvent, ne sont pas réalisables. L'idéal appartient au contenu et réciproquement comme dans le cas d'un « simulacre ontologique ». Seulement, nous n'avons pas d'accès phénoménologique à cet idéal. L'idéal donne l'impression de rendre possible une existence, celle du *Dasein*. Richir réfute cette hypothèse, et confère uniquement au modèle winnicottien du *support corporel* le fait de rendre possible une existence. C'est le giron maternel, et tout ce qui va de pair, qui rend possible l'entrée dans la continuité de l'existence. Afin de refuser à cette *Leiblichkeit* toute forme d'idéalisme, Richir rajoute que la mère n'est pas créatrice d'humanité comme Dieu, qui es pour lui aussi un *Idéal*. Elle est bien plutôt celle qui, grâce à sa bonne *Leiblichkeit* humaine et à sa *Leibhaftigkeit*, rend possible l'accès du nourrisson à la *Leiblichkeit*, la *Leibhaftigkeit* et *à l'existence*, et comme ainsi au monde. Pour une analyse détaillée, voir M. Richir, *PIA, op.cit.*, pp. 227-261.

purement physique. Mais au contraire, le regard va au-delà du physique, car il est empli de *Leiblichkeit* et de *phantasía-affection*, qui habite et anime les prunelles. Une fois empli et habité, le voir, maintenant devenu regard maternel, est apte à éveiller un regard, qui seulement alors peut regarder en retour le regard regardant de la mère. C'est ainsi que se croisent leurs regards. Ici, c'est *l'Einfühlung* qui est grandement à l'œuvre. Seul le regard maternel empli de *Leiblichkeit* et de *phantasía-affection*, s'ouvrant à l'espace transitionnel, peut inviter un autre regard à un échange de *phantasía-affection*. C'est ainsi que Richir écrit : « C'est par cette médiation que le regard d'autrui est senti ou ressenti (dans ce que nous avons repéré comme l'affection) et est "perçu" en *phantasía* »[57]. Seul le regard du nourrisson qui se sent regardé par une vie corporelle non-représentable derrière des prunelles, peut pénétrer dans l'espace transitionnel et échanger la *phantasía-affection* de sa *Leiblichkeit* avec *phantasía-affection* de la *Leiblichkeit* maternelle. Le regard qui donc se sent regardé, se sent simultanément implicitement compris[58] dans ce regard, tout en se montrant compréhensif dans cet échange de regard. Sans ce support non-représentable de la *Leiblichkeit* et de la *phantasía-affection* qui en fait partie, aucune relation à l'autre n'aurait pu avoir lieu.

La thèse de l'échange renvoie à la couche la plus archaïque, vivante, corporelle de la relation au monde par la communication – dans ce cas, entre la mère et le nourrisson – même si celle-ci implique une compréhension créative antérieure à langue et sans règles préétablies. Cette couche archaïque de l'échange entre mère et nourrisson est le nom donné par Richir à l'interfacticité transcendantale. Mais on s'expose par là au danger de considérer l'interfacticité transcendantale comme limitée à la relation créative et communicative entre mère et enfant. Si nous voyons les choses ainsi, nous manquons la pensée de Richir et confondons le véritable avec le fictif. Dans le concept d'interfacticité se trouve le mot français « factice » qui se réfère à ce qui est non-authentique, imité, artificiel. L'enjeu ici n'est donc pas ce qui peut être représenté, qui nous est donné comme ce qui est proprement *vorhanden*. Ce n'est pas non plus ce qui nous est médiatisé via l'intentionnalité (visant un objet) telle qu'elle se produit dans l'intersubjectivité husserlienne. Selon Richir Husserl n'a pas compris « que la saisie de quelque chose de l'intimité d'autrui n'est pas une présentification »[59]. Cette critique est encore renforcée par le fait que Husserl a toujours compris la perception de l'autre comme ce qui se passe à distance : « comme si j'étais là ». Mais pour Richir on ne capte pas

[57] *Ibid.*, p. 291.
[58] *Ibid.*
[59] M. Richir, *L'écart et le rien : Conversation avec Sacha Carlson*, Jérôme Millon, Grenoble, 2015, p. 242.

l'intimité de l'autre à distance, mais dans la *chora* (la *Leiblichkeit)*, qui est antérieure à toute distance ou espace. Ce dont il s'agit ici est la base phénoménologique la plus archaïque. Avec cela, nous pensons avoir esquissé la raison de la question posée ci-dessus, pourquoi Richir préfère le concept d'interactivité transcendantale à l'intersubjectivité transcendantale husserlienne.

La relation interfacticielle entre mère et nourrisson doit plutôt servir de modèle pour toute forme de rencontre phénoménologique. C'est pourquoi Richir écrit : « le giron – et qui est facticement, mais nécessairement, à l'origine, le giron maternel, dont nous allons voir *qu'en ce sens phénoménologique, nous ne le quittons jamais* »[60]. Que pourrait signifier cette phrase et quelles conséquences a-t-elle dans la phénoménologie richirienne ? S'il est vrai que nous ne quittons jamais le giron maternel, alors, il faut cesser de faire une fixation sur l'échange infantile. Toute expérience de l'autrui, ou toute rencontre avec une altérité, toute coexistence transcendantale (Husserl), présuppose donc une *formation de sens active* et donc *créative*, dans le sens de créativité communicative. De cette citation plus haute dans le texte, nous pouvons également tirer d'autres conclusions. Premièrement, l'interfacticité transcendantale implique une pluralité dans la subjectivité. Elle ne doit plus se cantonner dans le solipsisme, comme c'est le cas chez Husserl. Deuxièmement, on peut se poser des questions sur le statut de cette subjectivité : existe-t-il quelque chose comme une subjectivité pure qui, pour ainsi dire, peut sans autrui avoir accès au monde ? Nous avons déjà abordé cette question ailleurs, car nous pensons qu'un sujet pur, et donc solitaire (comme le montre le *Dasein* de Heidegger à l'ombre de la mort), n'est pas possible, sauf dans les cas trompeurs (par exemple dans l'imagination ou en cas du *Leib* anormal et malade). La structure de l'intériorité n'est plus pensable sans le va-et-vient permanent dans la *Leiblichkeit*, ce va-et-vient se faisant entre une pluralité de subjectivités. C'est pourquoi l'autre est à l'origine de tout sujet phénoménologique en tant que giron maternel.

Le giron est le terreau, donc le proto espace de l'interfacticité transcendantale, dans la mesure où il offre à l'enfant le support[61] corporel pour un échange vivant. Ainsi est donc donnée la réponse à la question posée plus haut (comment donc le giron peut-il être terreau transcendantal de l'interfacticité ?). Pour nous, tout ceci traduit la nécessité de la *Leiblichkeit* pour la relation au monde. Comme la *chora* (*Leiblichkeit*) ne

[60] M. Richir, *FPTE, op. cit.* p. 291.

[61] Il faut souligner que nous nous trouvons sur un autre terrain. Celui-ci, peut-on dire, n'est plus le terrain naturel, mais, par défaut d'une autre expression, un terrain psychique, mais sans qu'il s'agisse de psychologisme. Ce terrain remplace celui de l'acte naturel de nourrir par celui du support psychique.

peut agir que dans l'espace transitionnel du libre jeu de la *phantasía*[62], elle tient fermement le sujet phénoménologique et lui soutient. Ce qui veut dire qu'elle tient *le sujet phénoménologique* à distance de l'emprise de l'intentionnalité (et aussi de l'illusion), que ce soit par l'imagination ou par la perception, dans laquelle elle se perdrait[63]. Cette perte se produirait par exemple si le regard était privé de *Leib*, s'il était livré à l'imagination[64], ou bien au voir anonyme et itinérant, se perdant dans le vu. C'est-à-dire que si le regard perd sa *Leiblichkeit*, il tombe dans la *Phantomleiblichkeit*[65] qui est à la fois partout et nulle part, et qui nourrit maintenant les regards.

---

[62] Seuls les *phantasíai-affections* et pas les objets de la *doxa* peuvent se mouvoir dans la *Leiblichkeit* en tant que périphérie non centrée et infinie. Richir, s'appuyant sur *le Timée* platonicien, a interprété la *chora* (pour lui *Leiblichkeit*) en tant que réceptacle des *phantasíai-affections* (ce qui chez Platon est le rêve). L'hallucination de sein (selon Winnicott) chez l'enfant est comme un rêve au sens platonicien. Pour Richir le rêve est une tension entre le non figurable des *phantasíai-affections* et les figurations de l'imagination et des affects. Pour Richir, les rêves dans le contexte du *Timée* relèvent des *phantasía* (quand ils schématisent ou figurent « quelque chose », qui n'est pas forcément un object mais des ombres). C'est pourquoi ils se trouvent dans l'espace transitionnelle. L'intentionnalité peut également naître de la *phantasía* par transposition en imagination. Ce qui veut dire que les *phantasíai* pourraient aussi s'abîmer dans l'intentionnalité de l'objet. Et si cela se produit, ils perdent leur caractère vivant et leur *Leiblichkeit*. Si donc les *phantasíai* sont transposés en imagination, ils ne sont plus nourris par la *Leiblichkeit* mais par un *Phantomleib*.

[63] M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 269.

[64] Il est nécessaire de souligner brièvement la différence entre l'imagination et la *Phantasie*, telle qu'elle a été traitée chez Husserl dans le cours de 1904/1905. Cette différence se voit dans le mode de visualisation d'un objet. Alors que l'imaginaire participe à la représentation en image d'objets extérieurs – dans laquelle un *Bildsujet* (disons la télévision à titre d'exemple) est visé par un *Bildobjekt* (la représentation interne intuitive de cette télévision sous la forme d'un dessin en imagine) basé sur une intentionnalité – la *Phantasie* pour sa part est impliquée dans la représentation d'une image intérieure. Mais si Husserl finit par attribuer une intentionnalité (à travers un *Bildobjekt*) à la *Phantasie* qu'il appelait simple (*schlicht*), Richir refusa cette même objectivation à la *phantasía*. Ainsi la forme simple de la *Phantasie* husserlienne est devenue pour lui la *phantasía* en tant que telle, et elle est sans objets. À ce propos voir E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*, Eduard Marbach (éd.) Den Haag, Martinus Nijhoff, 1980, HUA XXIII. Pour une analyse détaillée, voir aussi H-D. Gondek, & L. Tengelyi, *Neue, Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 2011. À ce propos, voir également A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Paris, Ousia, 2011, pp. 65-66.

[65] D'abord, ce *Leib* se comprend comme *Leib* fictif et imaginaire, qui est partout et nulle part. Nous citons Richir dans ce contexte : « Par-là, nous comprenons que ce qui différencie le *Phantasieleib* du *Phantomleib*, c'est que le premier est infigurable tout en comportant un ici absolu (il est spatialisant), alors que le seconde, pour être lui aussi infigurable, est cependant illocalise et illocalisable, son « ici » comme « centre » étant partout et nulle part », M. Richir, *PIA, op. cit.*, p. 25.

Dans un tel cas, la relation au réel (le « monde ») ne serait plus possible. De plus, cela signifie la tenue à distance de l'emprise de la *Leiblichkeit,* ce qui signifie aussi que la *Leiblichkeit* ne contient rien et ne retient rien qui puisse être objet de la doxa.

DE LA *LEIBLICHKEIT* AU « RÉEL » DANS LA *PHATASÍA* « PERCEPTIVE »

L'un des nombreux évènements ou bien des résultats de l'interfacticité est la sculpture du « soi » par le biais de la *Leiblichkeit*, lorsque la phase animale du nourrisson (cette phase est celle de l'état primordial, qui est génétiquement, et non pas phénoménologiquement la première phase ; phénoménologiquement, c'est l'interfacticité qui est la première phase) est dépassée du fait que le rythme biologique de la *faim* et de *son assouvissement* est remplacé par celui de *l'anéantissement* et de la *survie* du sein. Pour Richir, la survie du sein maternel signalise tout simplement l'institution de celui-ci en tant qu'*ici vivant et absolu*, qui par la *phantasía* ouvre à des phénomènes transitionnels. Lorsque l'enfant a dépassé l'*illusion de l'état primordial* et a atteint son soi, comment se fait-il alors qu'il puisse accéder à la réalité ? Nous nous trouvons déjà dans l'espace transitionnel – dans le contexte du phénomène du jeu, dans lequel, comme dit Winnicott, l'enfant utilise des objets ou des phénomènes de la réalité extérieure, et les met au service des choses de la réalité intérieure ou personnelle, où sont pour ainsi dire manipulés[66] les phénomènes extérieurs au service des rêves (intérieurs). Ainsi, nous pouvons voir qu'il s'opère ici une fusion de la réalité intérieure et extérieure. S'il existe un développement concordant, des phénomènes transitionnels vers le jeu, et du jeu vers le jeu communautaire, et de celui-ci vers l'expérience culturelle[67], comme le soutient Winnicott, alors la thèse de Richir doit être légitime, lorsqu'il dit que ce domaine transitionnel peut conduire au réel, thématisé dans l'expérience. Comme il s'agit ici d'un jeu, entre d'une part la réalité (au sens de l'état de l'extériorité existant actuellement dans le monde) que donne la *perception*, et d'autre part la *réalité personnelle intérieure*, Richir en appelle à la *phantasía* « perceptive » de Husserl. Celle-ci étant exactement ce qui ici dans le domaine transitionnel, « perçoit » le « réel » et a la capacité d'exprimer les phénomènes transitionnels selon Winnicott. C'est-à-dire qu'elle peut fournir une réponse à la question « comment le Leib » (*le soi*) parvient-il à la réalité (au sens du « réel » de Richir) ? On peut rajouter : de quoi est constitué le

[66] D. Winnicott, *Playing and Reality, op. cit.,* p. 69.
[67] *Ibid.*

réel, qui est donné par le vécu du *Leib* ? Quel est en conséquence le statut de ce réel ? Avant de nous pencher sur cette question, il est nécessaire de récapituler rapidement la doctrine husserlienne de la *phantasía* « perceptive ». Puisque nous voulons renoncer à toute analyse détaillée, il suffit de mentionner que la *phantasía* « perceptive » husserlienne saisit un paradoxe complexe où la figuration et la non-figuration, la réalité et l'irréalité coexistent. La conséquence est qu'il y a simultanément une double perception. Comment comprendre cela ?

Si l'on se tourne vers la « double apperception »[68] (la fiction et la réalité) dont parlait Husserl, alors la question se pose de savoir comment cela se rapporte à la *phantasía* « perceptive ». Dans le premier (le fictif) nous habitons la *phantasía* sur le mode du « comme si ». C'est ainsi que nous participons au spectacle. Mais quant à la seconde (réalité), nous avons accès au jeu à travers les choses réelles (*Dinge*) du théâtre (sur la scène). Richir demande alors pourquoi ces *choses réelles* – aussi prosaïques soient-elles – n'effacent pas *la fiction*. Réponse : « C'est qu'elles-mêmes y sont prises, et qu'alors, en accentuation par rapport à ce qui précède, elles figurent elles-mêmes la fiction, laissant leur caractère réel non posé ».[69] Cela signifie que les choses réelles sur la scène du théâtre sont utilisées par la *phantasía*, de sorte qu'elles peuvent désormais fonctionner comme les « choses de la *phantasía* », comme dans un « jeu », tout comme l'enfant manipule les phénomènes extérieurs au service des rêves (internes[70]). Il y a évidemment une relation de conflit entre les deux, qui biffe toute positionnalité. Pensons aux *vrais meubles* de la scène, qui se transforment maintenant en « attitude du spectateur vivant dans le jeu » et ne fonctionnent pas exactement comme de vrais meubles. Ils deviennent des *meubles phantastiques*. Celles-ci « ont leur conflit avec la réalité réelle à laquelle appartient le vrai meuble »[71]. Tout cela a pour conséquence que la positionnalité des acteurs et des objets réels d'une part est suspendue. La réalité n'est pas posée – sa position n'est qu'un « comme si » dans la *phantasía*. En revanche, la *phantasía* ne place pas ces objets réels dans des positions en flottant librement comme dans le jeu. Les choses ne sont donc pas posées par la *phantasía*[72]. Dans cette note, nous remarquons que ni le

[68] E. Husserl, *Hua XXIII, op.cit.,* p. 504.
[69] *Ibid.*
[70] Plus tôt, nous avons attiré l'attention sur cet espace de transition, où la subjectivité et l'objectivité interagissent, où l'enfant utilise des objets ou des phénomènes de la réalité externe au service des choses de la réalité interne ou personnelle, où, pour ainsi dire, des phénomènes externes au service des rêves (internes) sont manipulés.
[71] *Ibid.*, p. 518. Les *meubles phantastiques* « *haben ihren Widerstreit mit der realen Wirklichkeit, der die wirklichen Möbel angehören* ».
[72] On lit de Husserl sur ce point : « Parce que le simulant vit dans la fiction, c'est-à-dire il vit dans l'exécution des *quasi* expériences, des *quasi* jugements, etc., et pour autant

moi ni l'objet ne sont posés. Donc la question peut être posée : quel est le statut de ces objets qui apparaissent dans la *phantasía* comme un « comme si » ? Réponse : Il leur manque une position.

La *phantasía «* perceptive » a été développée principalement dans le cadre de l'analyse du théâtre. Ce modèle de performance de la *phantasía* « perceptive » au théâtre, peut selon Richir, être rendu productif en tant que modèle dans les relations interfacticiels. Les objets non posés dans la *phantasía* pourraient se passer en jeu, si les mots énoncés, le regard, l'échange du *Leib* et de l'affect entre sujets sont désormais « perçus » comme objets non posés dans la *phantasía.* En outre, le contexte esthétique (celui de l'art) de Husserl peut être élargi, et être transféré sur le genre de communication entre lecteur et auteur, amateur d'art et peintre contemplant une œuvre d'art, auditeur et pianiste lors d'un concert. Ce qui intéresse au maximum Richir est de montrer que l'intuition (donc l'accès aux « objets » de la réalité – et nous savons qu'il n'y a là aucun objet prosaïque) qui est en œuvre dans la *phantasía*, n'est pas transmise par l'imagination, mais par la *phantasía* « perceptive ». Si c'était par l'imagination, alors la vie, qui apparaît dans la *phantasía*, serait seulement imaginaire. Elle serait alors tout simplement rattachée à une image trompeuse (par exemple une *Fantasie* ou l'illusion originelle du nourrisson, pour lequel le sein maternel est issu du soi-même et fait partie de lui-même). Selon Richir, le registre de l'imagination ne peut pas nous conduire au « réel ». Seule la vie est vécue réellement qui est « perçue » dans la *phantasía* et réellement vécue. C'est donc uniquement la *phantasía* « perceptive » qui permet de nous conduire au réel par l'espace transitionnel. Si l'on veut, c'est la thèse véritable, à laquelle se voue Richir dans son livre de 527 pages *Phantasía, imagination et affectivité.*

Nous avons déjà posé plus haut la question : « comment le *Leib* (pour nous le soi) accède-t-il à la réalité (au sens du 'réel' selon Richir) » ? Avec Richir, nous sommes autorisés à répondre que pour le *Leib*, le chemin vers le réel passe par l'espace transitionnel, dans lequel apparaissent les phénomènes transitionnels, qui, au sens phénoménologique richirien, sont traduits par *phantasía* « perceptive ». Tout phénomène transitionnel pré suppose la *phantasía* « perceptive ». Tandis que la *phantasía* « perceptive » assume une fonction de transmission entre la *phantasía* pure et la perception (*Wahrnehmung*) d'objets extérieurs, le phénomène

---

qu'il le fasse, il ne fixe ni l'expérience réelle ni lui-même et ne mélange pas les deux ou ne laisse pas l'un devenir nul et non avenu dans l'autre » (*Denn der Fingierende lebt in der Fiktion, d.h. er lebt im Vollzug der quasi Erfahrungen, quasi Urteile etc., und soweit er das tut, setzt er weder die wirkliche Erfahrungswirklichkeit noch sich selbst und mischt nicht beides zusammen bzw. lässt nicht das eine im anderen zum Nichtigen werden*), *ibid.*, p. 521.

transitionnel reprend cette fonction entre ce qui est vécu par l'enfant intérieurement, et ce de quoi il s'agit vraiment lorsqu'il est question d'« intérieur » à savoir d'un monde partagé avec la mère. Afin que soit possible le chemin vers le réel, il faut que l'objet pur (l'extériorité) soit « perçu » dans la *phantasía* sur le mode du « comme si » (Fiction). En d'autres termes, c'est seulement lorsque la *phantasía* « perceptive » provoque un conflit entre le jeu de la *phantasía* et l'objet pur que ce chemin devient possible. Dans ce conflit, il est évident que les objets purs peuvent expérimenter une double aperception, par la « perception » et par la « *phantasía* ». La *phantasía* se saisit de ces objets, les transforme en *objets du jeu*, et découvre[73] en ces objets quelque chose qui n'est pas de l'ordre de *l'objet pur*.

Pour préciser quelque peu le statut de ce « quelque chose », Richir va au-delà de Winnicott et Husserl. Chez le premier, il poursuit la recherche de ce « quelque chose » au moyen des faits culturels, que Winnicott aurait pour ainsi dire ignorés. Winnicott est resté dans le registre du jeu enfantin. Ces faits culturels, que Richir veut thématiser, thématisent « à partir de l'intérieur *du jeu* » également le réel, qui se donne « *à l'horizon de l'espace transitionnel* ». Au premier rang se trouve la philosophie (la phénoménologie). Il y a dans la philosophie aussi le *jeu.* Jeu mené avec des concepts en tant qu'objets purs. Il y a une philosophie entre les lignes et les termes (ou les mots) d'un certain philosophe, puisque le jeu de la *phantasía* de ce philosophe correspondant décrit entre les lignes quelque chose auquel le corps (du lecteur) devrait conduire à accéder (*à ce quelque chose*). C'est exactement de la même façon que toute musique, tout tableau, toute littérature thématise *quelque chose – le ce* dont il s'agit à proprement parler dans cette musique ou ce tableau, et *non pas le ce dont il ne s'agit pas* – qui se profile à l'horizon du transitionnel. Dans le domaine religieux, on se tourne même vers *quelque chose*.

Dans tous les exemples, *ce quelque chose* dépasse le simple registre du « comme si », dans la mesure où on a affaire en réalité à un sens. Pour Richir, ce quelque chose est la *Sache* elle-même[74], vers laquelle tendent

[73] Richir renvoie en cet endroit au jeu de mot de Winnicott : « création » et « découverte » ou perception (création issue du verbe *to create* ; découverte au sens de *discovery*, du verbe *to discover* ; perception de la substantive *perception, cf.* Winnicott, 2015). La création reflète le jeu de la *phantasía*. La découverte renvoie à la *perception*. *Cf.* M. Richir, *FPTE, op. cit.*, p. 518.

[74] Cette transformation de la pensée ne peut être ignorée. Jamais plus on ne devrait parler en phénoménologie d'objets donnés purs (*Ding*) qui appartiennent au domaine du réalisme. C'est exactement là qu'est la radicalisation de la réduction phénoménologique husserlienne, qui, par la précision de ce qui paraît, neutralise, et le cas échéant supprime l'objectivation. C'est exactement ce que veut dire le concept de *Sache* selbst, qui doit élargir l'horizon de la phénoménologie, même si cela signifie commencer avec le non-

« les faits culturels des adultes » et qui « y fait sens »[75]. Richir l'entend comme « réel ». Le réel est donc en tant que « *Sache selbst* » le « sens », que Richir comprend comme sens du *langage*, sans que l'on tombe dans la « signification » (*Bedeutung*), car ce sens est plus originel que l'institution de la langue[76] (*Sprache*) lui-même. Le réel apparaît à l'horizon de la *phantasía* perceptive, ou derrière elle, ce qui doit signifier qu'il ne peut être posé par une positivité. Tout jugement est ici repoussé. L'expression de Richir « à l'horizon » ou « derrière » la *phantasía* « perceptive », ressemble à la compréhension du réel selon Lacan, en tant que ce qui ne peut se décrire, sans perdre l'accès direct ou indirect à la réalité donnée. C'est pourquoi *le réel* échappe au positionnement par *la langue en tant que système* dans l'institution symbolique. Tandis que ce dernier (le système de la langue) se passe dans une temporalisation du présent, ce qui précède (le réel) est « perçu » dans une « temporalisation sans présent assignable ». Il en est ainsi, parce que le réel fait partie du phénomène du langage. Ce sens qui n'est pas posé se fait lui-même, il est ce que le jeu enfantin et les faits culturels des adultes ont en commun. Il ne dispose pas de l'intentionnalité, comme ce serait important chez Husserl[77], se fondant sur le corrélat *Noesis-Noema*, dans lequel un sujet constituant engloberait le monde. Qu'est-ce que cela implique alors pour le sens et pour le soi ?

Le sens qui se fait lui-même reste radicalement anonyme, tout comme le soi qui ne coïncide pas avec lui-même (et donc anonyme) et qui est condamné à une recherche sans fin de lui-même. Tandis que ce sens ne peut être assouvi dans sa formation, il trouve son autre corrélat dans

---

donné ou tout simplement avec les reliquats de cette réduction radicalisée. Nous disons « reliquats », car Richir est d'avis que le donné diminue dès que la réduction est grande. À ce propos, voir M. Richir, « Intentionnalité et intersubjectivité – Commentaire de Husserliana XV, pp. 549-556 », in *L'intentionnalité en question : entre phénoménologie et recherches cognitive*. D. Janicaud (éd.), Paris, Vrin, 1995, p. 154. Voilà ce qui aux yeux de Richir devrait constituer la phénoménologie. Il ne faut pas attendre là de donnée, comme si on « voyait » quelque chose, qui n'appartiendrait en réalité uniquement à l'illusion transcendantale, comme dans le cas de l'abstraction psychologique.

[75] Dans l'histoire transcendantale de chaque sujet, ce sens est la première couche de la signification, sans que soit posés l'intentionnalité ou la positionalité. C'est la première couche qui nous donne accès au réel. Mais par la permanence de la *Leiblichkeit* cette couche du sens est surdéterminée en habitus intentionnel. *Cf.* M. Richir, *PIA, op. cit.*, p. 516.

[76] Pour Lacan, le réel n'est pas le possible vraiment donné, mais l'impossible. Car ce qui est ainsi qualifié, ne s'y révèle pas de fait. C'est pourquoi, comme le montre Richir, cela reste marginal ou en arrière-plan. *Cf.* L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, pp. 333-334. Voir aussi F. Forestier, *Le Réel et le transcendantal*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015.

[77] Nous devons renoncer ici à une explication plus détaillée.

l'institution symbolique d'une surdétermination, voire d'une saturation, qui signifie la fin de la discursivité.

Si maintenant l'objet est transformé en « quelque chose » qui n'est pas un *Ding* mais une *Sache*, le réel – qui pour Richir implique une formation du sens en tant que *Sinnbildung* –, alors l'objet transitionnel dans l'espace transitionnel n'est peut plus conduire à l'imaginaire. C'est ce qui arriverait, si *ce*[78] que l'enfant perçoit (un morceau de mouchoir, ou la mère) était l'image objet de la mère (image sujet). Alors l'enfant aurait manqué le *pourquoi* de l'affaire. Car, à proprement parler, le mouchoir est quelque chose de la mère, et pas un sujet-image imaginaire de la mère. Ceci pourrait créer un traumatisme pour l'enfant, si au lieu d'accéder au réel il accédait à l'image trompeuse, car l'interactivité de la *phantasía* (le jeu) et de la *perception* aurait échoué, et la *Leiblichkeit* serait transformée en *Phantomleiblichkeit*, porteuse d'illusion.

CONCLUSION

Nous n'avons pas seulement vu que la *Leiblichkeit* rend possible chez Richir la thématisation du Leib et du réel, d'une façon qui décourage la positionalité, mais encore que dans la matrice de cette *Leiblichkeit*, le *Leib* acquiert un statut anonyme, et que le réel est discuté en tant que phénomène, dans le cadre du phénomène. Simultanément, le statut du sens (en tant que le sens se faisant) reste anonyme, lui que nous ouvre la « perception » corporellement vivant de la *phantasía*. Tout ceci est possible grâce à la *Leiblichkeit* en tant que matrice transcendantale du schématisme, dans laquelle a lieu la phénoménalisation. Dans la phénoménalisation – nous entendons par là ce qui permet au phénomène d'advenir – qui s'entre aperçoit par avance et retards, on ne peut se raccrocher au soi au sens de le fixer, mais à une reflexivité infinie de ce soi moi. Cette réflexivité est celle du phénomène comme rien que phénomène. Tout le processus reste anonyme.

Si tout le processus est resté anonyme sans aucune positivité, c'est parce que la *Leiblichkeit* est imprégnée d'un *écart inévitable* qui lui confère une indétermination. Nous nous sommes efforcés de thématiser la performance souvent oubliée de l'*écart indéfini et originelle* dans la *Leiblichkeit* (χώρα), sans laquelle la pensée elle-même, ou en d'autres termes, la phénoménalisation, ne serait pas possible. Sans cet *écart*, il ne

[78] Ce qui pourrait aussi se produire pour des adultes, si au lieu de la musique par exemple – de ce qu'il s'agit dans le morceau – nous était joué par l'artiste sa représentation ou figuration imagé, de telle sorte que nous succomberions non pas à la musique, mais au *phantasma* de l'artiste.

peut y avoir de mouvement, pas de schématisme, pas de clignotement, pas de réflexivité, encore moins la création de sens (c'est-à-dire le phénomène). Cela montre également que tout vécu ou relation (expérience du monde) au monde est également imprégné par le soi-disant écart. Car là où la *Leiblichkeit* du *Leib* rencontre le monde et la transcendance sont marqués par un écart inévitable.

On comprend maintenant pourquoi rien d'autre que les phénomènes en tant que phénomènes ne peuvent se produire dans la base même de la phénoménologie. La base est instable. Pénétrée par *l'inévitable écart*, la base où le temps et l'espace sont relativisés pour devenir transcendantaux ne peut conduire qu'à la « transcendantalité » du phénomène. Il s'ensuit que chez Richir une relation au monde s'ouvre sans intentionnalité, mais dans la virtualité – la raison pour laquelle il a été accusé d'une fiction métaphysique – et dans l'*Einfühlung*, d'une manière où rien d'autre n'apparaît en dehors du phénomène lui-même.

Nécessité et contingence.
Une interprétation phénoménologique

RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA

Le Réel, après l'*epokhê*, est divisé en trois dimensions : le Naturel, l'Intentionnel et l'Eidétique ; et en même temps, le Réel est structuré, par l'initiative et la dominance du champ intentionnel en trois niveaux : un niveau objectif, un niveau d'intermédiation et un niveau de *phantasía*.

Il en résulte ainsi une grande matrice carrée avec deux colonnes extérieures, l'une physique et l'autre eidétique ; et deux lignes, elles aussi extérieures : la ligne objective et la ligne de *phantasía*. Il y a donc une colonne intermédiaire, celle de l'intentionnalité, et une ligne intermédiaire, le niveau d'intermédiation.

Nous étudierons d'abord les rapports établis entre les colonnes extérieures : l'*application*. Et nous envisagerons ensuite les rapports entre les lignes extérieures : la *linéarité*. Dans le premier cas, les deux protagonistes seront mathématiciens : il s'agit de Paul Gordan et de Emmy Noether. Dans le second cas, les protagonistes seront physiciens : Niels Bohr et Richard Feynman. Les Idées philosophiques de Nécessité et Contingence apparaîtront immédiatement.

LE RAPPORT D'APPLICATION DE LA DIMENSION EIDETIQUE SUR LA DIMENSION METAPHYSIQUE

Les deux colonnes extérieures de la matrice du réel sont en rapport mutuel : l'application de l'eidétique sur le physique nous fournit en effet la base des sciences naturelles. Cette application a été progressivement explicitée depuis Galilée, et l'on peut dire qu'elle a culminé avec les deux théorèmes formulés par Emmy Noether à Göttingen dans un texte mathématique extrêmement serré : *Invariante Variationsprobleme* (« Problèmes de variations d'invariants ») – un texte de vingt pages et vingt-sept notes que son auteur a présenté comme thèse d'habilitation.

Il s'agit du grand problème de l'articulation des sciences de la nature : l'application des structures mathématiques aux contenus de la *scala naturæ*,

préalablement échelonnée par les niveaux intentionnels. Les sciences modernes de la nature, de Galilée à la physique quantique, tout en passant par Newton, Maxwell et Einstein, sont le résultat du caractère de cette *application*, qui devient plus rigoureuse avec le temps.

Ce qui, pour Galilée, n'était que l'intuition selon laquelle la nature peut se lire comme un langage mathématique codé, devient pour Einstein, d'une part, la certitude qu'il faut préserver aussi bien les équations de Maxwell que la symétrie de Galilée (relativité restreinte) ; et d'autre part, la preuve que la matière courbe l'espace et que celui-ci déplace la matière (relativité générale). Comme Wheeler l'avait dit dans une phrase bien connue : « L'espace dit à la matière comment elle doit se déplacer et la matière dit à l'espace comment il doit se courber ».

En novembre 1915, lorsque Einstein avait exposé sa théorie générale de la relativité à l'Académie royale des sciences de Prusse, à Berlin, les équations tensorielles et covariantes de la gravitation péchaient d'un grave défaut – un défaut qu'Einstein voulut résoudre dans un article postérieur, le 25 novembre : il n'était pas clair que ses équations étaient conformes à la loi de conservation de l'énergie. La justification mathématique n'en était pas claire. L'*application eidétique* aurait dû être plus précise.

En même temps qu'Einstein travaillait sur la recherche d'une solution, à Göttingen, Hilbert et Klein étaient très intéressés, d'un point de vue mathématique, par ces nouvelles « équations de champ ». Il y eut une correspondance intense entre Einstein et Hilbert, qui aboutit finalement à une visite d'Einstein chez Hilbert.

Hilbert a abordé le problème en termes de formulation *variationnelle*, en se servant du principe de moindre action. Il fallait chercher un mathématicien expert en invariants, et cet expert était une femme, Emmy Noether, qui travaillait à Erlangen avec Paul Gordan, celui que l'on nommait le « roi de la théorie des invariants ». Hilbert et Klein ont donc fait appel à Noether, qui passa ainsi d'Erlangen à Göttingen.

Aujourd'hui, on peut affirmer qu'avec ses deux théorèmes de 1918, Noether a résolu non seulement le problème de la justification mathématique de la conservation de l'énergie dans la théorie de la relativité, mais également qu'en faisant dépendre de la symétrie la conservation des propriétés physiques, elle a définitivement clarifié l'idée d'*application*, restée confuse jusque-là.

La propriété de l'énergie est conservée parce qu'elle correspond à l'invariance d'un groupe de transformations. À chaque groupe d'invariance correspond une loi de conservation. S'il y a un groupe de translations dans le temps, il y aura aussi une loi de conservation de l'énergie.

En réalité, c'est deux théorèmes que Noether propose en 1918. Avec le premier, elle rend compte des lois de conservation de la mécanique classique (Newton) : la conservation de l'énergie du moment linaire et du moment angulaire. Et elle rend également compte de l'électromagnétisme de Maxwell : la conservation de la charge.

Dans le deuxième théorème, elle rend compte de la conservation de l'énergie dans le champ gravitationnel de la relativité générale, et elle ouvre aussi la solution aux problèmes posés par les champs quantiques ultérieurs.

Le premier théorème apparaît dans un cadre *global* ; le deuxième apparaît dans un cadre *local*. Dans le premier des théorèmes, les paramètres du cadre sont *rigides*, tandis que dans l'électromagnétisme, qui est aussi global, les paramètres ne sont pas rigides, mais plutôt *anamorphiques*. Dans le deuxième des théorèmes, on voit que la relativité générale se présente dans un champ *continu*, tandis que la physique quantique se présente dans des champs *discrets*.

Le plus surprenant est qu'Emmy Noether a réalisé tout cela – établir la relation complexe entre l'invariance d'un groupe de transformations et la conservation de propriétés physiques – alors que cette prouesse théorique ne concernait pas ses véritables intérêts. Elle l'a seulement fait pour aider Hilbert et Klein. Par la suite, à partir de 1920 jusqu'à son décès en 1935 aux États-Unis, elle s'est consacrée à ce qui la passionnait : l'algèbre abstraite, les structures algébriques qui s'achèvent par les *idéaux* et les *anneaux noethériens*, des chaînes d'idéaux formellement finis. C'est sans doute la raison pour laquelle les deux théorèmes de 1918 ont été ignorés ou simplifiés, et qu'on a été obligé de les redécouvrir[1].

La question qui se pose inévitablement est la suivante : comment est-il possible qu'une mathématicienne débutante, avec sa seule thèse doctorale dirigée par Gordan à Erlangen, a été capable d'atteindre ce dont les grands mathématiciens Hilbert et Klein, à Göttingen, n'ont pas été capables ? Comment est-il possible qu'elle a non seulement été capable de découvrir le fondement de la conservation de l'énergie dans la relativité générale, mais aussi d'énoncer les deux théorèmes les plus importants de la physique du XXe siècle, en mettant en relation étroite la symétrie (l'invariance) et la conservation des propriétés physiques, en faisant ainsi un pas décisif dans

[1] *Cf.* M. A. Vázquez Mozo, *El legado de Noether hoy*, Barcelone, « Investigación y Ciencia », décembre 2018, nº 507, p. 74. *Cf.* également Y. Kosmann-Schwartzbach, *The Noether theorems*, N. Y., Springer, 2010 ; D. Newenschwander, *Emmy Noether's wonderful theorem*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2017 ; A. López Moreno, *La creación del álgebra abstracta : Noether*, Madrid, R. B. A., 2017.

la question difficile de l'*application* de l'eidétique-mathématique au physique-naturel ?

À mon avis, on ne peut répondre à toutes ces questions qu'à partir de la philosophie phénoménologique. Le secret de la réussite de son très bref texte de 1918 se trouve dans thèse de doctorat de 1907 : un texte embrouillé, dirigé par Paul Gordan.

Gordan, qui est devenu le « roi des invariants », a dévoué toute sa vie au calcul des invariants moyennant des procédés purement algorithmiques, de purs calculs très au-dessous de l'abstraction eidétique dominante à Göttingen. En 1868, il avait démontré comment, à partir d'un ensemble fini de variables (une *base*), on pouvait atteindre l'ensemble des invariants de deux variables, avec un degré déterminé. Mais il l'avait fait d'une façon routinière, tout simplement « constructive », grâce à des calculs qui pourraient lasser le mathématicien le plus patient.

C'est ainsi que sa très patiente élève E. Noether, parvient à résoudre, dans sa thèse de doctorat, le cas de trois variables et 4e degré grâce aux procédés algorithmiques, concrets, de Gordan. Dans sa thèse intitulée *Sur la construction des systèmes formels des formes ternaires biquadratiques*, elle construit un système avec une base de 331 invariants dont surgissait tout le reste. Il s'agit d'un travail d'une virtuosité accablante, avec d'innombrables calculs, des centaines d'invariants et des dizaines de lignes et de colonnes : une jungle algorithmique qu'elle nommerait plus tard « une bouillie ».

Mais cette bouillie a précisément été la *base*, le noyau indispensable de *phantasíai perceptives* qui peuvent, par une variation eidétique postérieure, aboutir à un niveau d'abstraction où apparaissent des structures eidétiques au-delà des calculs.

Du quantitatif on passe au qualitatif ; de l'effectif à la constatation d'existence ; du calcul concret à la solution indirecte ; du constructif à l'abstrait ; de l'algorithmique et particulier au général ; du symbolique en première instance, purement intentionnel, à l'*eidos* intemporel…

C'est dire qu'en passant d'Erlangen (Gordan) à Göttingen (Hilbert), Noether est passée du noyau des *phantasíai* perceptives de la dimension intentionnelle à son développement par une variation eidétique : un niveau d'abstraction intemporel à partir duquel le travail de calcul semblait « une bouillie », mais qui avait été incontournable.

Sans Erlangen, il n'y aurait pas eu Göttingen ; sans Gordan, il n'y aurait pas non plus eu Hilbert ; sans des *phantasíai* perceptives de symbolisme intentionnel, il n'y aurait pas eu les superbes constructions eidétiques des deux théorèmes qui ont résolu l'idée d'*application* : le lien de l'eidétique, l'invariance d'un groupe de transformations, avec la conservation des propriétés physiques.

Ce qu'Einstein lui-même n'avait pas résolu, c'est-à-dire la conservation de l'énergie dans sa deuxième relativité (la relation intime entre la courbure de l'espace et la gravité) ; ce même problème qu'Hilbert avait également cherché à résoudre, mais sans y parvenir, en allant trop loin dans sa tentative d'élucider en même temps la question du lien entre la gravité et l'électromagnétisme : ce problème qui avait donc échappé aussi bien à Einstein qu'à Hilbert a finalement été résolu par cette jeune mathématicienne, à qui, parce qu'elle était femme et juive, tout salaire avait été refusé.

Il ne faut pas oublier, dans cette transition de Gordan à Hilbert, du calcul à l'abstraction, des *phantasíai* perceptives aux généralités eidétiques, le mérite d'Ernst Fischer. C'est ce remplaçant de Gordan après le décès du vieux professeur aimé, qui a facilité ce chemin en changeant l'approche requise.

Emmy Noether a découvert, d'une façon naïve, ce qui n'a qu'une explication phénoménologique. C'est seulement si l'on reste au niveau des *transopérations*, toujours dans la région du transpossible, malgré l'apparence des « calculs pédestres » [approximatifs], mais sans descendre dans la région du possible (le niveau du sujet opératoire), que l'on peut accéder à la dimension eidétique, où, par effacement intemporel de l'énumérable, les règles changent ; et c'est en changeant les règles qu'apparaît l'*application* qui explique la conservation depuis l'invariance.

Lorsque le théorème de Noether a été redécouvert, on a pu constater qu'il s'agit en réalité de deux théorèmes confrères, mais très différents.

Dans le premier des théorèmes, on explique les lois classiques de la conservation, qui relient les symétries invariantes avec la conservation de propriétés, en considérant seulement les paramètres d'espace et de temps.

Trois énoncés en ressortent :

- S'il y a une symétrie invariante dans des translations temporelles, l'énergie est conservée.
- S'il y a une symétrie invariante dans des translations spatiales, le moment linéaire est conservé.
- S'il y a une symétrie invariante dans des rotations spatiales, le moment angulaire est conservé.

La structure générale de la mécanique classique newtonienne est ainsi expliquée.

En d'autres termes : les éléments eidétiques trouvés par variation eidétique, à partir du noyau de *phantasía* perceptive, calculés dans le champ

intentionnel, constituent l'ensemble des paramètres *globaux*, *rigides* et *énumérables*, qui produisent des liens *faibles*, et que Noether a étrangement appelés des liens *propres*.

Or dans le deuxième des théorèmes, les paramètres ne sont pas l'espace et le temps : il s'agit de *champs*. D'abord le champ électromagnétique, ensuite le champ gravitationnel, et finalement les champs quantiques.

La loi du champ électromagnétique est la suivante :

- S'il y a une symétrie invariante dans le champ électromagnétique, la charge électrique est conservée.

Mais la situation est très différente de ce qu'on avait dans le premier des théorèmes. La loi de conservation est à présent *interne*, elle n'est pas *globale* et elle n'est pas non plus *rigide* : elle est *locale* et *anamorphique* ; elle n'est pas *faible*, mais *forte* ; et elle ne surgit pas des éléments énumérables, mais des infinis non énumérables.

Il en sera de même pour la question spécifique qui avait suscité le recours à Noether en la faisant venir depuis Erlangen : la raison profonde de la conservation de l'énergie dans la relativité générale.

Nous avons à présent une nouvelle loi de conservation. Étant donné que la matière et la gravitation interagissent d'une façon étroite :

- S'il y a une symétrie invariante dans le champ gravitationnel, ce qui est conservé est *l'énergie profonde* (pas celle, *classique*, liée au *mouvement*).

À présent, cette loi de conservation est aussi *interne*, *forte*, *locale*, *anamorphique* et « *gauge* ». Elle surgit des éléments infinis non énumérables : des points du champ qui varient. Cette loi de conservation de l'énergie est forte, locale et anamorphique et non seulement rigide et globale (classique).

Le groupe de transformations où cette symétrie apparaît est un groupe *infini* dans le continu espace/temps.

Il a finalement été constaté que le deuxième des théorèmes peut aussi élargir sa portée d'explication à la physique quantique, qui s'est développée au début du siècle et qui s'est imposée quelques années plus tard, dans les années 1920.

La conservation se fait de plus en plus étroite, plus forte, bien que, comme Noether le disait, plus « impropre », parce qu'elle n'a pas besoin d'arriver à des solutions *extrêmes*, minimales ou maximales.

Les paramètres ne sont plus l'espace, le temps et les champs classiques, mais ce sont les champs quantiques. L'invariance du groupe de transformations n'est plus énumérable, mais elle est *infinie*, et le milieu de détermination n'est plus global et rigide, mais il est local, anamorphique et « gauge ».

Après la conservation des magnitudes classiques, après la conservation de la charge dans l'électromagnétisme, après la conservation de l'énergie profonde dans la relativité générale… on peut finalement dire que :

- Si l'addition des « chemins parallèles » d'après son *action* (les états quantiques) est conservée, ce qui est conservé, c'est la probabilité (la *transprobabilité*).

La puissance du deuxième théorème de Noether atteint la deuxième formulation de la physique quantique établie par Feynman avec son « addition de chemins ». C'est l'idée d'*action* qui a fini par relier le quantique et le classique (l'analogie se ferme lorsque la constante ***h*** tend vers zéro).

Comment Emmy Noether a-t-elle réussi à clarifier l'algèbre abstraite, dans un domaine qui n'était pas le sien – ce que Hilbert, Klein et Einstein n'avaient pas réussi à faire ?

Il n'y a qu'une explication, et elle est phénoménologique, comme on l'a dit précédemment. C'est seulement à partir de sa laborieuse thèse – avec ces invariants atteints par des moyens rudimentaires, intentionnels, purement algorithmiques et des calculs (sans avoir accès à un ordinateur), sans cas généraux, mais en s'en tenant strictement à ce qui est particulier (la *base*) – que Noether est arrivée à rassembler un noyau de *phantasíai* perceptives *contingentes*, qui ont ensuite été transformées en structures eidétiques *nécessaires*, en clarifiant ainsi ce que signifie strictement l'*application*.

On peut dire que ce que Gordan appelait la base (les *phantasíai* perceptives) était du *contingent*, et que les six théorèmes implicites ci-dessus sont des degrés successifs de *nécessité*.

Dans le volume XLI des *Husserliana*[2] édité par Dirk Fonfara, on trouve les interminables méditations de Husserl, qui se sont prolongées tout au long de sa vie, sur ce qu'il appela d'abord *ideierende Abstraktion*, et ensuite *eidetische Variation*, et sur le rôle central qu'ont dans ce processus les aperceptions de *phantasía*, c'est-à-dire les invariants obtenus dans les cas particuliers par des recours purement algorithmiques. C'est justement la

[2] E. Husserl, *Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation*, Hua XLI, Dordrecht, Springer, 2012.

« chasse aux invariants » que Noether a menée avec son professeur Paul Gordan. Comme le dit un biographe de Noether : « Au coude à coude avec Gordan, elle a contribué à pousser le vieux chariot algorithmique jusqu'en haut, d'un pas ferme, pour nous prévenir qu'ultérieurement, il devait être abandonné au sommet »[3].

Onze ans en tout. En 1904, elle est inscrite à des cours de mathématiques à l'Université d'Erlangen, sous réserve des avis de Berlin (Kummer et Kronecker) ; en 1907, elle a son doctorat ; en 1910, Gordan prend sa retraite ; Gordan meurt en 1912 ; et finalement, fin avril 1915, elle est appelée à occuper le poste de professeur à Göttingen.

C'est ainsi qu'en onze ans, Noether a jeté les bases de l'*abstraction idéationnelle* et de la *variation eidétique* husserliennes.

Cette abstraction idéale ou idéationnelle était déjà présente dans la sixième *Recherche logique*, lorsque la conscience obtient son noyau général à partir d'un moment dépendant d'un objet. Husserl continuera sa recherche en analysant cette généralisation idéale de cas particuliers dans les *Idées III* et dans le cours de 1925 intitulé *Psychologie phénoménologique*, ainsi que dans son livre posthume *Erfahrung und Urteil*.

Il semble évident que ce processus coïncide avec le travail de Noether dans sa thèse. Il s'agit de la chasse aux généralisations par symétrie d'un groupe de transformations dans des cas particuliers à travers de laborieux calculs algorithmiques.

En d'autres termes : il s'agit de l'obtention privilégiée et difficile d'un ensemble de *phantaisai* perceptives singulières, indispensables pour la prochaine phase. Lorsque Noether passe d'Erlangen à Göttingen, elle entre dans la deuxième phase husserlienne de la *variation eidétique*. Dans cette variation, ces généralités de cas deviennent un modèle directeur (*leistendes Vorbild*) qui joue librement dans la *phantasía*. Et il le fait « à volonté » (*nach Belieben*), en pleine liberté – une liberté atteinte après l'abandon des cas particuliers. C'est le nouveau procédé qui avait été dessiné par Ernst Fischer : l'accès aux structures algébriques. Il s'agit de l'obtention des variantes eidétiques lorsque toute relation avec une réalité particulière donnée a été abandonnée.

C'est justement au cours de cette année 1918 que Husserl confère à la *phantasía* le même *rang* (*Gleichrangigkeit*) qu'une expérience objective ; on passe du typique à l'exact, du morphologique à l'eidétique. Husserl joue avec la terminologie pour souligner la différence entre les deux niveaux. Les généralités particulières sont : *Individuelles Wesen*, *erstes Wesen*… Des expressions qu'il ne faut pas traduire : c'est seulement après la *variation eidétique* (expression de 1912) qu'elles atteignent la liberté de la *phantasía*

[3] A. López Moreno, *La creación del álgebra abstracta*, Madrid, RBA, 2017, p. 51.

pour accéder aux généralités infinies, non énumérables, au-delà du possible. Ce sont les « hautes généralités » qui apparaissent seulement dans le *et-cetera à volonté* (*und-so-weiter nach Belieben*).

C'est cela que Noether trouve dans le domaine de Hilbert et de Klein, avec l'avantage qu'ils ne sont pas passés par le purgatoire du calcul algorithmique des invariants de cas particuliers. Noether et Gordan ont fait à la main ce qu'aujourd'hui font les ordinateurs : "*die Variation muss das konkrete Wesen ganz und gar betreffen und als solches*"[4].

Là où l'on ne peut plus suivre Husserl, c'est lorsqu'il parle d'un *Eidos-Ich* et d'un *Eidos-Welt*, en suivant sa prétention à établir une *science rigoureuse*.

LA RELATION ENTRE LES NIVEAUX DE *PHANTASIA* ET D'OBJECTIVITE : LA LINEARITE

Revenons à la matrice du réel. Après la relation entre ses colonnes extrêmes (l'*application* de l'eidétique à la physique), nous allons examiner la relation entre ses lignes extrêmes : la *phantasía* et l'objectivité.

Ces deux lignes ont en commun sa *linéarité* : linéarité quantique-phénoménologique et linéarité objective. Et cette linéarité se casse au niveau intermédiaire lorsque la nature est organisée de façon *non linéaire* et le processus devient chaotique. Mais ce chaos n'est pas purement aléatoire ; il se reprend en tant que *chaos déterministe*, sauvé par des *attracteurs* qui peuvent rivaliser entre eux.

Le problème central est celui de la *morphogenèse*, de la génération de formes stables en tant que résolution des attracteurs, un problème analysé par René Thom de façon exemplaire[5].

Pendant très longtemps, après Galilée, la pratique des scientifiques, dans leur quête de régularités dans la nature, a consisté à s'en approcher par des équations linéaires. Il y a linéarité lorsque l'addition de la solution de deux équations est également une solution. Ce qu'on a nommé des équations différentielles prétendait ainsi rendre compte des changements observés. L'enseignement de la physique a toujours été axé sur des systèmes linéaires, ordonnés et solubles.

Mais on a bientôt découvert que la nature n'était pas linéaire, qu'elle est plutôt chaotique ; cependant, l'« approximation » linéaire a persisté, puisqu'elle était suffisante, la plupart du temps, « dans la pratique ».

---

[4] *Op cit.*, Hua XLI, p. XXXII.

[5] R. Thom, *Estabilidad estructural y Morfogénesis*, Barcelona, Gedisa, 1987 (1977 pour l'original français).

On abordait ainsi les systèmes linéaires et non linéaires susceptibles de cette approximation. Mais les systèmes non linéaires, vraiment chaotiques, avec une grande sensibilité aux conditions initiales, semblaient être tabous.

On dit qu'Enrico Fermi s'est un jour exclamé : « Il n'est pas dit dans la Bible que toutes les lois de la nature sont exprimables en termes linéaires »[6]. En réalité, puisqu'on ne pouvait pas « arranger » la Nature, il fallait se contenter ou bien d'approximations linéaires et solubles, ou bien de régularités du fond même du chaos. C'est ainsi que le *chaos déterministe* est apparu.

Si l'on rappelle le principe de correspondance élargi, obtenu par le fait d'imposer des niveaux intentionnels aux niveaux de la nature (le niveau originaire s'impose au niveau quantique, le niveau d'intermédiation s'impose à celui de l'organisation biochimique, et le niveau objectif s'impose à l'organisation de la matière animée), on trouve qu'au niveau supérieur, quantique-phénoménologique, il y a une nécessité linéaire rigoureuse. L'équation de Schrödinger ou les équivalents chemins de Feynman sont rigoureusement linéaires. Par contre, au niveau d'intermédiation, lorsque l'identité du transpossible a lieu et lorsque la matière s'organise biochimiquement, on trouve ce qui est non linéaire et chaotique. Il s'agit du domaine que la physique classique a essayé de linéariser avec son approximation.

Par la suite, au niveau objectif, classique, la linéarité est récupérée. On peut, par conséquent, formuler les trois thèses suivantes :

1. Au niveau originaire, quantique-phénoménologique, la linéarité est *nécessaire*. Il s'agit du niveau d'une configuration exacte, bien que virtuelle : le niveau de la *phantasía*.
2. Au niveau d'intermédiation, la non-linéarité *contingente* domine. C'est un niveau de conformation chaotique, mais avec identité du transpossible : les attracteurs.
3. Au niveau objectif, la linéarité est récupérée de façon *nécessaire*. Il s'agit du niveau de la praxis objective et approximative.

Il y a donc deux niveaux extrêmes nécessairement linéaires : l'un des deux est rigoureux, mais virtuel, et l'autre approximatif, mais objectif.

La Nature est le domaine du chaotique, le royaume du contingent, avec une organisation qui lutte contre l'aléatoire. La contingence se manifeste dans la lutte des attracteurs, la lutte entre les différentes identités du transpossible.

[6] *Cf.* J. Gleick, *La théorie du chaos*, Flammarion, Paris, 1989, p. 96.

Au début du XXe siècle, l'approche classique a été substituée par des approches quantiques et phénoménologiques. La physique quantique de Planck commençait en même temps que la philosophie phénoménologique de Husserl. Et c'est à ce niveau commun, quantique-phénoménologique, le niveau de la *phantasía*, qu'apparaît de façon transparente la linéarité nécessaire.

Il y eut d'abord l'équation de Schrödinger, non-relativiste, qui présuppose un temps donné, et avec des solutions clairement linéaires. Il y eut ensuite les « chemins » additionnés de Feynman, également linéaires, et incorporant la relativité spéciale. Les « chemins », virtuels, mais distincts, s'additionnent et, par transposition, peuvent conduire à des trajectoires non virtuelles.

Il en va de même pour la philosophie phénoménologique. Husserl dévoile, au niveau de la *phantasía*, des synthèses du non-présent, des synthèses schématiques, sans identité, mais différentes. Et c'est Marc Richir qui, en renonçant à faire de la phénoménologie une science rigoureuse, et en excluant les liens eidétiques du champ intentionnel, établit de véritables « chemins diastoliques » qui doivent être aussi additionnés pour former nécessairement un *sens universel humain*.

Cette nécessité est évidente en physique comme en phénoménologie. L'aléatoire et la contingence auraient pu être imposés, et il n'y aurait alors pas eu d'univers de matière organisée, ni d'humanité. Mais l'Univers et l'Humanité existent parce que l'aléatoire a été nécessairement vaincu par l'addition de chemins de forces en interaction et de chemins diastoliques de sens.

Dans l'approche quantique-phénoménologique, la description du réel est exacte, tandis que dans l'approche classique, la description est approximative. Mais dans les deux cas, il y une même nécessité exprimée de façon linéaire et différente.

Il faut préciser que ces chemins sans trajectoire sont nécessairement « distincts ». Ils n'ont pas d'identité, mais ils ne se confondent pas. En physique, on peut même quantifier cette « distinction ». Les trajectoires approximatives qu'on trouve en physique classique sont, en physique quantique, les chemins exacts et distincts, mais virtuels. Ce qui est commun à la physique classique et à la physique quantique, c'est que dans les deux cas, le principe directeur est le même principe d'action minimale. L'action se réfère à l'*intégrale* des chemins qui ne peuvent pas être des trajectoires à cause du principe d'incertitude.

On peut seulement parler d'amplitudes de probabilité qui vont d'un point de l'espace-temps jusqu'à un autre. Il ne s'agit ici de statistique. La statistique est la probabilité du possible ; mais il s'agit ici de la probabilité

du transpossible, c'est-à-dire de la *transprobabilité*. L'amplitude est l'intégrale de tous les chemins transpossibles.

La découverte de Feynman a consisté à établir le lien entre l'amplitude de chaque chemin et l'idée classique d'*action*, avec l'introduction des nombres complexes. Le résultat est la formule $e^{iA/h}$, dont A est l'action de chacun des chemins ainsi nécessairement distincts. L'équation de Schrödinger devient aussi relativiste. Il n'y plus de temps donné, et l'espace-temps se fait d'après les niveaux.

On découvre ainsi l'origine de la célèbre devise : « Égalité, liberté, fraternité », du moins l'origine des deux premiers termes. En physique, les électrons sont tout à fait égaux ; et en phénoménologie, les singuliers subjectifs (pas encore égoïques) sont également tout à fait égaux.

De même, en physique, la liberté absolue se montre au registre le plus profond, le nucléaire. Les particules élémentaires du noyau, les *quarks* ou *partons*, les *antiquarks* et les *gluons* sont confinés. « Confinés », dans ce cas, veut dire qu'ils sont tellement contraints par la force forte que s'ils prétendaient se séparer, cette force s'accroîtrait jusqu'à l'infini. Ces particules sont ainsi inséparables, elles sont en *liberté asymptotique* ; elles sont tout à fait libres dans leur confinement ; elles atteignent un état où toute force a disparu. Si avec des quantités immenses d'énergies, on essayait de « libérer » et de séparer ces particules, il aurait un jet violent, mais jamais elles ne se sépareraient.

D'une façon correspondante, au niveau phénoménologique, les singuliers sont radicalement égaux et libres. Le troisième terme de la devise, la fraternité, a probablement une autre origine, au niveau de l'intersubjectivité des égaux transopératoires.

Quelles sont les garanties qui assurent la situation de *cohérence* absolue au niveau originaire ? En physique, on peut dire : l'absence de mesure, qui produit justement la *décohérence*. En phénoménologie, on dirait : l'Inconscient Phénoménologique assure ces garanties. Cet inconscient, qui n'est pas symbolique, est le gardien de l'état originaire.

Mais l'absence de mesures et l'inconscience phénoménologique ne nous empêchent pas de savoir ce qui arrive à ce niveau originaire. Même sans être observé, on peut connaître l'évolution d'un système quantique ; ces changements sans mesure, c'est ce qu'on appelle, en physique, l'*unitarisme*. En phénoménologie, Richir parle de *diastolisme*, de *chemins diastoliques*. Dans les deux cas, il s'agit du temps se faisant dans la mesure où l'irréversibilité s'accroît.

Le résultat de tout ce processus est ce qu'on peut appeler le *sens*. Pas un sens « sensation », mais un sens d'humanisation : le champ intentionnel,

dans sa limite supérieure, octroie un sens humain à la nature qui, sans celui-ci, serait toujours « vaste et étrangère » (« *ancha y ajena* »), sans des yeux qui puissent la voir, et sans une bouche qui puisse la dire.

Lorsqu'avec la *mesure*, au début du symbolisme, nous transposons le niveau originaire, on assiste à un étrange processus. La linéarité nécessaire disparaît, et la non-linéarité propre à l'organisation de la matière inaugure le chaos.

La nature est non linéaire et chaotique. Mais, dans cette nouvelle contingence, lorsque le linéaire est disparu, le topologique point et les formes sont ébauchées. Avec le chaos commence aussi la *morphogénèse*.

La physique a débuté en trébuchant sur les turbulences. Lorsqu'un fluide commence à avoir un comportement irrégulier, les théoriciens de la physique laissent la tâche aux ingénieurs. Il n'y avait pas moyen de contrôler une dynamique qui devenait aléatoire et catastrophique. Lorsque le flux est turbulent, l'équation de Navier-Stokes n'a pas de solution. Il n'y a que la statistique des ingénieurs.

Mais tout comme en musique, les dissonances ont été récupérées, en physique, on a commencé à soupçonner qu'il pouvait y avoir, en fin de compte et fondamentalement, des régularités. Celles-ci ne seraient plus des cycles uniformes et répétés, mais ne seraient que des *espaces bornés*, des espaces délimités, hors desquels une répétition est impossible.

Les orbites, par exemple, peuvent différer, sans répétition, en s'approchant et en s'éloignant, mais toujours dans un espace borné qui semble les attirer. Cet espace limitatif a été appelé un *attracteur* et il a été classé comme *étrange*, puisqu'on ne pouvait pas configurer géométriquement les points de la répétition.

C'est dire que dans cette nouvelle contingence, qui suit la fracture de la linéarité, apparaît une nouvelle et surprenante *stabilité*. Ce n'est pas la stabilité de répétition du linéaire, mais la stabilité du limité, qui résiste ainsi aux perturbations du milieu. On peut alors parler d'une *forme*. René Thom a vu juste lorsqu'il a intitulé son livre de 1977 : *Stabilité structurelle et morphogénèse*[7].

La limitation de l'espace qui contraint la répétition du système dynamique donne lieu à une *forme*. Cette forme stabilisée, cette organisation contingente de la nature a reçu le nom technique de *chaos déterministe*, dont l'équivalent phénoménologique est l'*identité du transpossible*.

[7] Cf. *op. cit.*, note 5. *Cf.* également F. M. Pérez Herranz, *Ambiguus proteus : valor, exceso y morfología*, Madrid, Brumaria/Eikasía, 2019.

La stabilité de cette interaction limitée a, en plus, une autre propriété interne. Étant donné que, d'une part, on ne peut pas sortir de l'espace limité par l'attracteur, et que d'autre part, les répétitions ne peuvent pas coïncider, mais seulement s'approcher et s'éloigner sans se toucher, le résultat est l'apparition de structures répétées à différentes échelles : la *fractalité*.

La contingence des formes dans l'organisation de la nature se fait en répétant les formes dans les différents registres de l'échelle ; c'est ainsi que les formes, avec cette répétition interne, deviennent capables de faire face aux perturbations du milieu.

D'autre part, l'importance des délais temporels est évidente. L'attracteur est limité dans l'espace, mais aussi dans le temps. À très long terme, il n'y pas de forme naturelle qui résiste. Aucun langage, aucune espèce, aucun système solaire ne sont assurés d'une permanence indéfinie ; ils sont *contingents*.

La nécessité du linéaire précédente est maintenant la contingence du non linéaire dans le chaos déterministe. À un moment donné, le désordre augmente, la stabilité diminue et l'attracteur perd sa force de limitation ; bien que ces délais de stabilité morphologique puissent diverger considérablement.

Tandis que les systèmes linéaires sont faciles à classer, les systèmes non linéaires offrent une résistance à tout classement, ils sont surprenants. Les formes de stabilité dans la morphogénèse sont très variées.

Par exemple, la différence entre les animaux et l'*homo loquens* a été formulée par René Thom de la façon suivante : Le « moi » de l'animal n'est pas une entité permanente ; l'animal ne dispose pas d'un territoire global, mais d'une *carte locale*. Il s'agit de lieux définis pour une activité déterminée ; en passant d'une « carte » à une autre, l'animal change son « moi ». Il s'agit de formes préalables, génétiquement données, qui assument cette fragmentation. En d'autres termes : l'animal n'est pas intentionnel.

Par contre, l'homme, depuis l'*epokhê*, dispose d'un champ intentionnel, d'un ego permanent avec un langage qui s'impose aux mécanismes purement génétiques. L'attracteur de la forme humaine s'« élargit » immensément, en se détachant de l'immédiateté des objets, au moyen des significations, et en faisant extensives ces significations aux autres sujets à travers le langage.

Avec l'eidétique, l'organisation non linéaire du chaos déterministe a produit un changement notable dans le développement de la pensée mathématique. Alors qu'on vérifiait, dans l'Analyse, que la difficulté à résoudre les équations différentielles non linéaires était immense, l'Analyse s'est tournée vers la Géométrie.

C'est ce qu'on a appelé la Topologie, l'étude qualitative des formes sans tenir compte des distances.

En tout cas, le prix à payer pour sortir de la nécessité de la linéarité virtuelle et accéder à l'organisation matérielle a été la *contingence des formes*.

Dans un système linéaire, il n'y a pas de chaos. Avec la transposition de niveaux, lorsqu'on passe du niveau d'intermédiation, non linéaire et chaotique, au niveau intentionnel objectif, on récupère la linéarité et le chaos disparaît. Reste alors à remarquer que l'objectivité est en outre *transpassible*, résonnante.

Avec la récupération de la linéarité dans l'intentionnalité objective, le transpossible et chaotique devient possible et prévisible, bien que d'une façon approximative. Ce n'est pas la linéarité exacte qui est récupérée, mais la linéarité approximative. Il s'agit du monde de la praxis où nous habitons nécessairement, le monde organisé de façon objective.

La linéarité approximative du monde pratique, objectif ou imaginé, est exigée par l'*homogénéité* de sa corrélation intentionnelle. Au niveau objectif, la subjectivité opératoire est homogène aux synthèses d'identité (le possible). Et il faut rappeler qu'une homogénéité pareille a lieu au niveau originaire de la stricte linéarité ; là aussi, la subjectivité transopératoire, non égoïque, est homologue aux synthèses schématiques sans identité. Voici la raison pour laquelle Husserl a découvert la *phantasía* du non-présent.

Il y a donc deux types de structures nécessaires intermédiés par le chaos non linéaire où les formes contingentes sont générées.

La question que les scientifiques se posent immédiatement (Leonard Susskind[8], par exemple) est la suivante : Qu'est-ce qui apparaît d'abord, d'une façon fondamentale, la théorie classique ou bien la théorie quantique ? C'est-à-dire l'objectif ou le phénoménologique ?

La réponse, d'après Susskind, est la suivante : « La mécanique quantique, la linéarité, est la description réelle de la nature ; la mécanique classique, aussi linéaire, aussi belle et élégante qu'elle soit, n'est qu'une approximation : le classique est vrai dans la mesure où les fonctions d'onde maintiennent sa configuration ». Et Susskind continue : « Parfois nous sommes heureux lorsque nous pouvons guetter la théorie quantique à partir du familier classique. Par exemple, on déduit l'électrodynamique quantique à partir des équations de Maxwell. Mais parfois, ceci n'est pas possible. Le *spin* d'une particule n'a pas d'analogue dans le monde objectif ».

En d'autres termes, la nécessité du linéaire originaire déborde la nécessité du linéaire objectif : il s'agit de *nécessités d'un degré différent*.

[8] L. Susskind, *Quantum Mechanics*, London, Penguin Books, 2014, p. 290.

Mais la contrepartie de ce qui précède n'est pas moins évidente. On n'habite pas le niveau de la nécessité originaire ; celui-ci est un niveau organisé de façon serrée et virtuelle. On ne vit que dans l'approximatif, lorsque le séisme de la non-linéarité chaotique et de sa menace aléatoire a été surmonté, et que les formes se reposent de façon tranquille et objective après leur génération par les espaces bornés des attracteurs.

L'approximation est suffisante à des fins pratiques (*praxis*). En d'autres termes, on ne peut pas habiter le confinement des particules qui est, cependant, le lieu originaire de l'égalité et de la liberté. C'était la « fraternité » qui exigeait de sortir du confinement et de promouvoir la *distance objective*, même avec le prix de l'approximation.

Le mécanisme nécessaire de la *transpassibilité*, de la résonance, est le garant de la *vie* véritable : le sens humain au niveau de la linéarité originaire. Sans cette appellation « esthétique » aux chemins diastoliques de sens, un réductionnisme implacable aveuglerait à nouveau l'univers. Cette appellation est le métier de l'art et de la philosophie phénoménologique.

Nous avons d'abord étudié la relation entre les *dimensions* du réel : l'*application* de l'eidétique au physique par l'initiative dominante de l'intentionnalité ; et également la relation qui existe entre la linéarité originaire et la linéarité objective, intermédiée par un niveau de participation mutuelle. On peut resserrer encore un peu plus la structure de ces deux relations.

Dans le premier cas, nous avons étudié en détail comment la profondeur d'E. Noether est due au fait qu'elle n'est pas partie directement des structures eidétiques invariantes, mais qu'elle a été formée aux calculs algorithmiques de la *base* de Gordan. Les invariants de Gordan n'étaient pas, en principe, eidétiques, ils étaient particuliers : un noyau de *phantasíai* perceptives qui, par variation eidétique, produisent ensuite les invariants eidétiques.

La base de Gordan sur laquelle Noether a construit sa thèse était un *constructum* de *phantasíai* perceptives, une véritable *œuvre d'art*. Noether est passée de cette base particulière à l'invariant d'un groupe de transformations ; et elle a ensuite appliqué cette symétrie à la conservation des propriétés physiques.

Ce même schéma d'aller-retour a lieu dans la relation entre les niveaux de la linéarité quantique-phénoménologique et celui de la linéarité objective. La nouvelle *base* est, en physique, le *modèle* de l'atome de Bohr. Comme la base de Gordan, le modèle de Bohr est un peu comme une *œuvre d'art*, un *constructum* de *phantasíai* perceptives dans un noyau ingénieux de calculs particuliers. Et c'est à partir de ce modèle, et aussi par variation

eidétique, que la théorie quantique, l'œuvre de Schrödinger-Born-Dirac-Feynman…, va se construire.

L'atome de base de Bohr est une construction particulière qui rend compte du spectre d'un atome. Ce que Balmer avait fait avec les « raies » de son analyse spectrale, Bohr l'a concrétisé dans un ensemble classique, ingénieusement *ad hoc*, artistique. Les conditions de quantification non classiques se concrétisent dans son modèle sous forme d'orbites classiques, sans aucune explication.

Avec ce pragmatisme éhonté, Bohr a cependant démontré qu'il y a un niveau d'énergie minimale, un état fondamental ; ce que, dans une orthodoxie classique, aurait été impossible : classiquement, l'électron devrait tomber sur le noyau.

À partir de cette base ou modèle artistique, ensemble de *phantasíai* perceptives, il a été très facile à Schrödinger et à ses successeurs (tout comme à Noether) d'établir l'invariant eidétique, la linéarité des « chemins en superposition », la structure de la *phantasía*, qui pourra ensuite être appliquée (après la parenthèse chaotique) au niveau de la *praxis* objective, avec la linéarité de ses sensations intentionnelles.

***

Voici la structure de la matrice du réel avec ses deux relations : « horizontale », entre les dimensions ou colonnes ; et « verticale », entre ses niveaux ou lignes. C'est ainsi que la nécessité et la contingence apparaissent mélangées.

Nécessité et Contingence ne sont pas des Idées exemptes comme c'était le cas dans la philosophie scholastique : un être nécessaire *versus* un être contingent.

Nécessité et Contingence s'entremêlent à des degrés divers.

Lorsqu'on parle de :

- synthèses *a priori*
- chaos déterministe
- section de Poincaré
- conservation à partir des invariants
- aperceptions de *phantasía*
- identité du transpossible

nous pouvons constater que, sous différents angles, nous parlons de la même chose, de la structure de la matrice du Réel, où le *contingent*, dans

les lignes comme dans les colonnes, apparaît étrangement « emmuré » entre des *nécessités* à des degrés divers.

Comme un tremblement dans l'être au monde : L'autisme comme question adressée à la phénoménologie

FLORIAN FORESTIER

La perspective du présent article est de manière assumée propédeutique et exploratoire. Il entend proposer quelques pistes de réflexions pour porter un regard phénoménologique sur l'expérience des personnes autistes et, réciproquement, questionner la phénoménologie et sa méthode du point de vue de cette expérience.

Si l'autisme semble particulièrement se prêter à une approche de type phénoménologique, les recherches se situant explicitement dans cette direction semblent cependant encore relativement peu développées, si on considère leur potentiel. Les plus nombreuses se déploient dans le monde anglo-saxon, dans le champ d'une phénoménologie adossée aux sciences cognitives et à la philosophie de l'esprit. Un certain nombre de questions canoniques dans ce domaine (concernant la cognition incarnée, le rapport entre schéma et image corporelle, l'intersubjectivité, l'empathie, le dit « cerveau social ») a en effet été directement influencé par les travaux concernant l'autisme. Dans le champ « continental », l'autisme est d'avantage abordé au prisme de la phénoménologie clinique et psychopathologique, avec dans le cadre précis de la nouvelle phénoménologie française, un certain nombre de développements phénoménologiques proposés ces dernières années, en particulier les travaux de Y. Murakami ou plus récemment la thèse de T. Grohmann[1].

Je m'inscrirai ici dans cette seconde filiation et ferai fond sur les travaux évoqués, en me distançant cependant de certaines de leurs positions.

1) En premier lieu, concernant leur positionnement, explicite ou implicite, par rapport à la conceptualité et aux catégories de la

[1] T. Grohmann, *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie*, Springer, 2019, *cf.* aussi « A Phenomenological Account of Sensorimotor Difficulties in Autism: Intentionality, Movement, and Proprioception », *Psychopathology*, 2017.

psychanalyse, qui, par la force des choses et de l'histoire, imprègnent souvent la démarche phénoménologique, je dirai ceci : contrairement à T. Grohmann qui revendique, en introduction de son ouvrage, une position de neutralité par rapport à « la querelle idéologique et politique actuelle autour de l'autisme (notamment entre cognitivisme *versus* psychanalyse)[2] », j'estime nécessaire d'adopter une réserve de principe envers les approches psychanalytiques et leur conceptualité. Il ne s'agit pour autant bien sûr pas de tout céder aux approches cognitives et à leur méthodologie, mais de considérer que l'appréhension phénoménologique de l'autisme ne peut espérer se faire avec pertinence qu'en s'appuyant sur le matériau produit par ces disciplines. Les conceptions psychanalytiques présentent parfois un aspect familier, qui peut être séduisant, pour la phénoménologie, mais celui-ci tend selon moi à faire écran à une mise en forme spécifiquement phénoménologique des questions liées à l'autisme en interposant un cadre qui risque de biaiser l'analyse. L'horizon de la phénoménologie doit plutôt être de dépasser de l'intérieur, et par ses propres forces, certaines limites de la démarche cognitive, en proposant, sur le modèle de la neuro-phénoménologie, un cadre plus vaste faisant place aux dimensions expérientielles et structurelles.

2) En second lieu, ces approches phénoménologiques sont souvent (certes de manière le plus souvent implicite) marquées par une acceptation tacite du « deficit model » analysant les particularités de l'autisme à l'aune de déficits envisagés par rapport à un mode de fonctionnement jugé normal. Or, il est de plus en plus admis que l'autisme procédant d'une trajectoire développementale singulière et se spécifiant très tôt « *in utero* » relève d'un fonctionnement globalement spécifique, dont les fonctions considérées comme déficitaires ne sont que l'aspect le plus immédiatement détectable. Il faut considérer l'autisme comme une condition globale, un mode d'être-au-monde, dans la tradition de l'anthropologie phénoménologique[3] et de la phénoménologie psychiatrique. Il faut par ailleurs refuser de penser cette expérience globale sur le mode de l'approche déficitaire, qui, comme le

[2] T. Grohmann, *op.cit.*, p. 15.

[3] D'abord inspiré des œuvres de Scheler et de Heidegger, celle-ci refuse en effet l'égologie transcendantale de Husserl pour considérer la vie facticielle. Comment comprendre phénoménologiquement l'inscription sociale, l'attachement au réel ? La phénoménologie psychiatrique (Erwin Straus, de Von Gebstattel, Minkowski) ne constitue qu'un pan de l'anthropologie phénoménologique qui se déploie aussi dans le champ de la sociologie (Schütz, Berger, Lückman), ou dans celui de la philosophie des formes symboliques. Loin de sceller la rupture avec Husserl, ces tentatives reviennent au concept de subjectivité transcendantale, non pour le restaurer tel quel, mais pour considérer dans leur épaisseur les processus qui peuvent être dits constitutifs, entrer dans le mouvement des synthèses passives, en deçà de toute orientation objective.

rappelle T. Sawada[4], structure encore les premiers travaux en phénoménologie psychiatrique (de Binswanger soulignant les moments défaillants[5] de la structure existentiale du *Dasein dans la schizophrénie* à Minkowski qui évoque pour sa part une « perte de contact avec la réalité[6] »). Richir, pour sa part, évite selon Sawada l'explication « déficitaire », « selon laquelle les phénomènes perceptifs seraient traités comme 'normaux' ou même comme 'norme' par rapport aux phénomènes soi-disant pathologiques ou délirants[7] ».

La nuance que j'apporterai cependant est de refuser l'ancrage univoque de l'étude phénoménologique dans le champ de la psychiatrie et de la santé mentale afin de ne pas appliquer au questionnement phénoménologique portant sur l'autisme des catégories inspirées d'études portant par exemple sur la schizophrénie. Il me paraît en particulier hasardeux de chercher à caractériser l'autisme comme une forme spécifique d'organisation de l'expérience ou de structure phénoménologique. J'y reviendrai, la clef de lecture de Marc Richir pour les phénomènes qualifiés de psychopathologiques (celle du « pseudo-sublime[8] », qu'analyse bien T. Sawada) ne me paraît pas pertinente pour traiter de l'autisme. La spécificité de l'autisme me semble plutôt concerner des processus phénoménologiques très archaïques impliquant le matériau sensible qui, dans la phénoménologie de Richir, impliquent le schématisme et sont à la base de la constitution de notre être-au-monde. Il faut donc moins considérer l'autisme comme une autre structure que comme une expérience singulière de la phénoménalité et de sa facticité.

3) En troisième lieu enfin, et conséquence directe de ce qui précède, ces phénoménologies interviennent « de l'extérieur » puisqu'elles ne sont pas directement produites – ou co-produites – par ou avec les personnes

---

[4] T. Sawada, « Entre la vie et la mort » : À propos de l'approche richirienne de la psychose », *Annales de Phénoménologie n°18/2019*.

[5] *Schizophrenie*, Pfullingen, Neske, 1957 (trad. fr. par J. Verdeaux, *Le cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie* (1957), Saint Pierre de Salerne, Gérard Monfort, 2004 ; trad. fr. par L. Hebborn et P. Jonckheere, « Le délire comme phénomène de l'histoire de vie et comme maladie mentale. Le cas Ilse », in *Passage à l'acte*, De Boeck Université, 1998 ; trad. fr. par Ph. Veysset, *Le cas Lola Voss. Schizophrénie. Quatrième étude*, Paris, PUF, 2012).

[6] E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologiques et psychiatriques*, Paris, J. L. L. D'Artrey, coll. « De l'évolution psychiatrique », 1933, p. 68.

[7] *Cf.* M. Richir « Phénoménologie et psychiatrie : D'une division interne à la *Stimmung* », *Études phénoménologiques*, n° 15 : Phénoménologie et pathologies mentales, Louvain-la-Neuve, Ousia, 1992, pp. 81-85.

[8] M. Richir, « Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ? », *Annales de phénoménologie* n° 9/2010, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie.

immédiatement concernées. Ce point est à la fois problématique du point de vue de la phénoménologie – dont c'est après tout l'essence que de faire du vécu individuel le terrain d'exercice et de légitimation des descriptions proposées – et du point de vue de l'autisme même, et des mouvements de plus en plus affirmés de personnes résolues à ne pas se laisser priver de la production de la connaissance et du discours les concernant. Ma position à ce sujet est singulière et il faut ici l'assumer. Je m'exprime en tant que praticien de la phénoménologie et aussi en tant que personnes portant un diagnostic de TSA, le lien entre les deux – c'est la thèse qui tiendra de fil rouge à cette contribution – n'étant pas seulement accessoire.

Après une première partie introductive consacrée à l'autisme comme tel, le présent article cherchera à aborder sous deux angles ce que l'expérience de l'autisme peut apprendre à et de la phénoménologie[9] :

1) L'un concernera l'explicitation phénoménologique de l'expérience de la corporéité, de la spatialité et de la temporalité chez « les » personnes autistes.

2) Le second concernera la mise en question de ce que les phénoménologues appellent l'attitude naturelle ou sens commun, sans, pour autant, qu'on puisse parler d'une altération du sens commun qui serait pensée sur le mode de la perte ou de l'altération du discernement.

D'UNE « MALADIE » A UNE « CONDITION NEUROLOGIQUE »

Avant d'entrer dans le détail des analyses, il est indispensable de donner un certain nombre d'éléments plus précis sur ce qu'on appelle aujourd'hui le spectre de l'autisme et les troubles qui peuvent y être associés. Il n'existe en effet pas de définition de l'autisme à proprement parler, mais un ensemble de critères permettant d'isoler les manifestations extérieures permettant d'attribuer un diagnostic de TSA. Ce diagnostic est posé dans un cadre clinique : il est cependant loin d'être certain que l'ensemble des caractéristiques de l'autisme relèvent de ce cadre.

On utilise le terme de « dyade autistique » pour désigner les deux grandes familles de caractéristiques à travers lesquelles on diagnostique l'autisme. On considère que ces comportements sont des conséquences très dérivées et superficielles de caractéristiques plus profondes de l'autisme.

[9] L'expérience de l'autisme est évidemment très diverse et les considérations qui suivent ne peuvent prétendre s'appliquer à toutes les personnes concernées ; elles peuvent en revanche offrir une orientation pour des recherches ultérieures plus détaillées.

- Des intérêts et comportements restreints ou spécifiques (cela va de la stéréotypie à l'intérêt intense pour un domaine) ;
- Des troubles de l'interaction et de la communication sociale.

L'autisme a été décrit pour la première fois en 1943 par Léo Kanner et classifié comme une affection en soi dans le DSM-III en 1980. En France, la classification internationale n'est reconnue que depuis 2004.

Je ne partage pas tout à fait la lecture de Till Grohmann qui semble faire de l'autisme et de la schizophrénie deux exemples de « maladies psychiatriques » entièrement interprétées comme « collections de symptômes[10] » par la façon dont le DSM les caractérise[11]. Sans m'arrêter sur l'usage à préciser du champ lexical de la maladie, auquel le concept de symptôme renvoie, il me faut en effet tout de suite signaler que l'autisme ne relève justement pas seulement de cette symptomatisation, étant donné le vaste champ de recherches ouvertes de la génétique et la physiologie aux sciences cognitives pour en chercher, sinon des causes, du moins des déterminants. Rangés dans le champ des « 'maladies' neurologiques » et non « psychiatriques », les troubles du spectre de l'autisme font en effet l'objet d'un aller et retour permanent entre observation clinique et recherche de déterminants ou causes plus profondes, que l'on cherche (sans exclusion, ni primat ontologique d'un niveau sur les autres) aux niveaux cognitif, physiologique et génétique. Les critères diagnostics sont ainsi établis non seulement pour dresser un tableau clinique cohérent, mais pour identifier une population et des situations ayant en commun un certain nombre de traits (de fonctionnement cognitif, d'organisation cérébrale, etc.) dont il s'agit de rencontre compte à d'autres niveaux. Loin d'être entièrement subordonnée à l'observation clinique, la compréhension des processus sous-jacents réoriente aussi celle-ci, permettant de l'affiner, de réévaluer l'importance ou la fonction de tel symptômes.

Cela a été souvent noté[12], l'affinement progressif des signes cliniques autant que de la compréhension des processus sous-jacents a peu à peu conduit à inclure, dans un spectre large, des situations en apparence très différentes. Originellement restreinte à des individus dont les handicaps induisaient de lourds besoins d'accompagnement, le spectre de l'autisme s'est peu à peu ouvert à des individus plus autonomes, plus susceptibles de s'exprimer en première personne, de porter un regard expert sur leur

[10] M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 132.

[11] *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux* (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*) de l'Association Américaine de Psychiatrie.

[12] C'est un exemple étudié par Ian Hacking dans le cadre de ses cours au Collège de France pour montrer l'incidence de l'évolution des nosographies sur les représentations et le champ des revendications.

situation et de formuler des revendications. L'autre évolution notable a été la disparition progressive des sous-catégories (autisme de Kanner, autisme de haut niveau, Asperger) dont les caractérisations cliniques étaient trop peu cohérentes pour justifier une telle approche segmentée. Actuellement, ainsi, on ne distingue plus des « niveaux d'autisme » (plus ou moins sévères) mais des niveaux de handicap associés aux troubles de l'autisme. La nuance est plus considérable qu'il n'y paraît.

En effet, constitue un handicap toute « […] limitation d'activité ou restriction de participation à la vie en société subie dans son environnement par une personne en raison d'une altération substantielle, durable ou définitive d'une ou plusieurs fonctions physiques, sensorielles, mentales, cognitives ou psychiques, d'un polyhandicap ou d'un trouble de santé invalidant[13]. » Cette définition implique on le voit trois niveaux (celui des particularités fonctionnelles, celui des limitations d'activités et celui de la participation sociale). Le modèle social du handicap[14] nous encourage par ailleurs à ne pas lier la plus ou moins grande sévérité d'une situation de handicap à la plus ou moins grande sévérité de troubles fonctionnels. Il n'y a pas parallélisme pur entre capacités fonctionnelles, capacité à agir et capacité à participer à la société, mais un faisceau de rétroactions et d'influences, qu'il faut toujours considérer dans un certain contexte social. Dans le cas qui nous occupe, il faut considérer comme deux choses distinctes l'autisme et les handicaps liés à l'autisme.

Cette distinction en apparence ne nous conduit qu'à nous déplacer d'un cran, car il faut bien en effet que les situations de handicap constatées tirent leur origine de quelque chose. Dans le cas de l'autisme, ces situations sont de fait liées à des troubles. Après tout, c'est bien en effet dans le cadre clinique que la catégorie d'autisme a été élaborée. Toute la question est cependant de savoir si l'autisme s'explique uniquement à partir du champ des fonctions déficientes conduisant aux situations de handicap qui en

[13] Loi de 2005. La formulation internationale est un peu différente, mais le fait d'entrer dans cette discussion ici me mènerait trop loin.

[14] Selon P. Fougeyrollas, cette conception a été influencée par les travaux de Freidson et de Goffman (sur la déviance et la stigmatisation ayant amené à prendre conscience « que les différences et limitations physiques et mentales influencent les attitudes, en raison des valeurs liées aux attentes sociales et aux définitions culturelles de ce qui constitue une performance ou un comportement 'normal' et acceptable. Leurs travaux ont contribué à mieux nous faire comprendre les obstacles qui restreignent la participation des personnes à la vie sociale. Leurs idées ont aidé à changer les perceptions du processus de handicap antérieurement centré sur les problèmes intrinsèques à la personne. Celles-ci ont évolué vers la reconnaissance du fait que le 'handicap' est une construction sociétale ayant d'importantes conséquences sociales », « Le processus de production du handicap : l'expérience québecoise », R. de Riedmatten (éd.), *Une nouvelle approche de la différence : comment repenser le « handicap »*, Genève, Médecine et Hygiène, p. 103.

constituent la face apparente[15]. Or, cette idée est peu à peu relativisée par la mise en évidence des déterminants sous-jacents de l'autisme. L'autisme est principalement caractérisé par la notion de trajectoire développementale. Celle-ci est génétiquement déterminée et se spécifie très tôt (*in utero*).

De nombreuses mutations ou combinaisons de mutations pouvant impliquer des centaines de gênes (dont 196 dits syndromiques) sont suspectées de pouvoir conduire à une trajectoire développementale autistique. Si l'on excepte certains cas comme ceux des X fragile (dont l'appartenance au spectre de l'autisme est discutée), ces mutations impliquent non seulement de nombreux gênes mais s'expriment différemment selon le terreau génétique. Il existe dans un terrain génétique favorable un ensemble de mutations pouvant conduire à une trajectoire développementale de type autistique, laquelle se spécifie aussi (*in utero*) à partir de facteurs environnementaux. Cette spécification quoi qu'il en soit est précoce : toutes les personnes autistes semblent présenter des particularités cérébrales et métaboliques impliquant des processus qui interviennent *in utero* : particularités de l'architecture des synapses, de la composition du microbiote, etc. Loin d'être localisées, celles-ci conditionnent la totalité du développement cérébral et physiologique.

La spécificité de l'organisation cérébrale se conforte avec le développement. Elle est globale, à la fois temporelle, structurelle et fonctionnelle, et donne lieu à différentes hypothèses mettant de façon non exclusive en jeu des phénomènes de sur- et sous-connectivité (certaines études soulignent ainsi une malcroissance des régions préfrontales, temporales, amygdales, un développement spécifique du cortex cérébelleux, une sous-connectivité antéro-postérieure et inter-hémisphérique, une sur-connectivité locale, etc.). Cette architecture spécifique conditionne à son tour le développement cérébral ultérieur : chez les personnes autistes, le langage se développerait ainsi à partir des zones de traitement de l'image, et l'expertise visuelle et spatiale serait très développée et mobilisée au cours de l'ensemble de leur développement. Cette spécificité a une autre conséquence, plus surprenante : pour de nombreuses tâches prises en charge de manière très standard par des fonctions cérébrales déterminées chez les personnes autistes, les personnes autistes mobilisent pour leur part des « stratégies » personnelles. Sur une grande gamme d'activités, il n'y a pas de fonctionnement type du cerveau autiste, comme si celui-ci devait en quelque sorte « inventer » un chemin développemental qui ne serait pas prétracé par un câblage neuronal

[15] Je n'examinerai pas ici cette autre question de la construction de la catégorie même de déficience, de ce qui est considéré comme déficient.

l'orientant. Ce point est particulièrement important pour ma compréhension de l'autisme et son interprétation phénoménologique.

Ces spécificités physiologiques sont à leur tour liées à des spécificités fonctionnelles, dont différentes théories cognitives cherchent à rendre compte. Trois grandes familles de théories de ce type sont pour le moment développées, lesquelles ne sont pas exclusives (on peut chercher à les articuler temporellement et fonctionnellement, ou pratiquement à partir des situations individuelles, et la direction et les médiateurs de possibles causalités entre elles sont difficiles à déterminer) :

- le déficit de théorie de l'esprit ou de motivation sociale[16] ;
- les spécificités perceptives, que ce soit sous la forme d'une « faible cohérence centrale » (la tendance à se focaliser sur les détails plutôt que sur l'ensemble), ou au contraire d'une « hyper-perception » ;
- l'altération des fonctions exécutives (regroupant planification stratégique des actions, inhibition d'actions non pertinentes, flexibilité cognitive et motrice entre les étapes d'une action).

Le statut épistémologique de ces théories n'est pas toujours clair ; on ne sait pas si elles ont une visée descriptive ou explicative locale, si elles prétendent simplement rendre compte de certains fonctionnements, ou se présenter comme des modèles explicatifs plus globaux. La plupart d'entre elles ont le défaut de se concentrer sur une gamme de fonctions déficitaires, ce qui veut dire qu'elles laissent passer entre les « mailles » de leur filet de large part du fonctionnement et des processus sous-jacents (sous un autre angle, évalués par d'autres procédures, les cas concernés peuvent s'avérer nettement moins déficients, voire sur-efficients dans certains types d'environnements et face à certaines formes de *stimuli*). Un certain nombre de chercheurs considèrent l'autisme comme une condition neurologique globale dont les déficits visibles ne sont que la face émergée.

[16] Principalement développé par U. et C. Frith, le concept de théorie de l'esprit désigne la capacité d'inférer les états mentaux d'autrui (ses pensées, croyances, désirs et intentions) et d'utiliser ces informations pour s'exprimer afin de trouver un sens à des comportements. Son influence a été importante dans le champ des sciences cognitives et de la philosophie de l'esprit, mais ses limites sont peu à peu mises en avant : abstraction de l'expérience subjective et du contexte culturel, conception extrêmement réductrice du social qui « tend à se réduire à une relation interpersonnelle momentanée et clairement circonscrite », F. Clément et L. Kaufmann, *La sociologie cognitive*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2012, p. 14.

L'AUTISME AU PRISME DE LA QUESTION DU SCHEMATISME

Les développements qui suivent prendront essentiellement pour point de départ les travaux de Y. Murakami consacrés à la phénoménologie de l'autisme. Ceux-ci ont pour ma démarche l'intérêt supplémentaire de se référer directement et fréquemment à la phénoménologie de Marc Richir dont ils semblent même avoir influencé les développements (il serait dans ce contexte intéressant d'étudier ce que la construction de Richir doit à la lecture psychopathologique que fait Y. Murakami de Levinas, à partir du concept d'affection d'appel, et à son application à la question de l'autisme[17], mais ces questions ne pourront pas être abordées dans cet article).

1) a) La corporeité, la motricité et l'incarnation sont des terrains particulièrement privilégiés pour porter un regard phénoménologique sur l'autisme. L'autisme se caractérise par de nombreuses particularités motrices, kinesthésiques, dont T. Grohmann donne un aperçu détaillé dans son ouvrage[18] : intégration sensori-motrice, phénomènes d'hypertonicité et d'hypotonicité, « décours de mouvement atypiques durant la locomotion, le saisir et l'atteindre », et plus généralement « stratégies motrices fondamentalement dépendantes d'informations feed-back, au lieu de se servir de modes de contrôle feed-forward[19]. » T. Grohmann interprète ces particularités à partir de la thèse husserlienne de la constitution du corps propre et des thèses psychanalytiques sur la subjectivation du corps (à propos desquelles je ne peux ici que répéter mes réserves). Les personnes avec autisme, écrit T. Grohmann, « n'habitent pas intégralement leur propre corps et ses mouvements[20] », du fait en particulier d'un manque de donations kinesthésiques et préréflexives » ou de feed-back kinesthésique les renseignant sur l'origine de leurs propres mouvements.

Ces remarques demandent cependant quelques nuances :

> *Comment un cosmonaute privé de ses sensations habituelles contrôle-t-il son corps ? Comment saura-t-il ajuster l'impulsion donnée par sa jambe à la distance voulue, coordonner le geste de sa*

---

[17] Y. Murakami, « Affection d'appel – Levinas et la psychopathologie du regard chez les autistes », *Cahiers d'Etudes Levinassiennes 5*, 2006 ; « Découverte d'autrui chez les autistes et structuration du sujet », *Annales de Phénoménologie*, n° 8/2009.

[18] T. Grohmann, *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie*, Springer, 2019 ; *cf.* aussi « A Phenomenological Account of Sensorimotor Difficulties in Autism : Intentionality, Movement, and Proprioception », *Psychopathology*, 2017.

[19] Vi. Gallese, M. N. Eagle, P. Migone, « Intentional Attunement: Mirror Neurons and the Neural Underpinnings of Interpersonal Relations », *Journal of the American Psychoanalytic Association*.

[20] T. Grohmann, *op.cit.*, p. 122.

> *main et sa perception visuelle de l'objet qu'il veut saisir ? Comment peut-il être éduqué à une autre version de son corps ? Peut-être suis-je moi aussi dans mon corps comme un cosmonaute dans son scaphandre, peut-être me manque-t-il seulement une chambre de simulation. Peut-être ces recherches pourront-elles me servir à mieux « enfiler » mon corps.*

En toute rigueur, en effet, l'« indisponibilité » du corps dans l'autisme ne semble ni définitive ni permanente. Le corps est susceptible de fonctionner « correctement » et le fait d'ailleurs parfois. La difficulté semble plutôt celle d'un étalonnage ou d'un calibrage, comme si l'information sensorielle fournie, les boucles sensori-motrices, les systèmes proprioceptifs perdaient parfois la capacité d'opérer ce calibrage spontané qui demande à passer par des situations ou exercices particuliers. Cette difficulté de traitement pourrait s'apparenter à un problème d'étalonnage (ce qui serait cohérent avec le moindre recours chez les personnes autistes aux modèles prédictifs du cerveau bayesien[21]). Des gestes et automatismes acquis « au ralenti » peuvent ensuite être effectués en temps réel. D'autres expériences ou témoignages font référence à des appuis rythmiques jouant ce rôle de mise en forme du donné (ou de l'information sensori-motrice)[22]. Il y a donc moins un déficit d'incarnation qu'un besoin de relancer sans cesse un processus d'incarnation. La phénoménologie de Marc Richir offre des pistes intéressantes dans cette direction.

b) Rappelons que la question phénoménologique de l'incarnation telle que l'a posée Husserl implique deux dimensions : une dimension de centration du champ sensible sur un *Leib* et l'ancrage de cette corporéité dans un système de sensations fixes intentionnellement constituées, c'est-à-dire dans un corps qui l'objective : toute la question est celle du processus par lequel le *Leib* s'ancre dans le *Körper*. À cette conception, Richir apporte une nuance particulièrement intéressante : le fait que le *Leib* n'est jamais totalement *Leibkörper* et le *Körper* lui-même jamais totalement *leiblich*. J'ai déjà eu maintes occasions d'exposer cette réflexion, dont il n'est pas question ici de détailler toutes les étapes. Le schéma de Marc Richir lie le processus d'incarnation à une tension entre tendances à l'ancrage (les *Empfindnisse*[23], sensations situées), contrariées par le jeu d'appréhension sensible sans *Empfindnisse* qui habitent en particulier la vision ou

[21] *Cf.* notre troisième partie.
[22] Y. Murakami fait appel à cette notion de rythme, mais dans une acception très différente, dans « L'origine de l'expression. La 1ère recherche logique et la langue chez les autistes », *Annales de Phénoménologie*, n° 5/2006.
[23] E. Husserl, *Idées II,* §§ 36-39.

l'audition, résistent toujours peu ou prou à l'intégration sensori-motrice et comportent en elles une part de flottement et de divagation.

Ce processus permet de comprendre l'expérience d'un ancrage moins ferme (ou moins définitif) du *Leib* dans le *Körper*. Il ne faut cependant pas interpréter ce désancrage comme une coupure par rapport au monde ou comme un enfermement dans une expérience amoindrie ou répétée. Au contraire, cette perspective invite à envisager une genèse continuée de la phénoménalisation (une perméabilité des transpositions à leur base, pour prendre le langage de Marc Richir), qui recoupe la mise en question du rôle de socle de l'attitude naturelle que j'exposais plus haut. Le *Leib* me semble moins désancré que toujours en train de se réancrer au *Körper* ; le monde n'est jamais fini, la personne autiste ne cesse d'une certaine façon d'assister et de participer à la genèse de son monde (il n'y a jamais de retournement définitif de l'objet par rapport à ses propres esquisses).

On pourra noter ici qu'alors que les analyses phénoménologiques consacrées à l'autisme ont tendance à s'orienter spontanément du côté de ce que Richir appelle le *Leib*, de l'affectivité et l'altérité, dont la marque principale serait l'impossibilité de rencontrer autrui comme autre, cette approche se situe plutôt sur le volet de la sensorialité au sens le plus radical du terme (et que Richir traduit par une référence à l'*aisthesis* platonicien). Le problème en d'autres termes n'est pas d'abord celui de l'affectivité mais celui de sa fixation par un donné sensible, et plus largement d'une *hylè*, plus volatile, peinant à soutenir un processus schématique.

2) Pour approfondir cette hypothèse, je discuterai plus précisément les interprétations de la spatialité et de la temporalité vécue des personnes autistes faites par Y. Murakami dans deux articles se référant directement à Marc Richir[24].

a) Y. Murakami étudie les dessins d'enfants autistes lesquelles accusent souvent un net retard dans l'acquisition de la perspective. Cette difficulté d'accès « avérée » des personnes autistes à la troisième dimension et à la perspective est souvent considérée comme l'indice du caractère bidimensionnel de leur expérience[25]. Comme le fait cependant remarquer T. Grohmann[26], la bidimensionnalité est en elle-même une abstraction et

---

[24] Y. Murakami, « L'espace bidimensionnel chez les autistes », *Annales de Phénoménologie*, n° 7/2008 ; « Temporalité chez les autistes – À travers la théorie du sens chez Marc Richir », *dans* P. Kerszberg, A. Mazzù et A. Schnell (dir.), *L'Œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Editions Ousia, 2009.

[25] Y. Murakami, « L'espace bidimensionnel chez les autistes », *Annales de Phénoménologie*, n° 7/2008.

[26] T. Grohmann, *Corps et Monde dans l'Autisme et la Schizophrénie, Approches ontologiques en psychopathologie*, pp. 137-138.

devrait plutôt être interprétée dans un sens purement topologique. Cette perspective renvoie d'une certaine manière à la conception de Husserl dans *Chose et espace*, dont le modèle, pour la genèse phénoménologique de la spatialité, est celui, mathématique, d'un dés-enveloppement progressif de l'espace perceptif tridimensionnel d'un espace sensorial originairement purement topologique, peu à peu structuré par des couplages kinesthésico-hylétiques et par l'intégration motrice des différents champs sensoriels.

Cependant, le mérite des travaux de Merleau-Ponty ou de Richir a précisément aussi été d'épaissir notre concept d'espace préobjectif par rapport à la conception topologique de Husserl. Sans entrer dans le détail, Richir distingue pour sa part plusieurs plans. Le processus d'ancrage du *Leib* dans le *Körper* se traduit, dit-il, par une première différenciation entre un espace externe et un espace interne, proto-spatial, qui est celui de l'affectivité, du rêve, de la pensée. L'espace externe pour sa part se différencie en deux temps. Chez l'être humain, en effet, le rapport à l'espace comme extériorité ne se limite pas à la perception d'objets sensibles. Je suis ouvert au monde comme extérieur, et les objets sensibles ne deviennent eux-mêmes des objets perçus (visés comme extérieurs, dans leur extériorité) que sur fond de cet horizon d'extériorité structurel qui module mon rapport à eux. Celui-ci est ouvert par un double phénomène d'excès affectif et sensible, ce dernier étant désigné par Richir comme transcendance physico-cosmique.

Le terme de transcendance physico-cosmique ne désigne pas les objets perçus, l'expérience de la réalité phénoménologique à la base de la perception, mais le fait qu'il y a plus que ma perception, que le monde va plus loin qu'elle. Le physico-cosmique n'est à proprement parler jamais vécu : ce n'est pas une expérience que nous faisons, ou plutôt c'est l'expérience d'un sublime « latent », « en fonction », œuvrant toujours au sein de notre expérience perceptive (même si certaines expériences le font en quelque sorte revivre, par exemple, souvent évoquée par Richir, celle du Mont blanc surgissant de Saint Gervais). Ici, la structure d'horizon n'est pas portée par l'intentionnalité perceptive : c'est au contraire « l'attraction » de l'extériorité phénoménologique qu'est le physico-cosmique qui fixe les esquisses sur l'objet et décale la perception d'elle-même en y inscrivant une structure d'horizon.

Ces deux dimensions semblent extrêmement pertinentes pour décrire l'expérience de l'autisme, à condition de les désintriquer et de poser qu'en elle, le sublime n'est justement pas seulement en fonction. Ou plus précisément, que le physico-cosmique n'est pas enfoui derrière des objets perceptifs visés dans leur extériorité et nantis de leur système d'horizon, mais positivement surgissant.

> *Quand la couleur ou le paysage ne dresse pas le monde perçu devant moi, j'ai l'impression de me débattre dans trop de sensations. Mon espace sensible est comme un vêtement mal taillé, et trop grand. Il s'agit d'un espace flottant, fait de lambeaux ; un peu comme si je vivais dans un tableau impressionniste, dans une myriade de formes et d'ombres, sans pouvoir prendre fermement pied sur un sol stable. Il suffit de me donner le temps de bâtir quelque chose avec tant de matière ; de donner le temps à mon corps d'apprivoiser toutes ces sensations.*

Chez les personnes autistes (à divers degrés), la connexion entre extériorité phénoménologique du monde et objets perceptifs serait en résumé au moins tendanciellement moins nette. Leur expérience serait ainsi caractérisée par une relative pauvreté de l'expérience perceptive immédiate (d'objets seulement constatés et pas posés, perçus comme un décor aussitôt oublié et non – sans expérience directement dirigée vers eux – comme extérieurs) et une très forte capacité d'absorption (voire de ravissement), dans le paysage ou l'objet (ou plutôt la chose) saillant. L'expérience perceptive ordinaire des personnes autistes pourrait ainsi être décrite comme constituée d'esquisses perceptives, d'une perception en train de se faire, alternant ou s'entremêlant avec des expériences positives de l'extériorité « physico-cosmique ».

> *Ma perception se déplia à mon arrivée à Paris. Elle cessa d'être comme un décor. Elle s'imposa autour de moi ; d'un seul coup, c'est moi qui étais dans l'espace et dans le paysage. Même si je cessais d'y prêter attention, je le savais stable et intact autour de moi ; je n'avais même plus besoin de le regarder pour le voir, il était là entier dans mes mouvements, dans la coordination de tous mes sens ; je le sentais au-delà de mes sensations comme le moule qui leur donnait leur forme. Parfois, il surgissait au contraire. Je me rappelle ainsi de ma surprise, certains matins, en découvrant les couleurs lisses, claires comme de l'eau en ouvrant les volets de ma chambre. Je me souviens les arbres qui montaient en flèche. Je me souviens l'évidence de la réalité, dure, claire comme de la lumière ; je m'y sentais comme une tige, droite, qui indiquait le ciel. Le paysage avait cessé de fuir devant moi.*

b) Ces remarques se transposent facilement à la question du temps. De fait, Murakami fait lui-même de la « pauvreté » des horizons perceptifs externes chez les personnes autistes un point d'accès de leur expérience

temporelle des choses[27]. L'ouverture protentionnelle s'inscrit en effet dans la structure horizontale de la perception. Les horizons perceptifs externes des objets ouvrent spontanément l'*ego* à leurs possibles transformations, à leur connexion avec d'autres objets, bref à un possible devenir de ces objets dans le monde. Dans le cas de l'autisme, écrit Murakami, cette ouverture interne au champ des objets est plus lâche, ce qui est anticipé dans la protention est pour une grande part « déjà pré-esquissé dans la rétention », plongeant le « sujet » dans un quasi « Présent éternel ».

La particularité de cette expérience autiste, écrit finalement Murakami, pourrait être interprété à l'aune d'une « faiblesse de la schématisation », c'est-à-dire de la capacité à donner sens à l'expérience de « l'extériorité phénoménologique » (qu'elle soit sensible ou affective, qu'il s'agisse de l'expérience d'un objet ou de la rencontre de quelqu'un), de poursuivre le mouvement schématique ne cessant de rouvrir le monde perceptif à sa « base » phénoménologique. Pour ma part, je parlerais moins d'une faiblesse du schématisme que de sa difficulté à se « reprendre ». Je lierais en particulier cette instabilité schématique à son matériau sensible et affectif, ainsi qu'au fonctionnement particulier des mécanismes d'automatisation chez les personnes autistes, en d'autres termes, à des facteurs biologiques altérant la capacité du matériau phénoménologique à accueillir ce que Richir appelle des empreintes schématiques[28], à s'auto-rythmer spontanément. Or, celles-ci sont phénoménologiquement nécessaires au sens pour se temporaliser et « mûrir » : une volatilité des « empreintes » et des « rythmes » conduit le sens à rester le plus souvent « en amorce ».

L'expérience qui en résulte est à la fois marquée par sa fraîcheur, par son risque de monotonie, et par le travail constant du « soi » (au sens de Richir) sans cesse contraint à accompagner un sens qui se défait sans son effort. Il ne s'agit pas pour autant de considérer que les personnes autistes sont tout à fait rivées au présent, mais que l'inscription du cours de leur vie et de leurs actions dans une narrativité (au sens de Ricœur et de Tengelyi) est plus difficile, que leur participation au monde est moins directement assurée par un corps spontanément agissant et par une expérience perceptive impliquée dans un système d'horizons. Ou encore que le modèle dominant de rapport au monde des personnes autistes n'est pas l'action et les transformations des choses mais la contemplation.

---

[27] Y. Murakami, « Temporalité chez les autistes. À travers la théorie du sens chez Marc Richir », dans P. Kerszberg, A. Mazzù et A. Schnell (dir.), *L'Œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, Bruxelles, Editions Ousia, 2009.

[28] Ces mécanismes de rythme et d'empreinte que Richir a été contraint par la logique même de sa phénoménologie d'accueillir, constituent, de manière très évidente, le point d'entrée de la nature au cœur du transcendantal.

c) Ces quelques indications montrent de quelle façon les concepts de Richir peuvent éclairer l'expérience des personnes autistes et se relient finalement assez bien à l'interprétation que Richir lui-même donne des problèmes phénoménologiques posés par la psychopathologie tout en lui fournissant un contrepoint. Comme le rappelle T. Sawada, les phénomènes psychopathologiques ont selon Richir pour effet de révéler

> le fonctionnement virtuel des moments phénoménologiques – le sublime, la *phantasía* animée par l'affection et son caractère transpassible et transpossible, etc. – dans la vie du soi soi-disant normal ; en somme, l'analyse phénoménologique sur les phénomènes psychopathologiques a pour effet d'attester indirectement la vérité de ces moments phénoménologiques, comme étant le « révélateur photographique » (Richir et Carlson, p. 39) qui nous permet d'affirmer, en épreuve négative, les paysages, les personnages ou les événements que nous avons vus et vécus dans la réalité[29].

À la différence des phénomènes psychopathologiques cependant, l'expérience de l'autisme semble au contraire indiquer un fonctionnement « réel » de ces moments phénoménologiques, une expérience, certes latente et clignotante de la genèse, qui ne soit pas d'abord et le plus souvent vécue sous la forme de l'angoisse ou du trauma, mais sous celle du ravissement et de l'adonation – du sublime positif. Si l'on souscrit à cette grille de lecture, il faudra aussi donner un sens tout à fait différent aux crises et *meltdown* autistiques (qui d'un point de vue cérébral, semblent d'ailleurs avoir bien plus en commun avec l'épilepsie qu'avec une expérience hallucinatoire ou traumatique). Ceux-ci ne devront plus être lus phénoménologiquement comme des expériences d'effondrement et de dissolution du sens.

Il serait plus généralement intéressant de faire de l'expérience de l'autisme et des connaissances disponibles sur l'autisme un contrepoint à certaines conceptions phénoménologiques. Je donnerai l'exemple du concept d'affection d'appel, développé par Y. Murakami à partir de sa lecture de Levinas. Dans certains de ses travaux, Murakami semble en effet caractériser l'expérience « d'autistes sévères » par l'absence ou l'échec de l'affection d'appel[30]. Ce modèle, selon lequel l'humanisation est inaugurée par un surplus affectif (chez Richir le moment affectif du sublime, de la « transcendance absolue ») constituant l'événement transcendantal ouvrant la phénoménalisation de l'expérience à l'extériorité, semble en effet être

[29] T. Sawada, « Entre la vie et la mort », p. 249.
[30] Y. Murakami, « Affection d'appel – Levinas et la psychopathologie du regard chez les autistes », *Cahiers d'Etudes Levinassiennes 5*, 2006.

établi en définissant l'expérience humaine par opposition à une expérience non encore humaine, qui est précisément pensée comme une certaine projection de l'expérience autistique. Dans la construction de Richir, cet « autisme mythique » joue implicitement le rôle d'une expérience archaïque, préhistoire phénoménologique, matrice phénoménologique dont l'humanisation serait la sortie, mais qui constitue également le négatif de l'expérience phénoménologiquement considérée comme humaine. La connaissance que nous avons du mode de développement des personnes autistes (des données développementales de plus en plus nombreuses remettent en question le rôle développemental de certains phénomènes comme l'échange de regard, de l'attention conjointe) et la reconnaissance de la pleine et entière humanité et singularité de leur expérience devraient dès lors exposer une telle construction (à laquelle je me réfère moi-même ici puisque je parle d'une expérience incluant toujours en elle sa propre genèse phénoménologique) à un choc en retour, permettant à son tour de questionner une certaine conception du transcendantal.

VERS UNE FLUIDIFICATION NON PATHOLOGIQUE DU SENS COMMUN

Cette troisième partie explorera la façon dont l'expérience de l'autisme permet de mettre en question ce qu'on appelle traditionnellement le « sens commun ». Cette mise en question ouvre à son tour l'accès à une expérience singulière, de caractère spontanément réflexif (et également phénoménologiquement réflexif). Celle-ci est particulièrement intéressante pour donner un sens concret à certaines descriptions phénoménologiques (et peut-être proposer une méthode phénoménologique alternative) susceptible de répondre aux objections apportées par certains critiques contemporains de la phénoménologie[31] pour lesquels celle-ci tend à hypostasier à tort certaines situations (l'angoisse, l'ennui, la rêverie, etc.) pour en faire des grilles de lecture s'appliquant à l'ensemble de l'expérience.

1) a) Si la question du sens commun a fait et fait toujours l'objet de travaux phénoménologiques (et psycho-pathologiques) très intéressants[32], ceux-ci

[31] J. Benoist, *Elements de philosophie réaliste*, Paris, Editions Josef Vrin, 2011 ; *Logique du Phénomène*, Paris, Hermann, 2016.

[32] W. Blankenburg, *La perte de l'évidence naturelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1991 ; A. Tatossian, *La phénoménologie des psychoses* Paris, Le Cercle Herméneutique, 2003 ; C. Valentiny et Englebert, *Schizophrénie et hyperconscience*, 2017 ; T. Fuchs, « The tacit dimension : Commentary to Wolfgang Blankenburg's 'First steps toward a psychopathology of common sense' », *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 8/2001, pp. 323-326.

ne prennent cependant pas pour fil conducteur l'expérience de la personne autiste. Blankenbourg conçoit ainsi la schizophrénie comme une perte d'évidence du monde et la clinique comme une enquête au sein de l'attitude naturelle. L'hyper-réflexivité manifestée par certains schizophrènes est liée à cette perte d'évidence explicitement mise en balance avec l'*époché* phénonénologique[33], à cela près qu'il ne s'agit pas dans le cas clinique qui l'occupe d'une mise en suspens volontaire mais d'un dérobement, d'une expérience dans laquelle le sujet est irrésistiblement impliqué[34].

L'expérience de la personne autiste doit cependant être distinguée de ce cas de figure. Il ne s'agit pas dans son cas d'un discernement altéré ni d'un suspens total de toute évidence (d'une suspension hyperbolique) mais d'une évidence moins ferme et contextuelle, ne lui dérobant pas le monde mais l'empêchant de s'y inscrire spontanément. La personne autiste n'est pas dans l'incapacité d'habiter un monde commun ou de construire une relation sociale mais ne peut sans doute pas le faire en se reposant sur le sens commun comme le font le plus souvent les personnes non-autistes. En quelque sorte, elle est en permanence plongée dans des situations d'apprentissage et d'adaptation – c'est-à-dire aussi de porte-à-faux l'empêchant de coïncider avec un contexte ou un rôle. Pour tenter de mieux comprendre ce rapport au sens commun, je diffèrerai son analyse phénoménologique et tenterai d'abord de l'approcher à travers d'autres grilles.

b) Pour des raisons aussi bien fonctionnelles et développementales que phénoménologiques et sociologiques, la balance entre attitude naturelle et attitude réflexive (entre connaissance tacite et connaissance réflexive, pour prendre la terminologie des sciences cognitives) n'est pas équilibrée pour les personnes autistes et non autistes. L'attitude spontanée d'une personne autiste semble en effet marquée par un recours privilégié au fonctionnement « meta ». Un certain nombre d'indices allant dans ce sens sont déjà exploités dans le cadre des sciences cognitives (en particulier, de la distinction bien connue de Kahneman[35] entre un circuit rapide et automatique et un circuit prenant en charge les tâches réflexives). D'autres études vont dans le sens

[33] W. Blankenburg, *ibid.*, pp. 113 et suivantes.

[34] J. Mesnil, dans son excellent article, « Architectonique richirienne, psychiatrie phénoménologique et ethno-psychiatrie », *Interpretationes*, Studia Philosophica Europeanea, vol. IX, 2019/1, I. Fazakas (éd.) en collaboration avec K. Novotný et A. Schnell, montre les limites de cette homologie qui relève selon elle d'une véritable erreur architectonique confondant *Lebenswelt* et attitude naturelle (p. 196, note 16).

[35] D. Kahneman, *Système 1 : Système 2 : les deux vitesses de la pensée*, Paris, Flammarion, 2012.

d'un recours moindre au « cerveau bayesien[36] » (c'est-à-dire aux modèles prédictifs du monde utilisés par le cerveau dans différents types de tâches) chez les personnes autistes.

Je voudrais ici étendre cette idée à une conception étendue de la réflexivité et l'intégrer dans une perspective phénoménologique. Ce qui me semble en effet particulièrement intéressant dans l'autisme pour la phénoménologie elle-même, c'est la possibilité de remettre en question l'attitude naturelle, non pour lui opposer une autre attitude naturelle, mais en fragilisant les processus de sédimentation et de constitution d'*habitus* qui la sous-tendent.

2) a) On peut d'abord considérer cette expérience comme un désajustement social, en prenant pour fil conducteur la théorie bourdieusienne des *habitus*. Pierre Bourdieu reprend dans une perspective sociologique et structuraliste le concept husserlien d'*habitus* pour comprendre la façon dont la socialisation inscrit progressivement les normes, les contraintes et les hiérarchies sociales comme des dispositions dans le corps des individus. Comme l'explique Laurent Perreau[37], cette incorporation peut être appréhendée de façon très concrète à travers la formation de l'*hexis*, de la posture, qui passe par l'appropriation de « schèmes » corporels.

Dans la perspective structuraliste de Bourdieu, le social incorporé (valeurs, culture, position sociale, etc.) constitue ainsi une véritable « structure organisatrice » qui rend compte de la cohérence de nos modes de perception, de nos valeurs, de nos usages langagiers, de nos pratiques sociales, et de nos origines et statuts. À partir d'un petit nombre de principes, la théorie de l'*habitus* entend rendre compte d'une multitude de situations et de pratiques. L'existence de l'*habitus* rend compte de l'ajustement qui s'opère le plus souvent « spontanément », c'est-à-dire sans calcul ni intention expresse, entre les contraintes qui s'imposent objectivement aux agents, et leurs espérances ou aspirations subjectives. Cette « connaissance par corps » fait de l'ajustement de l'agent social à son monde la norme : « quand l'habitus entre en relation avec un monde social dont il est le produit, il est comme un poisson dans l'eau et le monde lui apparaît comme allant de soi. » Comme le souligne L. Perreau, « la

[36] S. Dehaene, « Psychologie cognitive expérimentale », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 112 | 2013, mis en ligne le 28 août 2013, consulté le 14 décembre 2020. URL : http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/1011 ;
DOI : https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.1011.

[37] L. Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS Editions, 2019, pp. 119-127.

coïncidence de l'individu et du social est ainsi pensée sur le modèle de la relation harmonieuse de l'organisme vivant à son milieu[38]. »

Il existe pourtant des situations de désajustement. Bourdieu distingue plusieurs cas. Celui d'une évolution des mœurs et pratiques sociales, de telle sorte que l'individu pourtant socialisé dans un certain milieu ne s'y trouve plus adapté[39] ou (et c'est particulièrement intéressant pour la perspective que je développe) être lié à des processus de socialisation ayant conduit à la constitution d'un *habitus clivé*, engendrant des propriétés ou des aspirations incompatibles[40]. Pour Bourdieu, les expériences liées à ces *habitus* clivés sont d'un grand intérêt sociologique car elles engendrent au sein des pratiques et valeurs un clivage susceptible d'y ouvrir l'espace d'une distanciation réflexive. Dans le cadre de Bourdieu, en effet, ni la réflexivité ni la mise en suspens phénoménologique (qui en est pour lui un décalque) ne peuvent s'exercer directement et subjectivement – le processus réflexif n'est pas une mise à distance immédiate, mais un travail, toujours aussi collectif, souvent motivé par des rencontres, des expériences biographiques ou des particularités dans la socialisation, et recourant aux outils d'auto-objectivation fournis par la sociologie.

Le cas de l'autisme invite cependant à prendre en compte une situation encore différente : celle d'une altération dans la constitution des *habitus* eux-mêmes. Comme je tente de le montrer par ailleurs[41], dans l'autisme, les mécanismes qui semblent à la base de la constitution d'*habitus* (en particulier de l'imitation) obéissent à des règles différentes. On peut donc postuler que ces *habitus* seront moins « fonctionnels », que les personnes autistes sont « moins » ancrées dans des appartenances et des rôles sociaux prédéfinis, que leur expérience implique la mise en œuvre spontanée d'une forme de réflexivité et d'auto-objectivation.

b) La deuxième référence à laquelle je ferai appel – suite directe aux remarques qui précèdent – est la réflexion que Deleuze consacre à l'expérience minoritaire[42]. L'expérience minoritaire constitue en effet un désajustement qui permet d'échapper aux évidences des catégories et vérités instituées et ouvre la possibilité de la création. S'intéressant en particulier à ce phénomène du point de vue du langage et de la littérature, Deleuze et Guattari définissent par exemple l'œuvre minoritaire comme

---

[38] L. Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, *op.cit.*, p. 125.

[39] *Cf.* par exemple P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn »*, Paris, 2002.

[40] *Cf.* D. Eribon, *Retour à Reims*, Paris, Fayard, 2009.

[41] F. Forestier et F. Cazalis-Judet de la Combe, « L'autisme comme objet engageant de la sociologie cognitive », à paraître.

[42] À ce sujet, on lira avec intérêt G. Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle 'politique' ? », *Cités*, 2009/4 (n° 40), pp. 39-57.

étant écrite par une minorité dans une langue majeure. Ils mettent l'accent sur la capacité des créateurs issus des groupes minoritaires à transgresser les normes linguistiques conventionnelles dans une écriture littéraire[43]. Le devenir minoritaire est ainsi un mode d'action politique, incitant les minorités à éviter les logiques identitaires et faire de leur situation l'occasion de transformer de l'intérieur les formes instituées, d'y exprimer de nouvelles virtualités, de les renouveler par un principe de créolisation.

Dans le cas de l'autisme, cependant, l'expérience minoritaire est intrinsèque, comme si les personnes autistes – elles l'expriment souvent elles-mêmes – n'étaient jamais nulle part chez elles. Si, comme nous le postulons, les personnes autistes se trouvent dans l'impossibilité d'hériter du monde sans le transformer, elles sont alors amenées à mettre en œuvre des catégories, qui renvoient moins à des expériences identitaires qu'à des processus émancipateurs par lesquels un individu s'approprie des environnements (sociaux, langagiers, culturels) auxquels il n'appartient pas originellement et y inscrit sa marque. Cette proposition peut s'étayer par un certain nombre d'arguments[44] – cognitifs, biographiques, etc. De nombreuses biographies de personnes en font état, et rencontrent en général une certaine approbation au sein de la communauté des personnes concernées :

> *La langue, les concepts, la raison, n'étaient pas tout à fait les miens. Il me fallait m'élancer vers eux, y accéder à travers un écart. Il me fallait réciproquement tordre la pensée et la langue pour m'exprimer. La langue au commencement appartenait aux autres : elle portait la trace de leurs façons de vivre et ne renvoyait que de biais à mes expériences. Il n'était pas question de directement me dire, pas question non plus d'introspection. Il fallait faire sentir, plutôt : traduire ce manque de familiarité premier avec le corps et l'expression des autres, donner un corps aux ombres, une forme au désajustement. Il me fallait donner ma marque aux mots, tirer le langage dans mon sens.*

3) a) On le voit, la tâche première d'un questionnement phénoménologique ici est de mieux comprendre la nature « expérientielle » (et non seulement sociale, politique, littéraire) du « désajustement » évoqué. Celui-ci renvoie implicitement à un rapport à une facticité expérientielle éprouvée en creux dans l'exercice toujours altéré de la spontanéité sociale.

Un premier fil conducteur peut être le rapport au langage et à l'altération de sa capacité à exprimer l'expérience courante. Ou plus exactement, de la

[43] G. Deleuze & Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975 ; *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

[44] Que je mets en avant de manière plus détaillée dans F. Forestier et F. Cazalis-Judet de la Combe, « L'autisme comme objet engageant de la sociologie cognitive », à paraître.

difficulté, dans le cadre même de situations ou d'échanges qui devraient tomber sous le registre de l'usage, de faire appel au langage ordinaire – parce que celui-ci, justement, ne parvient pas à l'être, qu'il reste toujours comme emprunté, qu'on ne cesse d'être confronté à son opacité et sa matérialité graphique et sonore.

Ce rapport singulier au langage commence à être documenté[45]. On sait que celui-ci est acquis de manière particulière par les personnes autistes. Celles-ci mobiliseraient davantage les zones visuo-spatiales que les zones traditionnellement dévolues à la sémantique et la syntaxe[46]. Elles acquièrent par ailleurs plus massivement le langage par stockage passif d'un vocabulaire, par l'intermédiaire de l'écrit, que dans l'échange (on pourrait dire qu'elles sont plus « derridiennes » qu'« austiniennes[47] », puisque l'acte de langage lui-même, l'interaction contextualisée, joue un rôle moindre (quoique pas tout à fait nul) par rapport à celui de l'accumulation de traces, d'inscriptions, de la répétition. Ces particularités modifient plus généralement la pragmatique langagière et la façon dont les personnes autistes acquièrent et mobilisent un lexique, une grammaire, un registre linguistique[48]. La fonction pragmatique – d'usage – semble altérée, peu plastique, marquée par un recours important à la mémoire, à la citation, à l'ajustement réflexif plutôt que contextuel, ainsi qu'à l'usage des marqueurs sociaux (syntaxiques, sémantiques, prosodiques), différemment marqué.

En résumé, il semble difficile aux personnes autistes de se servir du langage dans le cadre d'une interaction pragmatique (sinon usant d'un registre communicationnel strict). Celles-ci ont un rapport nécessairement créatif. L'expérience de l'autisme semble intéressante, si l'on veut élargir le champ des situations dans lesquelles le langage doit être aménagé, poussé, dans lequel ses fonctions poétiques et expressives doivent être explicitement mises en œuvre pour signifier : parler par formules ou métaphores, avoir besoin de saisir ce qu'on sent échapper aux formulations courantes, ou, par une mise en condition faite d'ajustements successifs, de

---

[45] M. Kissine et al., « Pragmatics in autism spectrum disorder: recent developments », Med Sci (Paris) 2016, 32, pp. 874-878 ; M. *Kissine*, « Pragmatics *as* Metacognitive Control », *Front. Psychol.*, 2016. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.02057.

[46] P. Desaunay et al., « Autisme et connectivité cérébrale : contribution des études de neuroimagerie à la compréhension des signes cliniques », *Revue de neuropsychologie*, 2014/1 (Volume 6).

[47] Je me réfère à J. Derrida, « Signature événement contexte », dans *Marges de la Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

[48] J. Parish-Morris, EA. Hennon, K. Hirsh-Pasek *et al.*, "Children with autism illuminate the role of social intention in word learning", *Child Dev* 2007 ; 78, pp. 1265-1287 ; L. Henderson, A. Powell, M. Gareth Gaskell, C. Norbury, "Learning and consolidation of new spoken words in autism spectrum disorder", *Dev Sci* 2014 ; 17, pp. 858-871.

cadrages indicatifs, métaphoriques, d'orienter la position interprétative. L'expérience de la « langue » au sens de Richir semble impliquer de manière plus marquée celle du langage, de la temporalisation en langage, l'articulation de *Wesen* de sens. Par une autre voie, je rejoins le fil de ma partie précédente : dans ses aspects temporels, spatiaux, corporels, autant que sociaux, langagiers et symboliques, l'expérience des personnes autistes semble comporter une part de genèse ininterrompue, d'effort schématique, comme si la dimension phénoménologique ne s'y stabilisait jamais tout à fait et ne s'y déposait jamais sous la forme d'un monde et d'une attitude naturelle effaçant leur phénoménalisation par leur objectivité.

Là aussi, ces quelques indications encore très prospectives demanderaient bien sûr à être affinées. Cela pourrait se faire par la mise en œuvre d'une phénoménologie indirecte, développée à partir de situations d'échange entre des personnes autistes et non autistes, dans lesquelles chacun s'efforcerait d'identifier et de qualifier des « incompréhensions », des « évidences non partagées », de façon à permettre une caractérisation réciproque de l'expérience autiste et non autiste[49].

[49] Dans une perspective déjà suggérée par l'idée du « double empathy problem », *cf.* D. E. M. Milton, « On the ontological status of autism: the 'double empathy problem' », *Disability & Society*, Volume 27, 2012 – Issue 6, mais élargie à la dimension phénoménologique.