

Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

22/2023

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.

Pablo Posada Varela, né le 4 août 1975, nous a quittés le 12 septembre 2023.

Membre fondateur de notre association, il a œuvré sans répit pour la promotion de la phénoménologie dans le monde entier et tout particulièrement dans l'espace hispanophone. Il a été l'un des plus grands spécialistes de l'œuvre de Marc Richir avec qui il a pratiqué constamment un « *symphilosophein* ». Sa disparition constitue pour nous un vide impossible à combler.
Les « Mémoires des Annales de Phénoménologie » publieront prochainement à titre posthume son ouvrage *Concrétudes en concrescence*. *Phénoménologie et réduction méréologique*.

Nous lui rendons hommage avec la plus grande admiration et la plus vive amitié. Ce numéro 22 (2023) lui est dédié.

SOMMAIRE

Brèves considérations sur Descartes et la phénoménologie
ALEXANDER SCHNELL……..…….. ……..…..7

Stärke und Schwachheit des Lebens gemäß Nietzsche in radikal phänomenologischer Sicht
ROLF KÜHN …….……..……..…….…... 17

Bachelard et la matière des rêveries
ISTVÁN FAZAKAS……..……...…..…... 35

Phenomenology of Individuation. On Husserl's Seefeld Manuscripts
ABBED KANOOR ……..……...…….…….73

Sur la problématique spéculative de la fondation dans la phénoménologie transcendantale à partir de la réception de Husserl par Hans Wagner
LEONARD IP ……..……..……..…….…..91

Distance as the most Essential Form of Thought and Subjectivity
DOMINIC NNAEMEKA EKWEARIRI…….…….. 105

Qu'est-ce qu'une lecture phénoménologique *et non doctrinale ? Réflexions à partir de l'œuvre de Fink*
STÉPHANE FINETTI ……...……...……..…..…127

Der Urquellpunkt der phänomenologischen Erfahrung und das Zeichen. Husserl und Derrida zum Problem der lebendigen Gegenwart
BENJAMIN SCHUPPERT……..…….…..147

Le phénomène comme phantasma*. Sur le rôle de l'imagination transcendantale dans l'archi-écriture chez Derrida*
TILL HELLER.....167

La phénoménologie matérielle de Michel Henry : une approche antinomique
ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS…….……..…..……189

Est-il pensable que l'impensable soit possible ? Fiction, variation eidétique et déduction phénoménologique
CHARLES-ANDRÉ MANGENEY……...…..…..…211

Le problème du rythme. Étude analytique d'un concept de la psychologie
RICHARD HÖNIGSWALD……...…..……..…237

Brèves considérations sur Descartes et la phénoménologie

ALEXANDER SCHNELL

> Bien que [les machines] fissent plusieurs choses aussi bien, ou peut-être mieux qu'aucun de nous, elles manqueraient infailliblement en quelques autres, par lesquelles on découvrirait qu'elles n'agiraient pas par connaissance, mais seulement par la disposition de leurs organes. Car, au lieu que la raison est un instrument *universel*, qui peut servir en toutes sortes de rencontres, ces organes ont besoin de quelque particulière disposition pour chaque action particulière ; d'où vient qu'il est moralement impossible qu'il y en ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie, de même façon que notre raison nous fait agir.
>
> René Descartes, *Discours de la méthode*

Selon une hypothèse intéressante formulée par Paul Slama, il y aurait deux Descartes – un Descartes canonique, non-phénoménologique, celui de la sixième des *Méditations*, et un Descartes plus caché ou cryptique, plus directement phénoménologique, celui des deux premières *Méditations* (du moins). Même s'il est vrai qu'une lecture qui se focaliserait sur un Descartes défenseur de la conception du corps-machine peut s'appuyer sur la sixième des *Méditations,* il me semble assez évident que la pertinence phénoménologique des *Méditations* s'étend largement au-delà de la deuxième des *Méditations*. Aussi s'agira-t-il pour moi, ici, d'élaborer quelques idées qui pourraient peut-être aboutir un jour (encore assez lointain) à une interprétation phénoménologique de l'ensemble des *Meditationes de Prima Philosophia* (1641) de Descartes. Mais pour le moment, tout cela est seulement à l'état d'esquisses. Je me contenterai de m'installer dans Descartes (en me limitant aux *Méditations*) et d'essayer de faire apparaître, dans ses réflexions, certains enjeux phénoménologiques. Sans m'attarder sur des considérations générales, j'entrerai immédiatement *in medias res* et examinerai les notions d'espace et de temps, d'infini, d'hypothéticité catégorique ainsi que d'existence et d'ontogenèse qui jouent toutes un rôle prépondérant dans une telle approche phénoménologique de ce chef d'œuvre de la philosophie moderne.

*

1/ L'espace. Tout texte capital de l'histoire de la philosophie ne traite pas seulement des concepts fondamentaux de la philosophie, mais leur fixe également un cadre sémantique plus ou moins précis. L'un de ces concepts est celui d'espace. En interrogeant une position défendue par Camille Riquier, Grégori Jean a formulé l'hypothèse, dans une conversation privée, que ce qui se cristallise dans le traitement de l'union de l'âme et du corps, c'est une préférence, dans la philosophie allemande, pour une approche via le temps et, dans la philosophie française, via l'espace. Je ne suis pas sûr d'être absolument convaincu par cette hypothèse, mais force est de constater que si l'on prend l'espace comme concept heuristique ou comme fil directeur, on peut dégager des idées fort intéressantes, me semble-t-il, qui permettent de cerner les positions de Descartes en métaphysique.

Dans les *Méditations*, Descartes ne présente certes pas sa propre théorie de l'espace (il le fait ailleurs[1]). D'ordinaire, on associe sa conception de l'espace à l'espace géométrique orthonormé, qui sert le plus souvent – et pas seulement chez Merleau-Ponty – d'épouvantail, aux antipodes d'une conception phénoménologique de l'espace. Or, en réalité, on trouve dans les *Méditations* une série d'indications sur différents types d'« espaces » – au moins sept (!) – qui sont tous pertinents d'un point de vue phénoménologique.

A/ L'espace phénoménal. La triade malin génie, *ego cogito*, Dieu, ouvre l'espace phénoménal. Celui-ci se caractérise par une « éminence », c'est-à-dire par un dépassement de toute donnée sensible actuelle ainsi que de la simple idée de ce qui est donné par les sens. C'est une ouverture à la fois à tout ce qui est pensable et à sa mise en doute immédiate. Ce qui s'affirme dans l'espace phénoménal se trouve fondamentalement dans un état de suspension ou d'oscillation. Par le malin génie, tout apparaissant est muni de l'indice d'un possible non-être. – Il s'ensuit, pour Richir (qui va certes au-delà de Descartes), qu'à l'intérieur de cet espace phénoménal, il n'est plus possible de faire la distinction entre l'apparition et la simple apparence. Richir radicalise ainsi le scénario relatif à la folie de la première *Méditation*. –

B/ L'espace de certitude ou d'évidence. Les trois types d'espace suivants sont également liés à l'espace phénoménal. Lorsque l'ouverture effectuée par la triade malin génie, ego cogito, Dieu se heurte à l'argument du cogito, une « certitude absolue » est révélée ; celle-ci n'est toutefois valable qu'« aussi longtemps que le moi pense ». C'est pourquoi elle s'étend encore bien au-delà – jusqu'à l'idée de Dieu. Et si cette idée – innée – est saisie à son tour, ce qui est rendu possible par le fait que nous l'avons effectivement (c'est en cela que consiste le principe de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu), alors un espace de certitude ou d'évidence s'ouvre, dans lequel toute

[1] Voir en particulier les articles 10 et 11 de la deuxième partie des *Principia philosophiae*.

connaissance doit entrer, pour peu qu'elle veuille prétendre à la certitude absolue. L'idée de Dieu le permet en effet, car, selon Descartes, rien n'est plus certain que cette idée même et c'est moyennant elle que toute connaissance certaine peut être garantie. (Cette certitude ou évidence absolue s'appuie d'ailleurs sur deux étapes antérieures à savoir 1/ sur le *cogito*, c'est-à-dire sur la certitude obtenue à l'issue du doute hyperbolique, et 2/ sur l'*inspectio mentis* en vertu de laquelle l'essence de quelque chose peut être « vue » – là encore dans une évidence certaine – avec ses déterminations infiniment variables.)

C/ L'espace transcendantal. L'ouverture de l'espace d'évidence s'accompagne de celle de l'espace transcendantal. Sa fonction fondamentale consiste à son tour en une double ouverture – celle de la connaissance conceptuellement déterminée et celle de la transcendance, du « dehors ».

> α/ Avec l'évidence de Dieu s'ouvre tout d'abord la possibilité – après que le malin génie a réduit à néant toute position conceptuelle – d'atteindre une certitude par le biais de concepts. En contrant le malin génie, la pensée (conceptuelle) obtient enfin toute sa dignité. Ce faisant, elle s'avère être liée à Dieu. Dans la mesure où l'« avoir » de l'idée de Dieu (avec sa *realitas* infinie et infiniment parfaite) précède la détermination conceptuelle, la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu a logiquement une priorité sur la preuve *a priori* qui opère avec le concept de Dieu. Plus loin, je reviendrai plus en détail sur la pertinence phénoménologique particulière qui apparaît ici eu égard à la problématique de l'« ontogenèse ».
>
> β/ Descartes n'oppose pas naïvement une « intériorité mentale » à une « extériorité matérielle », mais il démontre – avec la première définition conceptuelle de la réalité formelle et de la réalité objective et la dignité ontologique supérieure de la première sur la seconde – qu'en « ayant » l'idée de Dieu, il se pose la question du rapport entre la réalité formelle et la réalité objective de cette idée même. Or, cela équivaut à ladite ouverture de la transcendance. Ainsi, l'espace transcendantal ouvre aussi originairement à la transcendance.

D/ Espace de réflexion. L'ouverture de l'espace de transcendance est liée au fait que tout rapport à la transcendance est caractérisé par une auto-référence de la pensée. Par là s'ouvre un espace de réflexion qui ne désigne pas la conscience de soi du penseur, mais l'« *aperceptio* » au sens de la conscience – c'est-à-dire de la prise de conscience – du rapport à l'objet. C'est le sens fondamental, me semble-t-il, du « *videre videor* » cartésien. Si je vois X, le fait de voir X implique toujours une pensée de la vision. Le « il me semble » (*videor*) n'est pas une simple apparence, mais l'auto-apparition de la vision, de

la perception, etc. dans et par la pensée. Ainsi, on ne fait pas valoir un moi conscient de lui-même, mais on exprime la conscience du rapport à la vue, à la perception, etc. Alors que dans l'idéalisme allemand, la conscience est toujours déjà comprise comme conscience de soi, Descartes n'insiste tout d'abord que sur la simple dimension de conscience (qu'il faut encore comprendre comme pré-subjective) de toute conscience se rapportant à l'objectivité. Cette dimension de conscience est pour ainsi dire au seuil de la conscience de soi (mais la conscience de soi du moi lui-même va au-delà de ce qui est ouvert dans l'espace de réflexion).

E/ Espace de vérité et espace d'erreur. En insistant sur le fait que la question de la vérité ne met pas seulement en jeu l'entendement seul, mais aussi la volonté, il apparaît clairement que, dans cette question, la dimension gnoséologique ne peut, pour Descartes, être séparée de la dimension ontologique. La vérité n'existe pas en soi, mais seulement lorsque la volonté exprime une prétention à la vérité. Cela signifie que nous pouvons considérer la dimension ontologique en elle-même, dans la mesure où l'entendement détermine quelles sont les circonstances d'une situation donnée. Et en cela, l'intellect humain ne peut pas se tromper, car, pris isolément, il procède de manière tout à fait correcte. La vérité et l'erreur proviennent plutôt du fait que chaque espace de vérité et, corrélativement, chaque espace d'erreur a pour condition préalable la volonté qui interagit avec l'entendement – c'est-à-dire une instance qui affirme (ou, le cas échéant, nie) ce que l'entendement appréhende. Chez Descartes, la vérité n'est pas – comme c'est le cas chez Heidegger – un « existential ». En tant qu'instance d'affirmation ou de négation, la volonté occupe cependant une position et une fonction qui font sortir la question de la vérité d'un cadre purement représentationnel (ou « noématique »).

F/ Espace mathématique. Avec l'ouverture de l'espace transcendantal, nous sommes en présence des conditions de possibilité du rapport aux choses « extérieures » à la substance pensante. Mais au-delà de cette condition en quelque sorte « transcendantale », il faut aussi déceler, selon Descartes, le cadre mathématique qui déploie en quelque sorte la structure essentielle du monde des corps. C'est l'objet d'une « *mathesis* » universelle, expression qui n'apparaît certes pas dans les *Méditations*, mais qui constitue l'arrière-plan de toute la cinquième des *Méditations*. (S'ouvre ici l'espace mathématique [= l'espace géométrique tridimensionnel avec le système de coordonnées cartésien].)

G/ Espace corporel de la vie. Mais ce serait un raccourci injustifié, nous l'avons compris, que de réduire les contributions de Descartes à la philosophie de l'espace à ses pensées sur l'espace mathématique. On trouve aussi dans la sixième des *Méditations* des remarques explicites sur l'espace des choses matérielles. L'imagination y joue un rôle prépondérant. Elle veille à l'application des facultés de connaissance aux choses corporelles, ce qui

implique l'ouverture de l'espace corporel. Celui-ci est l'espace de la nature et de la vie. Les « erreurs » dans le déroulement de la nature qui peuvent se produire occasionnellement indiquent en outre que l'espace corporel de la vie n'a pas la même structure que celle qui caractérise l'espace mathématique.

*

2/ Le temps. Il y a peut-être moins de choses à dire sur le concept du temps chez Descartes que sur le concept de l'espace, mais cela n'enlève rien au caractère révolutionnaire de sa conception du temps.

L'importance de ce concept réside dans la désubstantialisation radicale du temps. Ce que Deleuze a attribué à Leibniz, (co)fondateur du calcul différentiel, a en réalité déjà été accompli par Descartes. Cette « désubstantialisation » opère un double détachement – vis-à-vis de l'éternité et vis-à-vis du mouvement.

Depuis Platon, au moins, on a tenté de saisir le temps à partir de l'éternité (*aiôn*). Selon son célèbre mot du *Timée*, le temps est l'« image mobile de l'éternité immobile[2] ». Ce lien entre la temporalité concrète et l'éternité (divine) est rompu par Descartes. Mais ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'il remet également en question le rapport au mouvement. Dans la *Physique*, Aristote avait défini ce rapport de la manière suivante : « Nous ne mesurons pas seulement le mouvement au moyen du temps, mais aussi le temps au moyen du mouvement et nous pouvons le faire parce que les deux se déterminent mutuellement[3]. » Le temps lui-même est défini de la manière suivante : « Car c'est précisément cela, le temps : ce qui est compté dans le mouvement selon l'avant et l'après[4]. » Toutes ces déterminations relatives au contenu sont rejetées par Descartes. Certes, pour Descartes – comme pour Aristote – le temps est divisible à l'infini, mais les différentes parties du temps sont totalement indépendantes les unes des autres et ne renvoient à aucun contenu. C'est la base de la conception moderne du temps, selon laquelle le temps est réduit à une simple unité de mesure, et c'est aussi le cadre dans lequel s'inscrivent les analyses temporelles de Husserl (ce qui n'empêchera pas, bien entendu, que la conception cartésienne du temps sera critiquée par la phénoménologie).

*

3/ L'infini. La concevabilité d'un infini actuel a certes déjà été affirmée avant Descartes (par exemple par Duns Scot [1266-1308]). Mais ce n'est que dans

[2] Platon, *Timée* 37d7f.
[3] Aristote, *Physique*, livre IV, chap. 12, 220 b 14-16.
[4] Aristote, *Physique*, livre IV, chap. 11, 219 b 1-2.

les *Méditations* que sa signification gnoséologique fondamentale apparaît clairement. La possibilité de douter repose sur une « connaissance totale » réelle, car la connaissance de la finitude a pour condition la connaissance de l'infini. Cependant, cela n'est pas accessible de manière purement logique, par une construction de la pensée, mais c'est ancré dans l'existence concrète de celui qui pense – dans son « temps de vie » (*tempus vitae*). À côté de la pertinence phénoménologique évidente de ce propos, il faut souligner aussi que cela permet d'établir une nouvelle preuve de l'existence de Dieu : ce temps de vie consistant dans l'indépendance respective de segments de temps divisibles à l'infini. Or comme nous existons à travers la succession des segments de temps, il doit y avoir une instance qui nous « recrée » d'un segment de temps à l'autre. L'auteur de cette « *creatio continua* » est le Dieu infini. Dieu existe donc. De cette infinité de Dieu, nous avons une idée innée (qui, à son tour, ne peut nous être donnée que par Dieu). Celle-ci est le fondement de toute connaissance absolument certaine. Par conséquent, la pertinence gnoséologique de l'infini réside dans le fait qu'il est le seul moyen d'assurer une connaissance absolue.

*

4/ Hypothéticité catégorique. Est-ce que cela relativise le gain de connaissance des *Méditations* et est-ce que cela remet en question le fondement inébranlable de certitude absolue pour toute connaissance ? Aucunement. Ce qui est ainsi mis en évidence – en quelque sorte « négativement » – c'est que la connaissance certaine, considérée de manière radicale, n'a lieu qu'au niveau immanent, c'est-à-dire à la « bordure intérieure » de la phénoménalisation qui se déploie dans l'« espace phénoménal ». « Positivement » parlant, Descartes ajoute une détermination essentielle à l'« hypothéticité catégorique » découverte par Platon et Anselme. Que signifie tout d'abord cette expression[5] ?

Le principe de toute connaissance ne saurait être posé de manière purement hypothétique – sinon on ne parviendrait jamais à la connaissance nécessaire (catégorique). Mais il ne peut pas non plus être affirmé de façon catégorique – sinon on tombe dans le dogmatisme. D'où la thèse principale de Platon : si la connaissance doit être possible, il faut présupposer des idées. Anselme poursuit ce raisonnement en le transposant sur le plan de la preuve de l'existence de Dieu. Hypothétiquement, il introduit Dieu comme ce « au-delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand ». Il ne s'agit tout d'abord que d'une pensée – hypothétique, comme nous l'avons dit. Si Dieu doit exister, il faut le penser de cette manière. Mais ce qui est le plus grand ne peut pas être

[5] Elle est concrètement développée dans la *Wissenschaftslehre de* Fichte *de 1804/II*. Pour la perspective phénoménologique de ce concept, voir A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015 et A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021.

seulement une pensée, sinon ce ne serait pas le plus grand : c'est plutôt ce qui dépasse la pensée et qui existe aussi. Cette entité plus grande, en tant que cela même qui rend possible la pensée, ne peut être que Dieu. Dieu existe donc nécessairement. Donc l'existence de Dieu, qui n'a d'abord été introduite que de manière hypothétique, est nécessaire.

Or, Descartes se rattache à la fois à Platon et à Anselme, mais il ajoute une nouvelle détermination tout à fait essentielle. Il faut donner raison à Platon affirmant que la connaissance se situe au niveau de l'idéalité. Celle-ci n'est pas conçue comme une réalité suprasensible, mais comme ce dans quoi le penseur « se meut » en tant que penseur. Descartes reprend à Anselme le principe de la preuve de l'existence de Dieu, tout en séparant le raisonnement *a posteriori* du raisonnement *a priori*. L'idée de l'infini nous est « donnée » comme innée. La nécessité de l'existence de Dieu est « extraite » de son concept. Mais pour cela – comme Descartes l'a compris – il faut, tant en ce qui concerne l'hypothéticité ou la problématicité que la catégoricité, une radicalité qui dépasse toutes les approches précédentes (seul Fichte renouera avec Descartes lorsqu'il exigera que ce rapport entre hypothéticité et catégoricité soit « pensé énergiquement[6] »). Cette radicalité correspond à la tension entre le malin génie et Dieu. Ce n'est que lorsque l'*ego cogito se* livre radicalement au malin génie que la nécessité de l'existence de Dieu apparaît. Le cadre est ainsi posé pour toutes les considérations ontologiques ultérieures d'une phénoménologie transcendantale.

*

5/ Existence et ontogenèse. Une question qui fait l'objet de vives discussions dans le débat phénoménologique actuel est celle de l'« ontogenèse »[7]. Il s'agit là de la « genèse de l'être » dans la perspective du « corrélationisme » en phénoménologie. Deux types de problèmes peuvent ici être identifiés.

1/ Si l'*épochè* et la réduction phénoménologique ouvrent la sphère de la « phénoménalité », si la thèse de l'être est ainsi mise hors circuit, comment ce qui est décrit et analysé phénoménologiquement peut-il avoir une pertinence ontologique ou toucher la réalité ? Cela vaut d'autant plus pour la sphère préimmanente, qui représente en quelque sorte une sous-couche de la sphère transcendantale-phénoménologique en général. 2/ Cette question ne se

[6] *Cf.* A. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

[7] Ce débat a été récemment initié par Grégori Jean avec la question de la « puissance ontogénétique » de la phénoménologie, *cf.* G. Jean, *Les puissances de l'apparaître*. *Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. XVII, 2021.

pose pas seulement du côté noématique, mais aussi du côté noétique. Quel est le caractère d'être du transcendantal lui-même ?

On pourrait avoir l'impression qu'il s'agit là d'une question similaire à celle qui préoccupait Descartes et Spinoza lorsqu'il s'agissait d'élucider la possibilité de l'« existence ». Il s'agirait donc d'une réhabilitation de la preuve ontologique. Et c'est effectivement le cas – mais pour d'autres raisons et d'une manière tout à fait différente de celle de Spinoza et – à première vue – de Descartes. Je dirai plus loin en quoi Descartes est tout de même utile ici pour la phénoménologie. Mais tout d'abord, il convient de mettre en évidence la différence entre la perspective cartésienne-spinoziste et la perspective phénoménologique en ce qui concerne la preuve ontologique.

La problématique de l'« existence » traverse l'ensemble des *Méditations*. Il s'agit fondamentalement pour Descartes de démontrer l'existence de Dieu, du Moi pensant et des choses corporelles extérieures. Il est frappant de constater que l'existence de Dieu et celle du Moi pensant reposent sur la radicalité de l'infinité actuelle (pour Dieu) et sur la mise en doute tout aussi radicale de tout ce qui existe (pour le Moi), tandis que l'existence du monde est pour ainsi dire tenue dans un flottement entre Dieu et le Moi. Son existence est certes considérée comme « prouvée », mais cette preuve (ou ces preuves) ne semble(nt) pas avoir acquis une force de conviction pleine et entière. La « géométrie spéculative » en fournit certes la base essentielle. Mais en ce qui concerne l'existence même des choses corporelles, le doute hyperbolique réapparaît en permanence. Le scénario de l'illusion, ou l'argument du rêve, ne se laissent peut-être pas complètement éliminer.

Dans *Éthique* II, le problème phénoménologique de l'ontogenèse s'exprime de la façon suivante : Spinoza s'interroge sur l'« existence effective » de l'esprit humain (*mentis humana*). Il répond : cet être consiste dans l'idée que Dieu se fait d'une chose unique existant réellement. L'existence n'est pas contenue dans les choses (*Éthique* II, proposition 24). Ce qui existe existe parce que Dieu le pose. Dieu s'absorbe dans le fait qu'il donne l'être et qu'il est l'existence (de toutes les choses). En d'autres termes, l'existence des choses (et du monde) est Dieu lui-même. L'existence (donc la position ontologique) et Dieu se confondent. Et c'est bien l'idée qui se trouve déjà dans la preuve cartésienne de l'existence de Dieu de la cinquième des *Méditations*. Venons-en donc maintenant à la question de savoir dans quelle mesure la position de Descartes est pertinente pour la phénoménologie eu égard à la question de l'ontogenèse.

Il y a quatre preuves de l'existence de Dieu plus ou moins distinctes dans les *Méditations* – trois preuves dans la troisième des *Méditations* et une dans la cinquième. Les trois preuves dans la troisième des *Méditations* sont toutes des variantes de la preuve cosmologique – c'est-à-dire un type de preuve qui consiste à montrer que ce qui est présent (l'idée de Dieu) doit avoir

une cause en dehors de lui (à savoir Dieu lui-même). Dans le premier cas, cela est expliqué par le principe de causalité (l'effet doit avoir au moins autant de « réalité formelle » que la cause), dans le deuxième par la *creatio continua* (qui présuppose un Dieu créateur) et dans le troisième par le fait que l'idée d'infini – innée – ne peut à son tour provenir que de Dieu. La preuve dans la cinquième des *Méditations* est une preuve ontologique. L'affirmation (que nous trouvons dans l'entretien avec Burman) selon laquelle Descartes procède « *a priori* » dans la cinquième des *Méditations* et « *a posteriori* » dans la troisième confirme ce point. Dans la troisième des *Méditations*, l'existence de Dieu est démontrée (Dieu n'y est donc pas donné au départ – c'est en cela que réside l'« apostériorisme »), dans la cinquième des *Méditations*, en revanche, il part du concept de Dieu (c'est pourquoi Descartes peut parler d'un « *a priori* »).

Qu'en est-il de la pertinence phénoménologique de ces considérations ? Si la question de l'« ontogenèse » présente effectivement un intérêt phénoménologique, cela ne concerne pas en premier lieu la problématique de l'existence. Bien sûr, on peut aussi se poser la question phénoménologique de savoir comment comprendre l'existence et quelle est la différence entre un être pensé et un être existant. Mais la question de l'être de chaque noème (= première perspective décrite ci-dessus) et des opérations transcendantales (noétiques) de constitution elles-mêmes (= deuxième perspective) ne revient pas à la problématique de l'existence. Et pourtant, Descartes fournit aussi des indications très intéressantes à ce sujet. Pour cela, il faut revenir à la notion d'« espace transcendantal » (voir ci-dessus).

Ce ne sont pas les preuves de l'existence de Dieu elles-mêmes qui sont significatives et pertinentes du point de vue transcendantal et phénoménologique, mais la manière dont on passe de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu à la preuve *a priori* (ce qui implique une deuxième figure de l'argument ontologique : pas celle de la position de l'existence [récusée par Richir], mais de l'ontogénèse proprement dite). Avec l'ouverture de ce que j'ai appelé l'« espace transcendantal » s'ouvre la dimension conceptuelle transcendantale qui permet tout d'abord de rendre compréhensible le rapport entre la phénoménalité et l'être. Comment l'exposer et l'expliquer ?

Ce qui est décisif ici, ce n'est ni la méthode (qu'elle s'appuie sur le principe de causalité, sur une *creatio continua* ou sur le caractère inné des idées nécessaires), ni l'objet (Dieu). La subjectivité transcendantale de la phénoménologie se substitue en quelque sorte au Dieu cartésien. Ce qui est déterminant, c'est plutôt ce qui a déjà été évoqué dans le point précédent à propos de l'« hypothéticité catégorique ». Dans les termes de Fichte, la « pensée énergique » et la « position de l'être » coïncident. Les explications sur l'« espace transcendantal » et sur l'« hypothéticité catégorique » sont donc étroitement liées. Certes, pour des raisons gnoséologiques, l'« apostériorité »

précède l'« aprioricité ». Mais d'un point de vue proprement ontologique, c'est l'inverse – voilà l'idée fondamentale de Descartes, de Spinoza et notamment aussi de Fichte.

C'est dans le chapitre sur les arguments ontologiques dans *Le clignotement de l'être* que j'ai essayé de rendre phénoménologiquement fructueuse cette idée (par laquelle je m'oppose radicalement à la lecture richirienne de Descartes), car c'est précisément ce que Husserl lui-même a saisi – certes de manière seulement très implicite[8] – avec le concept d'intentionnalité. C'est en particulier la tâche d'une « métaphysique phénoménologique » que d'en prendre conscience. Et c'est précisément pour cela que la lecture de Descartes est toujours si enrichissante – et pas seulement pour la phénoménologie.

[8] La conscience intentionnelle est toujours orientée vers un *corrélat* objectif. Le fait qu'elle soit elle-même *ontogénétique*, tout en conservant l'*épochè* et la réduction, n'a jamais été un objet de réflexion pour Husserl – ni même pour Fink.

Stärke und Schwachheit des Lebens gemäß Nietzsche in radikal phänomenologischer Sicht

ROLF KÜHN

> Ist es nicht gerade die ‚schreckliche' Wahrheit: dass, was man von einer Tat überhaupt wissen kann, *niemals* ausreicht, sie zu tun, dass die Brücke von der Erkenntnis zur Tat in keinem einzigen Falle bisher geschlagen worden ist? Die Handlungen sind niemals das, als was sie uns erscheinen! Wir haben soviel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äußeren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohlan! mit der inneren Welt steht es ebenso! [...] alle Handlungen sind wesentlich unbekannt.
>
> *Morgenröthe*, Aph. 116

Wo sich in unserer Vorstellung ekstatisch zeigt, was Leib und Seele als Vollzug vermögen, da projizieren sich die Ur-Elemente des originär „Einen" als jenes absolute Leben, das nicht aufhört, Ankünftigkeit in sich selbst als ein unmittelbares Sich zu sein. Wo daher Schopenhauer, Nietzsche und Freud zu ihrer Zeit ungehinderter vom „Instinkt" sprechen, als es die traditionelle Moral wahrhaben will, da helfen sie mithin – bei aller notwendigen Einschränkung eines bloßen Naturalismus – ein phänomenologisches Grundthema zu artikulieren, das allen empirischen Einteilungen vorausliegt. Insofern ist der Name der „Ur-Leiblichkeit"[1] als transzendentale Affektabilität der Anspruch, originär zu denken, was aller Vorstellung, Vermittlung und Objektivierung vorausliegt. Eben auch in solchen Mythen wie einem „unbewussten Begehren" oder „naturalen Trieb", unter deren Etikett sich für die Neuzeit in einer meist nur ungenügenden Nietzsche-Lektüre die radikale Lebensthematik verbirgt. Stattdessen dürfte Nietzsche mit seiner Kritik an allem abstrakt Fixierten in der gegenwärtigen kulturellen Diskussion einen notwendigen Ort

[1] *Archi-corps* nach M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, S. 396f.; *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002, S. 195f.

einnehmen, denn bei ihm gibt es eine „Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, Etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren lässt. – *Die vornehme Seele hat Ehrfurcht vor sich.*“[2] Dass eine solch originäre „Ehrfurcht“ die Kritik am empirischen Individuum nicht ausschließt, dürfte sich aus der reduktiven Grundsicht des Verhältnisses von Mich/Ich bzw. Sich/Selbst ergeben, das im Folgenden durch den Zusammenhang von Stärke/Schwäche bei den Glücklichen/Guten erörtert werden soll: „Nicht an einer Person hängen bleiben: sei sie die geliebteste, – jede Person ist ein Gefängnis, auch ein Winkel. Nicht an einem Vaterlande hängen bleiben […] Nicht an einer Wissenschaft […] Nicht an seiner eigenen Loslösung […] Nicht an unsern eigenen Tugenden hängen bleiben und als Ganzes das Opfer irgendeiner Einzelheit an uns werden […]. Man muss wissen, *sich zu bewahren*: stärkste Probe der Unabhängigkeit.“[3]

1) Leid und Freude als Lebenseidetik

Demzufolge ist eine Interpretation heutiger „Lebenskunst“ als „Selbstsorge“ mit Rückgriff auf Nietzsche kritisch anzufragen, die sicherlich eine Notwendigkeit der „Einsamkeit“ wie „Heimatlosigkeit“ als Motiv ästhetischer Selbsterschaffung herausstellen kann,[4] wie etwa bei Deleuze, Foucault und in weiteren Annäherungen von Postmoderne und Lebensphilosophie einschließlich Bergson.[5] Aber es bestehen berechtigte Zweifel, unter solchen hier nur angedeuteten zeitgenössischen Prämissen wirklich einsichtig machen zu können,[6] wie die absolut phänomenologische Lebensrealität in sich selbst bereits eine originäre Ästhetik wie Ethik bildet. Diese bedürfen keiner Oberflächenkosmetik von „Kunst“ und „Sorge“, um in der ursprünglichen Einheit von Leben/Leiblichkeit – einschließlich Weltbezug – unmittelbar das zu erproben,

[2] *Jenseits von Gut und Böse – Vorspiel einer Philosophie der Zukunft (KSA 5)*, München/New York 1986, S. 233.
[3] *Jenseits von Gut und Böse*, S. 59.
[4] Vgl. *Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurteile (KSA 3)*, München/New York 1986, S. 12, 290 u. 293; *Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza") (KSA 3)*, Berlin/New York 2018, S. 628f., 269f., 279 u. 283, dazu A. Quero-Sanchez, "'Einsam die Straße zu ziehn, gehört zum Wesen des Philosophen.' Nietzsches Einsamkeit als metaphysisches Grundprinzip", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 61/1 (2014), S. 96–126; K. Ruhstorfer, *Konversionen. Eine theologische Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004.
[5] Vgl. P. Delhom u. A. Hilt (Hsg.), *Das Leben denken. Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch*, Freiburg/München 2018, S. 25ff., 50ff. u. 91ff.
[6] Vgl. hierzu bereits R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg/München 2019.

was Nietzsche zu seinem Programm „Dionysischer Wahrheit“ erhoben hatte und in all seinen Schriften durchgehend verfolgte. Greift man nämlich den Titel „Wir, die Guten, die Glücklichen...“ aus seiner „Genealogie der Moral“[7] auf, so lässt sich verstehen, unter welch radikal phänomenologischen Bedingungen Gut- und Glücklichsein nicht nur eine selbstaffektive Einheit des subjektiven Erscheinens als solches bilden, sondern auch metaphysik-dekonstruktiv über Heidegger hinaus unhinterschreitbar sind, insofern sie die passible Lebensursprünglichkeit schlechthin definieren. Mit Bezug auf Nietzsches ebenso leidenschaftliche wie klarstellende Rhetorik handelte es sich daher im Wesentlichen um eine Bestimmung der „Starken“, für die er allerdings festhält, dass die „Schwachen“ den Sieg über die „Starken“ davontragen. Dies lässt die abgründige Frage hervorbrechen, worin überhaupt eine hierin sich äußernde „Schwachheit der Starken“ zum Ausdruck kommt.

Der „Wille zur Macht“ bei Nietzsche bildet kein Begehren nach einer Wirklichkeit, die irgendwann ein Objekt für uns werden könnte. Auch ist dieser Wille philosophisch nicht länger eine transzendierende Intentionalität, sondern eine Kraft des „Ich kann“, die jedes Individuum in seinem Ursprung selbst erprobt, sodass man sie auch die immanente Selbstbewegung der Subjektivität im rein phänomenologischen Sinne nennen kann, durch welche Existenz und Wesen des Einzelnen zusammenfallen.[8] Nun war allerdings auch bei Schopenhauer bereits der unendlich begehrende Wille als „Leben-Wollen“ mit dem subjektiven Ursprungsleib eines jeden Individuums identisch. Auch wenn diese leiblichen Bewegungen keine letzte Erfüllung im Universum finden, so bilden sie trotzdem einen originären Leib, der nicht nur als objektive Funktion in der Welt Gegenstand unserer Wahrnehmung und Vorstellung ist, sondern eine sich selbst ergreifende Macht, um jeweils unmittelbar im Besitz jener Kräfte zu sein, die er als „Können zu können“ entfaltet. In diesem Sinne ist der subjektive Leib als der eigene Leib, welcher jeder *ist* und nicht nur *hat*, die einzige wirkliche Macht in der Welt. Und wenn Nietzsche diese metaphysische Umkehr bisheriger Vorstellungs-Ontologie durch eine dekonstruktive „Lebensphilosophie“ aufgreift, dann handelt es sich dabei nicht um eine bloß rhetorische Tautologie von „Wille“ und „Macht“, insofern der ursprüngliche „Wille“ als „Kraft“ immer schon die originäre Erscheinensmacht von allem Seienden darstellt. Dies zeigt unter anderem seine Abgrenzung von einem kausal verstandenen All ebenso wie seine damit

[7] Vgl. I, § 10; dazu M. Henry, "Sur la parole de Nietzsche: ‚Nous les bons… les heureux’“, in: *Phénoménologie de la vie, t. II: De la subjectivité,* Paris 2013, S. 147–161.
[8] Vgl. R. Kühn, *Lebensethos. Inkarnatorische Konkretionen originärer Lebensreligion*, Dresden 2017, S. 18ff.

verbundene Kritik an der wissenschaftlichen Erkenntnis durch Ursache/Wirkung, um stattdessen ein *continuum*, einen bildlichen „Fluss des Werdens" zu unterstreichen, wodurch jeder Substanzbegriff aufgehoben wird.[9]

Um jedoch überhaupt gegeben zu sein, und sei es in der geringsten Kraftentfaltung, muss die Macht des Willens bereits immer schon ganz in sich selbst ankünftig geworden sein, um von sich selbst Besitz ergriffen zu haben. Im subjektiv eigenen Leib als „Wille zur Macht" ruht mit anderen Worten eine Übermächtigkeit als ursprünglich konkretes Vermögen im transzendentalen Sinne, welches in gewisser Weise *zu sein* zwingt, indem Kraft und Leib hierbei immer schon originär *eins* sind, so dass die Frage nach Grad und Quantität solcher Kraft gegenstandslos wird. Und an dieser Stelle ergibt sich schon eine erste Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von „Starken" und „Schwachen". In beiden wirkt in ihrer Allgegenwärtigkeit die genannte Übermächtigkeit, welche sich als das subjektive Leben jedem Individuum nicht nur mitteilt, sondern letzteres prinzipiell *als* unzerstörbares Individuum gebiert, was auch die kritischen Bemerkungen Nietzsches betreffs eines irrtümlich eigenen Festhaltenwollens an einer empirischen Individualität oder Personhaftigkeit als Charaktereigenschaften nicht in Frage stellen. Letztere sind nämlich transzendental gesehen sekundär gegenüber der unbedingten Ursprünglichkeit des absolut phänomenologischen Lebens, welches jedes *Sich* als Ipseität in sich selbst gelangen lässt, indem es sich in allem Empfinden, Denken und Tun als solches erprobt.[10]

Wir können hier daher festhalten, dass jede kosmetische Betrachtung einer individuellen „Lebenskunst" als „dezentriertem Subjekt" im dekonstruktiven Sinne sich letztlich nur sehr vage auf Nietzsche zu berufen vermag.[11] Denn das bisherige metaphysische *Sein* der ontologischen Tradition wird nicht einfach durch den Begriff des *Lebens* ersetzt, sondern gerade in der mythischen Figur des Dionysos liegt die lebensoriginäre „Trunkenheit" des Lebens in dessen ursprünglicher Einheit von Schmerz und Freude oder Leiden und Lust, welche zugleich eine radikale Ipseität und Selbststeigerung ausmachen, um jede Wirklichkeit im herkömmlichen Sinne von „Sein" erst zu ermöglichen. Der radikal phänomenologische Anfang allen Erscheinens als Selbsterscheinen ist daher nicht von einem vorher zu erhebenden

[9] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 468f. u. 477f.; vgl. *Morgenröthe*, S. 120f. u. 227, über Zufall und "Ozeans des Werdens".
[10] Vgl. M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, S. 319ff., mit Bezug auf Schopenhauer und Nietzsche *ebd*., S. 159ff. u. 249ff.; *Morgenröthe*, S. 303: "das Individuum achten".
[11] Vgl. W. Schmid, *Mit sich selbst befreundet sein. Von der Lebenskunst im Umgang mit sich selbst*, Frankfurt/M. 2007.

„Seinssinn“ als „Seinsverstehen“ abhängig, wie Heidegger[12] postulierte. Vielmehr ist dieser Anfang immanentes Sich-Bedürfen wie Selbst-Begehren, welches in seiner apriorischen Lebendigkeit so grundsätzlich in seiner Selbstbegründung auftritt, dass es nicht nur unvergleichbar bleibt, sondern als immemoriales Leben das „Vergessen des Lebens“ im thematischen Sinne beinhaltet.

Vergessen und Erinnern sind nämlich an sich Modi der Vorstellung, aber bei einem radikalen Vergessen wird diese negative und positive Erscheinungsebene von Gegenständen der Wahrnehmung und Ideen verlassen, um mit Nietzsche ein „Vergessen des Lebens“ in den Blick zu bekommen, welches sich der Möglichkeit der distanzierenden Reflexion als solcher entzieht. Als reine Immanenz ist das „Dionysische Leben“ gerade nicht mehr ekstatisch, und damit ohne Darstellung in irgendeinem Welthorizont, der im Grunde der klassisch philosophischen Vorstellung vom Sein als Transzendenz entspricht. Nietzsche denkt ein solches originär nicht erinnerbares und damit ebenfalls unsichtbares Leben etwa auch unter der Gestalt des Tieres, insofern das Tier genau die Abwesenheit des Denkens im "Instinkt" zum Ausdruck bringt. Und wenn der Mensch zu einem "kranken Tier" wurde, dann deshalb, weil die antike, klassische wie auch moderne Bestimmung des Menschen als *animal rationale* eben in Bezug auf das Wesen des Lebens als Bestimmung pathischer Subjektivität einen Grundwiderspruch hinsichtlich des transzendental lebendigen Ursprungscharakters des Menschen impliziert – denn auch er ist notwendigerweise ein „vergessliches Tier“[13]. Genau dieses Paradox eines solchen Menschen, der Vergessen des Lebens ist und dennoch sich zu erinnern hat, das heißt dem eigenen immanenten „Befehl“ des Lebens als Affekt und Trieb unterliegt,[14] bildet eine Aufhebung des überkommenen Problems des Gedächtnisses in philosophischer wie psychologischer Hinsicht. Dieses Gedächtnis bleibt für Nietzsche nicht länger ein Vermögen des vorstellenden Denkens, sondern wird gleichfalls dem „Willen zur Macht“ unterworfen. Dadurch kommt das radikal phänomenologische Erscheinensprinzip weiter zum Zug, welches den Zusammenhang von Leben/Subjektivität als reiner Passibilität präzisiert, insofern sich nur über das Leiden etwas im Gedächtnis festsetzt, was mit anderen Worten heißt – als Affektivität. Die

[12] Vgl. *Sein und Zeit*, Tübingen [11]1967, S. 2ff.
[13] *Genealogie der Moral (KSA 5)*, München/New York 1986, III, § 1, sowie *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 588; vgl. zur Phänomenologie der Animalität auch R. Kühn, *Natur und Leben. Entwurf einer aisthetischen Proto-Kosmologie*, Freiburg/München 2011, S. 186ff. u. 198ff.; U. Wolff, *Ethik der Mensch-Tier-Beziehung*, Stuttgart 2012; F. Burgat u. Chr. Ciocan (Hsg.), *Phénoménologie de la vie animale*, Bukarest, 2015.
[14] Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 550 u. 582f.

Metaphorik Nietzsches mit ihren gewaltigen Bildern explodiert zumeist immer dann, wenn er auf solch primordiales Leiden des menschlichen Lebens zu sprechen kommt, denn die furchtbarsten Opfer, Grausamkeiten und Verstümmelungen, welche den Individuen durch die Geschichte hindurch als Steinigung, Gerädertwerden, Enthäutungen, Kreuzigungen etc. zugefügt wurden, sind als unendliche Schmerzen und Torturen der Grund des Denkens selbst, wenn es sich erinnert.[15]

Denkt man diesen Bezug von Leiden/Leben als unmittelbar selbstaffektive Lebensbedingung im Sinne des originären Sich-Ertragens und Sich-Erfreuens des Lebens in allen subjektiv leiblichen Erscheinungen, dann verstehen wir lebenseidetisch noch besser, warum eine „Lebenskunst" an der Oberfläche individualistischer Selbstvariation der „Gewalt" der ursprünglichen Lebenspassibilität nicht gerecht wird. Denn letztere fügt Leben/Subjektivität zu einer reinen Intensität des Pathos so unzertrennlich zusammen, dass jede Selbstbefreiung von sich selbst ausgeschlossen ist und insofern eine Negation der Immanenz durch eine „Selbstdezentrierung" oder „Selbstdistanzierung" diesseits psychologischer Anpassungen unmöglich macht.[16] Wenn Nietzsche kritisiert, die naive Auffassung wie die Wissenschaft würden Blitz und Donner als Ursache/Wirkung voneinander trennen, dann bedeutet dies für die Fundierungsverhältnisse von Leben/Kraft innerhalb des „Willens zur Macht", dass unsere Freiheit keine Vorstellung im Bereich der Idealität ist, um ein davon getrenntes Wollen und Handeln hervorzubringen. Vielmehr sind Wille, Freiheit und Kraft zu handeln grundsätzlich von ihrem lebendigen Ursprung her schon immer als „Ich kann" geeint. Die Nicht-Freiheit, von der die Lämmer träumen, um nicht von den Adlern zerfleischt zu werden,[17] ist im Grunde der imaginäre Wunsch, die Ipseität abstreifen zu können, was bei Nietzsche ebenfalls zur Kritik an der „Religion des Mitleids" führt, dem Anderen seine immanente „Lebensbejahung" nicht zuzutrauen.[18] Aber gerade diese Nicht-Freiheit, sich nicht vom Leben als originärer Subjektivität lösen zu können, macht die radikal phänomenologische Bedingung individuierten Existierens

[15] Vgl. *Genealogie der Moral*, § 3.
[16] Vgl. R. Kühn, *Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche*, Freiburg/München 2009, S. 165–193.
[17] Vgl. *Genealogie der Moral* I, § 13; zum "Reich der Freiheit" als "Oberfläche" auch *Morgenröthe*, S. 116f.
[18] Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 565f. u. 629f.; *Morgenröthe*, S. 123ff., 137f. u. 248, zum Altruismus.

aus, aus dessen Erprobung – ohne jeden Pessimismus und Nihilismus[19] – es kein Entrinnen gibt, bzw. „die ewige Wiederkehr des Gleichen" bedeutet.

2) „Aristokratie des Gefühls" und „Krankheit des Lebens"

Über diese Einheit zwischen der Übermächtigkeit des sich selbst ertragenden Lebens im Sinne radikaler Selbstaffektion und dem unzerstörbaren, nichtfreien Band, welches jedes Individuum an diese Grundbedingung seines lebensoriginären Seins bindet, können wir uns der Bestimmung der „Guten" im Sinne Nietzsches als „Aristokratie des Gefühls" annähern. Denn es genügt, jene ursprüngliche Kraft des Lebens, welche es ipseisierend an sich selbst bindet, in seiner letzten Konsequenz zu verstehen, um festzuhalten, dass das Leben als Vergessen im zuvor genannten Sinne zugleich äußerste Ohnmacht ist. Denn es verfügt nicht über das Vermögen, sich jemals von sich selbst lösen zu können, um jenes Band zu zerreißen, welches die Einmaligkeit jedes Individuums in transzendentaler Hinsicht ausmacht. Die zuvor schon erwähnten Adler und Lämmer sind nicht nur unfrei, etwas anderes zu sein als das, was sie sind, und anderes zu tun als das, was sie tun, sondern auf dem Grund des Lebens ist jeder von uns eine ursprüngliche Lebensselbstaffektion, die ihn in einer Unauflösbarkeit gebiert, welche die Kraft seines „Ich kann" selbst ausmacht. In der Sprache Nietzsches ist dies der Zusammenhang von Leben und „Experiment" desselben: „Die letzte Frage um die Bedingung des Lebens ist hier gestellt, und der erste Versuch wird hier gemacht, mit dem Experiment auf diese Frage zu antworten. Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung [der Triebe als lebensverwirklichende Macht]? – das ist die Frage, das ist das Experiment."[20]

Die „Aristokratie" der somit absolut singulären Lebensbewegungen als Empfinden und Handeln impliziert daher eine lebensoriginäre Kraft, welche nicht nur die Kraft der „Starken" ist, sondern auch diejenige der „Schwachen" bleibt. Jedes Mal handelt die Übermächtigkeit des Lebens, aber die „Schwachheit" will diesen „Willen zur Macht" nicht länger ertragen und strebt in einem ungeheuerlichen Wollen dahin, sich von sich selbst zu trennen, um kein Sich mehr sein zu müssen, welches nicht nur das Leben zu ertragen hat, sondern *sich selbst* im Selbsterleiden des Lebens. Stärke/Schwäche sind folglich hier nicht länger klassifizierende Begriffe wie in der

[19] Vgl. *Morgenröthe*, S. 15f.; dazu E. Dod, *Der unheimlichste Gast. Die Philosophie des Nihilismus*, Marburg 2013; *Der unheimlichste Gast wird heimisch. Die Philosophie des Nihilismus – Evidenzen der Einbildungskraft*, Baden-Baden 2019.
[20] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 471; vgl. *ebd.*, S. 552; *Morgenröthe*, S. 274 u. 295.

klassischen Affektenlehre von *actio/reactio* wie etwa bei Descartes, sondern prinzipielle Bestimmungen eines unmittelbar ontologisch-ethischen Selbstverhältnisses, welches die Immanenz der Ipseität charakterisiert, um letztere als unaufhebbar zu erweisen, auch wenn alles psychologisch und existentiell in eine andere Richtung drängen sollte: „Die Schwächsten sind es, welche am meisten das Leben unter Menschen unterminieren […]. Wo entginge man ihm, jenem verhängten Blick, von dem man eine tiefe Traurigkeit mit fortträgt, jenem zurückgewendeten Blick des Missgeborenen von Anbeginn, der es verrät, wie ein solcher Mensch zu sich selber spricht – jenem Blick, der ein Seufzer ist! ‚Möchte ich irgend jemand anders sein!' so seufzt der Blick: ‚aber da ist keine Hoffnung. Ich bin, der ich bin: wie käme ich von mir selber los? Und doch – habe ich mich satt!'…"[21]

Diese beschreibenden Bilder einer unglücklichen Existenz dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nietzsche nicht diese oder jene charakterliche Kraft im Auge hat, welche sich dem menschlichen Schicksal entgegenstellen könnte. Vielmehr ist die zuvor genannte „Aristokratie" der „Starken", „Guten" wie „Glücklichen" jene Übermächtigkeit, wodurch jede Kraft – gering oder überstark – in sich selbst geworfen wird, um auf diese Weise die Fülle transzendentalen Lebens zu sein. Die „Schwachheit der Schwachen" kann dann eigentlich nur noch eines bezeichnen, wenn der „Wille zur Macht" das Wesen allen lebendigen Seins bildet, nämlich gerade nicht eine reaktive Kraft, die im äußerlichen Sinne eine schwächere Kraft zur Erscheinung bringt, welche dem antagonistischen Druck von außen nicht widerstehen könnte. Es ist vielmehr genauer jenes „Sich-Selbst-Satt-Haben", das nicht mehr „Wille zur Macht" und „Wiederkehr des Gleichen" als ständige Lebensaffektion des subjektiven Empfinden-Müssens sein will. Denn der „Wille zur Macht" ist bei Nietzsche jene Kraft, um es nochmals zu unterstreichen, die als die ständige Fülle sich selbst überschreiten will, da sie transzendental nicht davon ablassen kann, als ihre eigene Selbststeigerung zu wirken. Wenn wir hierbei den Begriff der „Transzendentalität" gebrauchen, so geht es gerade nicht mehr um eine formale Möglichkeitsbedingung von Vernunft und Objektivierung der Erkenntnis wie bei Kant, was schon von Schopenhauer kritisiert wurde. Vielmehr handelt es sich um ein ursprüngliches Werden allen Erscheinens *als* Leben, welches mit der leiblichen Affektivität als sinnlich ästhetischer Subjektivität im Sinne des ursprünglichen Lebensethos identisch ist. Dies nennt Nietzsche oft auch den eigenen „Wert" im Unterschied zum

[21] *Genealogie der Moral* III, § 4.

platonisch-christlichen oder asketischen „Ideal“, ohne in der „lutherischen Reformation“ eine wirkliche Neuorientierung zu erblicken[22].

„Lebenskunst“ im radikal phänomenologischen Sinne wäre dann, wenn man diesen Begriff trotz seiner inflationären Verwendung heute beibehalten will, der Vollzug des Lebens als Passibilität *und* Potentialisierung durch die Kraft des Lebens zu jedem Augenblick als originärem Können. Denn die Kraft des Lebens, welche wir selbstaffektiv empfangen müssen, um überhaupt zu leben, kann zu nichts anderem werden als zu dem, was sie ist, nämlich ständige Modalisierung unseres zunächst nicht-freien Lebensempfangs als Pathos in die Entfaltung all jener freien Vermögen hinein, welche das originäre Leben in sich birgt. Das heißt als die nicht aufzuhaltende innere Lebensbewegung im Sinne subjektiver Verwirklichung von Bedürfen und Begehren zum Handeln hin über Gefühl und Anstrengung, wobei das reflexive Denken und die ethische Stellungnahme jeweils nur *eine* Weise der Lebensintensität bilden. Stärke/Schwachheit sind keine bloß sukzessiven Bestimmungen auf einem scheinbar zufälligen Lebensweg biographischer Existenz, sondern die „Aristokratie“ als „Rasse“ bedeutet bei Nietzsche[23] eine phänomenologische Essenz als affektive Materialität – mit anderen Worten die Immanenz des Lebensethos als Ursprungswirklichkeit allen Erscheinens. Die Kraft als „Stärke“ des originären „Ich kann“ bildet daher keine nur existenziale Faktizität, sondern meint die Entsprechung mit dem rein phänomenologischen Leben selbst, welches „mich“ subjektiv als unzerstörbare Ipseität – ohne metaphysische Substanz – für immer an sich gebunden sein lässt, um in allen Situationen von dieser Quelle her zu leben und letztlich keinen anderen Anfang und kein anderes Ziel zu haben.

Die „Schwachheit“ in struktureller Hinsicht zu verstehen, falls sie nicht nur ein zufällig psychologisches oder existentielles Geschehen darstellen soll, ist dann der versuchte Bruch mit der Kraft der reinen Lebensimmanenz, das heißt eine Verneinung des Lebens, welche zugleich die zentrale Bestimmung des „Nihilismus“ ausmacht, falls man darunter nicht nur die Leugnung von Werten im Einzelnen versteht, sondern der prinzipiellen Werthaftigkeit des Lebens als Ermöglichung aller Werte.[24] Eine Negation des Lebens im Sinne einer Selbstzerstörung, wie sie sich in ihrer inneren Dramatik durch Trauma

[22] Vgl. *Morgenröthe*, S. 14f., 16, 78, 82f., 134, 188 u. 283; *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 602ff.
[23] Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 630f., zu seiner Kritik an der "Rassen-Selbstbewunderung" im nationalen und europäischen Sinne; sowie *Morgenröthe*, S. 213f.
[24] Vgl. M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München 1994, S. 218ff.; R. Kühn, *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019, 277–308: "Nihilismus und Heilsfrage".

und Suizid etwa offenbart, ist folglich auch bei Nietzsche im Letzten nicht möglich, wenn der Tod des Dionysos noch das Leben unter der scheinbar entgegengesetzten Form darstellt. Wir verstehen dies hier keineswegs als eine doxische Jenseitshoffnung, sondern als die innere Grundstruktur des rein phänomenologischen Lebens als solchem, seine Bindung an sich selbst nicht durchtrennen zu können. Der Versuch, diese Verneinung dennoch als "Selbstverneinung" vornehmen zu wollen, sei es als Suizid oder unter anderen lavierten Formen von „Selbstabdankung", bildet in den Augen Nietzsches deshalb jene „Krankheit des Lebens", welche den Menschen leicht zum schon erwähnten „kränksten aller Tiere" macht.[25] Ihm entgegen steht das „ästhetische Phänomen", denn „als [solches] ist uns das Dasein immer noch *erträglich*, und durch die Kunst ist uns Auge und Hand und vor allem das gute Gewissen dazu gegeben, aus uns selber ein solches Phänomen machen zu *können*."[26]

Indem Nietzsche daher jener Denker ist, der in der Moderne wohl am eindringlichsten versucht hat, dem Geheimnis einer überall in Geschichte, Gesellschaft und Wissenschaft sowie beim Einzelnen grassierenden „Krankheit des Lebens" in die Abgründigkeit der Affekte und Triebe zusammen mit ihren Verzerrungen und Verschiebungen zu folgen, wurde er zu einem der maßgeblichen Vorbereiter Freuds, wie wir wissen.[27] Aber er hat ebenfalls viele Formen erkannt, welche die Gegenform zu einer radikal phänomenologischen „Lebenskunst" im zuvor analysierten Sinne ausmachen: Selbstzweifel, Skeptizismus, Szientismus, Ressentiment, Gewissensbisse, Selbstverdächtigung, Fortschrittsgläubigkeit etc. An die Stelle all dieser Infragestellungen des wirklichen Lebens in seiner subjektiven Werthaftigkeit setzt er ein fast mystisches Vertrauen in das eigene Vermögen. Von diesem Punkt aus lässt sich deshalb auch genauer auf die lebensoriginäre Frage nach dem „Sieg der Schwachen über die Starken" antworten, indem nie ausgeschlossen werden kann, dass die „Starken" als die „Glücklichen" die Immanenz ihres Glücks selbst existentiell zu bezweifeln beginnen. Angesichts des sicher nicht zu leugnenden Elends in der Welt fangen sie nämlich an, hinsichtlich des ihnen innewohnenden Lebensglücks „Scham" zu empfinden, und somit das Glück der Lebensunmittelbarkeit in jedem Augenblick als immanente

[25] *Genealogie der Moral* I, § 10.
[26] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 464f.; dem können auch die Aussagen zum "Eros" beigeordnet werden; vgl. *Morgenröthe*, 73f.
[27] Vgl. etwa *Morgenröthe*, S. 97f., 111ff., 118f. u. 308 zu Formen unbewusster Triebwirkungen sowie zur Triebunterdrückung, wozu auch die "geheimen Vorurteile der Wahrheit" gezählt werden können; dazu auch R. Lesmeister u. E. Metzner (Hsg.), *Nietzsche und die Tiefenpsychologie*, Freiburg/München 2010.

Intensität ebenfalls für unmöglich halten und es von äußeren Bedingungen abhängig machen wollen. Im Zusammenhang mit seiner Beschreibung von „Moral" und „Herden-Instinkt" hält Nietzsche daher fest: „Wo wir eine Moral antreffen, da finden wir eine Abschätzung und Rangordnung der menschlichen Triebe und Handlungen. Diese Schätzungen und Rangordnungen sind immer der Ausdruck der Bedürfnisse einer Gemeinde und Herde. Das, was *ihr* am ersten frommt, – und am zweiten und dritten –, das ist auch der oberste Maßstab für den Wert aller Einzelnen."[28]

Es kann daher kein Stück aus dem Leben herausgenommen werden, welches nicht wiederum das ganze Leben im Sinne seiner immanenten Ermöglichung als ständig transzendentaler Geburt selbst wäre. Die Schwachen verbergen sich daher nicht nur hinter der Scham und der Selbstverachtung, welche das lesbare Zeichen ihrer psychologischen wie existentiellen Schwachheit ausmacht, sondern das radikal phänomenologische Wesen dieser Schwachheit ist letztlich, dass sich die Selbstverneinung zudem prinzipiell nicht zu verwirklichen vermag, da sie an der Übermächtigkeit des Lebens als jener Kraft scheitert, welche sich niemals von sich selbst lösen kann, wie wir bereits sahen. Innerhalb der Proto-Relation des Lebens, die es als Selbstaffektion in sich selbst durch sich selbst verwirklicht, stößt die Schwachheit in ihrem Vorhaben, sich von dieser Grundrelation lösen zu wollen, welche die Originarität des Lebens als phänomenologische Erscheinenswirklichkeit selbst ist, auf das eigene *Sich*, um in diesem dem Wesen der Schwachheit zu begegnen, insofern sich dieses originäre Sich in sich selbst nicht mehr will – „sich selbst satt" hat, wie Nietzsche so treffend sagte. Damit trifft er sich nicht nur mit der Diagnose der „Krankheit des Lebens" als „tödlicher Krankheit", wie sie ebenfalls Kierkegaard analysiert hat, sondern mit letzterem unterstreicht auch Nietzsche die eigentliche Natur derselben, nämlich die „Verzweiflung", nicht jenes Sich zu sein, welches man sein möchte, ohne es sein zu können – etwa Cäsar oder eine sonstige imaginäre Projektion.[29] Deshalb kann man hier allgemein Nietzsches Lehre von der *amor fati* anführen, die das uneingeschränkte „Ja zum Leben" impliziert: „Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. *Wegsehen* sei meine einzige Verneinung! Alles in Allem und Großen: ich will irgendwann

[28] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 474f.; vgl. *ebd*., S. 555, 562 u. 593; *Morgenröthe*, 198f. Bekanntlich war es eines der Hauptanliegen Nietzsches, einem jedem Menschen das Empfindenmüssen von Scham zu ersparen; siehe gleichfalls M. Titze u. R. Kühn, *Lachen zwischen Freude und Scham. Eine psychologisch-phänomenologische Analyse der Gelotophobie*, Würzburg 2010.

[29] Vgl. S. Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, München 2020, S. 31ff.

einmal nur noch ein Ja-sagender sein! [...] jetzt wo wir mit Händen greifen, dass uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen. Das Leben jedes Tages und jeder Stunde scheint Nichts mehr zu wollen, als immer nur diesen Satz neu beweisen; sei es was es sei, böses wie gutes Wetter [...]; es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das 'nicht fehlen durfte', – es ist voll tiefen Sinnes und Nutzens gerade für uns!“[30]

Dass hierzu weitgehende existenzanalytische wie tiefenpsychologische Untersuchungen möglich sind, liegt auf der Hand,[31] aber eine radikale Lebensphänomenologie, welche nie ein äußeres objektives oder hermeneutisches Kriterium zum Verständnis des Lebens aus eigenem methodischen Selbstanspruch heraus in Anspruch nehmen kann, um eben die innerste Eigenstruktur des Lebens aufzuweisen, muss sich zudem noch die Frage stellen, ob der Sieg der Schwachen über die Starken als den „Glücklichen“ nicht doch schließlich eine Aporie beinhaltet. Vermag die Schwachheit im genannten Vorhaben, sich von der originären Stärke des Lebens lösen zu wollen, überhaupt in irgendeiner Weise die innere Kohärenz der Immanenz des stets lebendigen Sich zu besiegen? Dies wäre nur dann möglich, wenn auch die kleinste Schwachheit, insoweit auch sie sich noch innerhalb der Selbstbewegung des Lebens als dessen Übermächtigkeit affizieren muss, nicht mit der letzteren trotz allem übereinstimmte, das heißt aus dem Leben niemals heraustreten kann. Von dieser extremen Gegebenheit originärer „Lebenskunst“ aus, die nicht mehr von irgendeinem *Design* eines angeblich dezentrierten Subjekts abhängt,[32] sondern jedes Ich in seinem imaginären Wollen aufhebt, ist es außerdem angemessen, einen Blick auf den „asketischen Priester“ als idealistischen Entwurf seiner selbst zu werfen. Diese Analyse lässt die Illusion jeglicher abstrakten Lebensentwürfe erkennen, von denen Nietzsche in „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ hinsichtlich der Unterwerfung des Handelns des Menschen "unter die Herrschaft der Abstractionen" bemerkt: „Er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauungen fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärbteren, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen

[30] *Die fröhliche Wissenschaft.*, S. 521f.; diesbezüglich bleibt Nietzsches Selbsteinstufung als "Immoralist" zu sehen; vgl. *Morgenröthe*, S. 16f., 284, sowie *ebd*. S. 200, die Kritik am "religiösen und philosophischen Anschwärzen des Daseins".

[31] Vgl. R. Kühn, *Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision*, Freiburg/München 2015, S. 297ff.

[32] Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München 2005, S. 13–50: "Die Kritik des Subjekts".

das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen."[33]

3) Das asketische Ideal und die Lebensschwachheit

In der genannten exemplarischen Gestalt des Priesters und seiner Aszetik sind Schwachheit und Stärke nicht mehr auf unterschiedliche Individuen verteilt, wie es vorher bei den Starken/Schwachen der Fall war, sondern er trägt beide in sich selbst, so dass die grundsätzliche Verbindung zwischen ihnen sichtbar wird. Als Repräsentant des schlechten Gewissens ist der Priester im Verständnis von Nietzsche schwach, weil er das Leben gegen sich selbst wendet. Von den anderen schwachen Individuen unterscheidet er sich jedoch, indem er deren „Krankenwärter" ist, aber genau auf diese Weise derselben Ansteckung der „Krankheit des Lebens" unterliegt. Allerdings ist er vielleicht dadurch aber auch gerade wieder stärker als der Stärkste, insofern in ihm nicht nur die eigene Selbstbeherrschung eine Kraft darstellt, sondern in derselben vor allem der „Wille zur Macht" noch zum Ausdruck komme. Denn die Aufgabe des Priesters ist gewaltig, indem er seine schwache Herde sowohl gegen die Starken wie gegen sich selbst verteidigen muss. Gegenüber den Starken legitimiert daher das aszetische Ideal als Umkehr des reinen Lebenswertes jenes Ressentiment, welches aus den verschiedenen Formen geschichtlicher wie individueller Schwachheit eine Stärke insofern macht, als über die Einführung des „Bösen" die Starken einer entsprechenden moralischen Anklage unterworfen werden können. Und zwar um sie nicht nur von außen normativ, sondern letztlich in sich selbst über die schamvolle Selbstanklage und den Verlust des immanenten Glücklichseins zu schwächen, indem sie schließlich auf dessen Selbstaffiziertheit als Lebendige im ursprünglichen Sinne verzichten. Damit durch diese Operation die schwache Herde nicht ihrerseits durch das Ressentiment zerfressen und zerstört werde,[34] muss der aszetische Priester sie beruhigen und leiten, wodurch er Gift und Heilung gleichzeitig darstellt. Es ist bekannt, dass Nietzsche über seine Kritik am Begriff der „Sünde" und „Strafe" diese Bewertung dann auf das Christentum insgesamt ausweitete, dabei besonders auch auf Christus und Paulus hinsichtlich ihres Sündenverständnisses im Zusammenhang mit einem entsprechend rachsüchtigen

[33] *KSA 1*, 375; vgl. ebenfalls *Morgenröthe*, S. 50f., 103f., 166f. u. 226.
[34] Vgl. ebenfalls B. Gründler, *Von seelischer Selbstvergiftung und Hasskonserven: Das Ressentiment im Sprachspiel der Psychiatrie*, Darmstadt 2019.

Gottesbild als „religiösem Grundirrtum“.[35]

In diesem religiös-asketischen Ideal findet mithin durch die untergründige Verquickung mit dem schon angeführten „Herdeninstinkt“ eine geheimnisvolle Umwandlung der Schwachheit in die Stärke statt, von der jede „Lebenskunst“ sich Rechenschaft abzulegen hat, falls sie nicht nur eine mehr oder weniger gelungene Anpassung an den gegenwärtigen Zeitgeist der pluralen Lebensstile sein will. In der Schwachheit jedes abstrakten Ideals lebt in der Tat eine ungeheure Kraft, um weiterzuleben und die Starken nicht nur nicht unterliegen zu lassen, sondern um sie sogar ihrerseits dem eigenen Lebensentwurf anzugleichen. Was Nietzsches luzider Blick unbestechlich erkennt, ist das Überlebenwollen um jeden Preis, so dass selbst in der Agonie eines der Abstraktion gewidmeten Lebens noch einer der stärksten Lebensinstinkte am Werke bleibt, um so zum Ausdruck der manifesten „Lebensbejahung“ zu werden, insofern hier das Leben gegen den Tod kämpft. Dieser Tod ist nichts anderes als die „metaphysische Krankheit des Lebens“, wie Michel Henry[36] sie nennt. Mit anderen Worten der tödliche Kampf gegen die Ermüdung und den Ekel des Lebens, gegen das Begehren, sich selbst nicht mehr als Begehren zu begehren. Radikal phänomenologisch kann daher mit Nietzsche gefolgert werden, dass jene große Kraft, welche am Werk ist, um das Leben im Prozess seiner immanent gewollten Selbstzerstörung zu retten, die Übermächtigkeit des Lebens als dessen Ankünftigwerden in sich selbst ist – seine abgründige Immanenz, welche jede „Lebenskunst“ auf den verschiedenen individuellen wie kulturellen Ebenen erst konkret ermöglicht. Entsprechend ist die Umstellung der Beurteilung von Tod/Leben bei Nietzsche zu verstehen: „Es macht mich glücklich, zu sehen, dass die Menschen den Gedanken an den Tod durchaus nicht denken wollen! Ich möchte gern Etwas dazu tun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal *denkenswerter* zu machen.“[37]

Eine letzte originäre Klärung bleibt noch offen, insofern sie zuvor zwar schon angesprochen wurde, aber noch genauer aufzuweisen ist. Jeder Versuch der Schwachheit, das Leben als das Sich, welches ich unaufhebbar bin, nicht mehr erproben zu wollen, rührt von einem Leiden her, weshalb darauf zu achten ist, dass Nietzsche in seinem Werk niemals das Leiden als solches verdammt, sondern nur jene Selbstabdankung, die daraus erwachsen kann, wenn die Unerträglichkeit des Leidens ins Übermaß wächst. Dann wird nämlich aus dem Leiden das Verlangen geboren, das Leben nicht mehr zu wollen,

[35] Vgl. *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 487f. u. 589; vgl. *Morgenröthe* S. 26, 39, 64f., 74f., 76f., 83f., 86, 105, 177f. u. 317.
[36] Vgl. "Sur la parole de Nietzsche", S.157f.; *Affekt und Subjektivität*, S. 124ff.
[37] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 523; vgl. *Morgenröthe*, S. 238f.

was das radikal phänomenologische Wesen der Schwachheit diesseits aller psychologischen und sonstigen biographischen Umstände ist. Wo das Leiden nicht zu diesem Nihilismus führt, betrachtet Nietzsche es als starke Triebkraft zu jeder Kultur, so etwa bei Ödipus, wo das Übermaß an Leiden ein heilsames Tun um ihn herum nicht ausschließt.[38] Hingegen werden Christentum, Sozialismus und Demokratie von Nietzsche gebrandmarkt, weil sie das Leiden über ein machtbezogenes "Mitgefühl" auflösen wollen, dem Nietzsche eine aktive Mitfreude und grundsätzliche Lebensbejahung entgegenstellt. Bezüglich des Verhältnisses von Krankheit/Gesundheit in jeder Hinsicht gilt daher: „Eine Gesundheit an sich gibt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definieren, sind kläglich missraten. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrtümer und natürlich auf die Ideale und Phantasmen deiner Seele an, um zu bestimmen, *was* selbst für deinen *Leib* Gesundheit zu bedeuten habe.“[39]

Ohne hier weiter nach der Berechtigung dieser Nietzschekritik im Rahmen seiner „Umwertung aller Werte“ angesichts von Tradition, Modernität und Wissenschaftlichkeit mit ihrer *décadence* zu fragen,[40] ergibt sich somit eine nicht auszuklammernde Verbindung zwischen dem genannten Leiden sowie den Guten und Starken als den „Glücklichen“. Da wir uns mit unserer Analyse ausschließlich auf der transzendentalen Ebene des rein phänomenologischen Lebens als Originarität des singulären „Ich kann“ bewegen, heißt dies für all dessen Modalisierungen, dass Leiden und Freude nicht nur das Selbe im Ursprung sind, sondern als eine solche Einheit den Grund des „Ur-Einen“ auch nach Nietzsche bilden. Auf den Zusammenhang von griechischer Tragödie und der Gestalt des verborgenen Gottes Dionysos hatten wir schon hingewiesen, denn dem Pathos und Tod des Helden wohnt der Zuschauer in aller Angst und Erwartung bei, um dennoch am Ende einen unaussprechlichen Genuss zu erleben. Denn die Vernichtung des Helden, seiner Vorhaben und Begehren entspricht dem Untergang der gesamten phänomenalen Welt als solcher, weshalb sich durch diese Zerstörung hindurch letztendlich der Grund der Dinge als ihr Wesen offenbart – der in allem Sein als Leben wirkende „Wille zur Macht“. Diese originäre Offenbarung des tiefsten Charakters des Lebens als seiner phänomenologischen Wirklichkeit ist jener

[38] Vgl. *Jenseits von Gut und Böse*, § 225; zum Verhältnis von Nihilismus und Lebensphänomenologie H. Dusausoit, *Nihilisme et philosophie de la vie. Une étrange connivence dans l'œuvre de Michel Henry*, Namur 2016, S. 29ff.

[39] *Die fröhliche Wissenschaft*, S. 477; vgl. *Morgenröthe*, S. 104ff. u. 230.

[40] Zu seiner Kritik an Arbeit, Kapital, Bildung und Erziehung innerhalb des damaligen Staats- und Gesellschaftswesens als Handel und Konsumieren *Morgenröthe*, S. 154ff., 168ff., 183ff. u. 270.

unendliche Genuss als Wesensfreude des Lebens und jedes Lebendigen, welche die Tragödie als den *einen* Ursprung und die *eine* Bestimmung der Starken als der "Glücklichen" verständlich macht. Demzufolge sind es die Leiden des Helden, die uns zu verstehen geben, ebenfalls in uns selbst als je originärem Sich die unendlichen Leiden des Lebens wie deren Einheit mit der Seligkeit des Lebens zu erproben.

Wie ist diese lebensoriginäre Einheit von Leiden/Freude möglich, wird jeder zum Schluss fragen, um sie als radikale „Lebenskunst" zu leben. Wenn sich im radikal phänomenologischen Sinne das Leben ohne jede Kluft in sich selbst umschlingt und dergestalt affiziert, so ist es das Erleiden seiner selbst, in dem jedes spezifische Leiden seine transzendentale Ermöglichung findet. Aber dieses Sich-Erleiden ist zugleich das In-Sich-Kommen des Lebens, um allein in sich und für sich aus sich selbst heraus zuzunehmen, sich zu steigern, was seiner Selbstfreude als Genuss (*jouissance*) seiner selbst gleich kommt.[41] Freude und Leid sind daher hier keineswegs voneinander getrennte Gefühle wie auf der empirischen Ebene, sondern sie bilden jene originäre Einheit, die Nietzsche bei den Adepten des Gottes Dionysos ausfindig machte.[42] Die Duplizität der Affekte, das Erwachen der Lust aus dem Schmerz, ist daher lebenseidetisch als das ursprüngliche Wesen der Phänomenalisierung als solcher zu verstehen, das heißt als das pathische Werden des Seins in allem Erscheinen aus der unzerstörbaren Einheit des Lebens heraus. Es gibt dabei weder Vergangenheit noch Zukunft, wie wir schon beim Vergessen des Lebens als „Tier" andeuteten, sondern dieses „Ur-Eine" bildet als die ursprüngliche Affektivität die Verwirklichung des Sich-Erleidens als Sich-Erfreuen, um dergestalt in allem das Leben zu sein. Mithin ein ur-anfänglich passibles Selbsterscheinen des Erscheinens, welches in der leiblich-affektiven Intensität jedes Individuums als sich-begehrender Ipseität am Werk ist.

Betrachtet man diese phänomenologische Wesensidentität zwischen dem Leiden und der Freude als die eigentliche lebensoriginäre Meta-Genealogie allen subjektiven Werdens in seiner jeweilig pathischen Intensität, dann bildet sie als radikale „Lebenskunst" – nämlich als die immanente Ästhetik des Lebens selbst – die Grunderfahrung lebendiger Ethik im gesamten Werk Nietzsches. So ist schließlich auch das Verhältnis zwischen Gläubigern und Schuldnern nicht nur der Ursprung aller Ökonomie, sondern gleichfalls aller

[41] Vgl. M. Henry, *Die Barbarei*, S. 82ff., wobei diese *jouissance* durchaus als "Begehren ohne Objekt" mit entsprechenden Analysen bei J. Lacan, *Ethik der Psychoanalyse*, Berlin 1995, parallelisiert werden kann.

[42] Für einen Vergleich zwischen den Anhängern von Shiva und Dionysos vgl. A. Daniélou, *Shiva und Dionysos. Die Religion der Natur und des Eros*, Dresden 2020, der damit zugleich eine neue nicht-moralische Religionsbestimmung für die Zukunft vornehmen will.

zwischenmenschlichen Beziehungen bis in die psychologischen Konsequenzen von Strafe und Schuldgefühl hinein, wovon auch kulturell das Verhältnis zu den Vorfahren und Gott nicht ausgenommen ist.[43] Aber sowohl auf der geschichtlichen wie intersubjektiven Ebene führt diese gegenseitige Abhängigkeit von Gläubiger und Schuldner zu affektiven Folgen mit prinzipiellen Implikationen, dass nämlich in der Tat der Gläubiger das Geschuldete, wenn es nicht materiell zurückerstattet wird, durch grausamste Bestrafung bis hin zur Tötung ersetzen kann. Und Nietzsche erblickt in dieser durchgehend geschichtlichen Grausamkeit nicht nur ein Racheprinzip, sondern stellt wiederum die abyssale Frage, wie aus dem dergestalt angeschauten Leiden des Anderen mehr als eine Genugtuung erwachsen kann – nämlich eine „Lust".[44]

Aber weder bei der Rache noch bei der Grausamkeit handelt es sich letztlich um das Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Individuen, sondern wie bei den Zuschauern der Tragödien oder den Teilnehmern an den Dionysosriten geht es hierbei ebenfalls um die immanente Möglichkeit, *wie* rein phänomenologisch ein Verlust oder Leiden zum darin beschlossenen Genießen zu werden vermag. Wie die Starken und Schwachen sind daher zusätzlich Rache wie Grausamkeit Figurationen des „Ur-Schmerzes" des absolut phänomenologischen Lebens als dem ursprünglich „Ur-Einen" in seiner Freude und Seligkeit. Die zerstreuten Glieder des getöteten Dionysos befruchten die Erde, so dass in den mythischen Metaphern Nietzsches jenes rhetorische wie subjektive „Ritual" herauszulesen ist, wonach unsere Passibilität des je ipseisierten Lebens die unauflösbar lebensoriginäre Einheit der Individuierung darstellt – den Grund der „Glücklichen" als immerwährendes „Ich kann". Mit Nietzsches Worten ausgedrückt: „Du wirst getan! [...] Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt; es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer."[45]

[43] Vgl. S. Freud, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (GW IX)*, Frankfurt/M. [9]2012, hier bes. S. 122ff.
[44] Vgl. *Genealogie der Moral* II, § 6.
[45] *Morgenröthe*, S. 115.

Bachelard et la matière des rêveries

ISTVAN FAZAKAS

Dans cet essai[1], nous tentons une lecture phénoménologique de l'œuvre poétique de Bachelard. La question qui a guidé nos parcours de cette œuvre, parcours dont nous présentons ici des résultats provisoires, était celle de savoir si les ouvrages de Bachelard sur les quatre éléments recèlent des ressources pour une phénoménologie de l'élémental. Nous trouvons les esquisses d'une telle phénoménologie dans *Totalité et infini* de Levinas, où le terme même d'élémental est introduit dans la littérature phénoménologique, et où Levinas pense l'élémental à partir de l'affectivité et de la jouissance. Cependant le projet d'une phénoménologie de l'élémental ne se restreint pas à ce cadre lévinassien[2]. Nous trouvons en effet déjà chez Fink, dans son cours de 1950/51 intitulé *Sein und Mensch*, une véritable approche phénoménologique des éléments, approche qui ouvre la voie vers une cosmologie phénoménologique, en-deçà de la choséité des choses et au-delà du monde comme horizon. Ces régions de monde que sont les éléments apparaissent en effet sans esquisse, mais avec une masse et une teneur d'épaisseur qui renvoient à la surpuissance du monde.

Nous trouvons également un projet original d'une phénoménologie de l'élémental chez le dernier Merleau-Ponty qui conçoit la chair comme élément de l'Être[3]. Or, comme l'a montré E. de Saint-Aubert, Merleau-Ponty emprunte la notion d'élément précisément à Bachelard[4]. Nous ne nous concentrerons pourtant pas ici sur les liens entre Bachelard et cette figure de la phénoménologie de l'élémental qu'est l'ontologie de la chair chez le dernier Merleau-Ponty. Nous proposons plutôt une lecture qui vise à dégager le sens de la matérialité spécifique en jeu dans les textes de Bachelard, matérialité

[1] Soutenu par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR), Projet numéro ANR-22-FRAL-0008 et par la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) - Projektnummer 510763842. Nous remercions Aurélie Névot et Mathilde Bois pour avoir relu ce texte et pour leurs commentaires et suggestions qui ont permis de l'améliorer.

[2] *Cf.* en particulier les contributions du volume : A. Böhmer-A. Hilt (éds.), *Das Elementale*, Würzburg, Königshausen &Neumann, 2008.

[3] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 181-182.

[4] Pour une analyse plus détaillée de la phénoménologie de l'élémental chez Fink, Levinas et Merleau-Ponty *cf.* notre article « Vers une phénoménologie de l'élémental », paru dans le numéro 20/2021 de cette même revue.

qui – comme nous le verrons – n'a rien avoir avec une matérialité empirique ou réaliste, mais se dégage à partir d'une réflexion sur l'imagination.

I. Une *imagination matérielle* des éléments est-elle possible ?

La thèse bachelardienne sur les éléments – que nous proposons de comprendre comme premiers schématismes de la matière – est que l'on rencontre les éléments avant tout dans les rêveries et que cette rencontre se fait grâce à un type d'imagination spécifique que Bachelard appelle lui-même *imagination matérielle*. L'imagination matérielle serait la plus apte à épouser les rythmes des éléments et de les porter à l'expression de leur propre sens. Dans cette conception nous pouvons reconnaître une manifestation de la fascination de Bachelard pour les théories ondulatoires de la matière. Nous trouvons un témoignage de cette fascination dans le chapitre de *La dialectique de la durée* qui est consacré à *La Rythmanalyse*, méthode que Bachelard reprend à Pinheiro dos Santos pour l'étude d'un écoulement discontinue des temporalisations plurielles superposées[5]. La matière apparaît alors comme une dimension rythmique, avec ses condensations et dissipations propres qui constituent ses fréquences. Avec les mots de Bachelard :

> La matière doit avoir, comme les radiations, des caractères ondulatoires et rythmiques. La matière n'est pas étalée dans l'espace, indifférente au temps ; elle ne subsiste pas toute constante, tout inerte, dans une durée uniforme. Elle n'y vit pas non plus comme quelque chose qui s'use et se disperse. Elle est, non seulement sensible aux rythmes ; elle *existe*, dans toute la force du terme, sur le plan du rythme, et le temps où elle développe certaines manifestations délicates est un temps ondulant, temps qui n'a qu'une manière d'être uniforme : la régularité de sa fréquence[6].

Or, par là ce n'est pas seulement la matière qui perd son statut d'un substrat a-rythmique, mais le temps se voit également matérialisé : au lieu d'être conçu comme un enchaînement purement formel des instants, il gagne une dimension de masse, il se déploie par battements dans une dialectique de la discontinuité et de la continuité superposées. Si les éléments sont des rythmes matériels, ce n'est donc pas dans la mesure où le temps viendrait s'ajouter à une matière pour la schématiser, c'est bien plutôt la matière qui se déploie toujours déjà comme temps (mais aussi comme espace) et ce sont donc les différentes temporalisations-spatialisations, divers styles de faire des régions

[5] *Cf.* aussi V. Bontemps, *Bachelard*, Paris, Les belles lettres, 2010, p. 163*sq*.
[6] G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, P.U.F., 1993, p. 130 (Première édition : Boivin, 1936).

du monde, qui distinguent les éléments. Néanmoins, il faut encore tenir compte, comme le dira Bachelard presque deux décennies plus tard, de « la division du matérialisme entre imagination et expérience » qui « conduit (…) à prendre conscience d'une opposition radicale entre un matérialisme imaginaire et le matérialisme instruit[7]. » Cette distinction est capitale pour comprendre que les éléments étudiés par Bachelard ne sont pas tout simplement des rythmes de la matière physico-chimique. Elles relèvent plutôt d'une autre matière, celle de l'imaginaire, qu'il ne faut pas confondre avec ce que les sciences de la nature appellent matière.

Les sciences de la nature et l'imagination matérielle ouvrent donc sur deux matérialités différentes que nous pourrions distinguer en reprenant une idée fondamentale de Deleuze et de Guattari sur la différence entre la science qui opère « par fonctions, sur un plan de référence et avec des observateurs partiels » et l'art qui « opère par percepts et affects, sur un plan de composition avec des figures esthétiques[8]. » Si la science, tout comme l'art ou la philosophie, pense (contrairement à ce qu'a pu défendre Heidegger), ce qu'elle pense n'est pas la même chose que ce qu'on saisit par un concept philosophique ou ce à quoi on a accès à travers des percepts et des affects agencés par une œuvre d'art. S'il y a un sens à parler des éléments dans les sciences de la nature, ce n'est qu'au sens où ces derniers sont des « éléments des fonctions[9] » (des « fonctifs ») liés à des variables propres et pouvant eux-mêmes devenir des variables dans d'autres fonctions. C'est ainsi que le tableau périodique des éléments définit ces derniers en fonction du nombre des protons et de la configuration électronique d'un atome. De même, les rythmes des matières ne sont que des fréquences formalisables par des fonctions et des variables.

Les éléments de l'imagination matérielle en revanche sont des masses rythmiques *des sensations rêvées*. Au lieu de percevoir ou de mesurer, l'imagination rêve – et Bachelard y insiste. Mais rêver, cela veut aussi dire *produire* ou *créer* les images – plutôt que simplement les « prendre » ou les enregistrer, comme peuvent faire les appareils techniques. Or, ces images rêvées peuvent être rapprochées des percepts et des affects (qu'il ne faut pas confondre avec des perceptions ou des affections). En ce sens, le matérialisme imaginaire bachelardien correspond bien plutôt – sans s'y confondre entièrement – à un procédé artistique, à un procédé poïétique qui consiste à dégager des essences sensibles en les créant. « Et si fort qu'un artiste s'intéresse à la

[7] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1972, p. 17 (Première édition, P.U.F. 1953).
[8] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 2005, quatrième de couverture.
[9] *Ibid*., p. 111.

science, jamais un composé de sensations ne se confondra avec les "mélanges" du matériau que la science détermine dans des états de choses, comme en témoigne éminemment le "mélange optique" des impressionnistes[10]. » Bien que l'imagination matérielle ne soit pas *seulement* opérante dans l'activité artistique concrète et instituée comme telle, il n'en demeure pas moins qu'elle partage avec cette activité « sa matière » : l'imagination matérielle tout comme l'art puise dans les fonds des percepts et des affects.

Dans la lumière d'une telle distinction entre la matière des sciences et la matière de l'art, les éléments de l'imagination matérielle apparaissent donc avant tout comme des composés rythmés des percepts et des affects. Il ne faut cependant pas confondre ces derniers avec des perceptions et des affections subjectives ou même collectives : « *les affects sont précisément ces devenirs non humains de l'homme,* comme les percepts (…) sont *les paysages non humains de la nature*[11]. » Loin d'être des états subjectifs, les percepts et les affects auxquels l'imagination matérielle touche sont des vrais « éléments » cosmiques (au-delà des quatre éléments occidentaux) et révèlent la dimension cosmique de la sensibilité et de l'affectivité. C'est que, les percepts et les affects sont des masses en devenir qui « survivent à ceux qui les éprouvent[12] », tout comme les concepts sont indépendants de l'acte actuel de pensée qui les vise. Si les éléments sont donc des blocs de percepts et d'affects, ils donnent la teneur matérielle même de l'imagination matérielle, teneur grâce à laquelle l'imagination touche bel et bien au monde plutôt qu'à des fantasmes.

D'un point de vue phénoménologique, nous pourrions dire que la matière de l'imagination matérielle n'est autre que sa *hylè*. Les éléments seraient ainsi des rythmes hylétiques opérantes ou en fonction (*fungierend*) dans l'acte de l'imaginer et par là cet acte même donnerait un accès privilégié à la matérialité des percepts et des affects. Mais voilà une thèse qui peut choquer les phénoménologues entraînés dans la lecture des textes classiques de Husserl. En effet, si la question de la matérialité entre en jeu dans les analyses husserliennes de la conscience d'image et de la *phantasía* pour distinguer la *hylè* de la perception des *phantasmata* (*hylè* de l'imagination), ce n'est que pour se voir abandonnée en faveur d'une analyse de la temporalité et des types d'intentionnalités qui sont, notamment, la présentation (*Gegenwärtigung*) et la présentification (*Vergegenwärtigung*). En outre, bien que la *hylè* ne soit pas confondue avec des perceptions et des affections empiriques, elle reste

[10] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie,* p. 158.
[11] *Ibid*., p. 160. *Cf.* encore : « Les percepts ne sont plus des perceptions, ils sont indépendants d'un état de ceux qui les éprouvent ; les affects ne sont plus des sentiments ou affections, ils débordent la force de ceux qui passent par eux. Les sensations, percepts et affects, sont des *êtres* qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu. » (*Ibid*. p. 154-155.)
[12] *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, lettre I : Idée.

pourtant bien liée à cette forme hautement complexe de la subjectivité qu'est le moi transcendantal. L'idée d'une sensibilité et d'une affectivité cosmique n'a de sens que si elle est fondée dans le rapport intentionnel de l'*ego* transcendantal au monde ; et si la matière y joue un rôle, ce n'est qu'en tant que composant obscur du noème, toujours déjà préformé par telle ou telle intentionnalité. L'imagination se définit donc ultimement par sa temporalisation et par l'intentionnalité spécifique qui s'y rattache, et la matière est censée s'y effacer dans l'apparaître de l*'objet* visé qui est une unité de sens. D'un point de vue phénoménologique classique, parler d'une imagination matérielle des éléments ne fait donc aucun sens.

Comme nous le savons, ce fut également l'idée soutenue par Sartre qui publie ses premiers écrits phénoménologiques sur l'imagination et l'affectivité au moment où Bachelard entame ses méditations sur l'imagination matérielle[13]. Tout en louant le projet de l'*Eau et les Rêves*, Sartre souligne nonobstant que, d'un point de vue phénoménologique, « ce terme d'imagination ne […] convient pas, ni, non plus, cette tentative de chercher derrière les choses et leur matière gélatineuse, solide ou fluide, les "images" que nous y projetterions », car, « les significations *matérielles*, le sens humain des aiguilles de neige, du grenu, du tassé, du graisseux, etc., sont aussi réelles que le monde, ni plus ni moins, et venir au monde, c'est surgir au milieu de ces significations.[14] » Ce qui est important dans cette critique, que Sartre voudrait faire passer comme « une simple différence de terminologie[15] », est le fait que les significations matérielles ne peuvent pas se donner en dehors de la perception, que la matérialité ne se rencontre originairement que dans le monde de la perception dont l'imagination n'est – selon la fameuse thèse de *L'imaginaire* – qu'une néantisation. Et Sartre de se référer à son ouvrage sur l'imaginaire pour insister sur son idée selon laquelle « la perception […] n'a rien de commun avec l'imagination : elle l'exclut rigoureusement, au contraire, et inversement[16]. »

Ce n'est donc pas l'imagination, mais bien la perception qui nous donne un accès privilégié aux *significations matérielles*, et s'il est malgré tout possible de parler d'une « imagination matérielle », ce n'est qu'au sens où

[13] *L'imagination* paraît en 1936, deux ans avant *La psychanalyse du feu*, l'*Esquisse d'une théorie des émotions* paraît en 1939, la publication de *L'imaginaire* précède de deux ans la publication de *L'eau et les Rêves* en 1942, que Sartre cite (à côté de *La psychanalyse du feu*) dans *L'être et le néant*, paru en 1943. Pour une analyse phénoménologique des points de croisement et de rupture entre les pensées de Sartre et de Bachelard *cf.* P. Rodrigo, « Sartre et Bachelard. Variations autour de l'imagination matérielle », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, N°8/2006, p. 45-55 ; J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », p. 126-130.

[14] J-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, p. 646.

[15] *Ibid*.

[16] *Ibid*.

l'imagination est toujours et déjà guidée par une signification qui la précède. En effet, pour Sartre « l'image est définie par son intention »[17] et elle « ne saurait exister sans un savoir qui la constitue[18]. » Une imagination matérielle ne saurait donc rien découvrir, rien dégager de la matérialité qui ne soit sa propre projection, donc, en fin du compte, une signification rencontrée dans le monde. La perception en revanche peut accéder à des significations matérielles toujours nouvelles. « En un mot, l'objet de la perception déborde constamment la conscience ; l'objet de l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a ; il se définit par cette conscience : on ne peut rien apprendre d'une image qu'on ne sache déjà[19]. » L'imagination loin d'ouvrir à un excès d'être – comme le laissent entendre certains propos de Bachelard – est tout au contraire un *défaut* d'être, un néant, et du coup sa matière est également « pauvre » en être (comme l'animal est pauvre en monde selon Heidegger). Cette matière n'a en effet pas un être plein propre, elle dépend toujours plus ou moins de l'acte qui en a besoin pour pouvoir se déployer et s'évanouit aussitôt que l'acte cesse. Plus l'imagination est libre d'un support physique, plus sa matière est dépendante du seul acte, et dans le cas de l'image mentale, « la matière a si peu d'indépendance qu'elle apparaît avec l'image et disparaît avec elle[20]. » La matière de l'image mentale, qui ne peut donc se servir d'aucun contenu sensationnel présent, ne se donne jamais indépendamment de l'acte figuratif intentionnel qui la crée : « ou bien nous formons l'image, et alors nous ne connaissons le contenu que par sa fonction d'analogon […], nous appréhendons sur lui les qualités de la chose visée ; ou bien nous ne formons pas l'image et alors nous n'avons pas non plus de contenu, il n'en reste rien[21]. » Une imagination purement matérielle, une imagination qui ne représente rien mais qui ne fait que créer sa propre matière, est donc impossible et s'il y a des significations, elles viennent d'en dehors de l'imagination et elles ne montrent le contenu matériel que dans sa fonction de représentant, censé s'effacer devant ce qu'il représente.

Toujours est-il que malgré cette thèse du primat du sens, nous trouvons dans *L'imaginaire* même des réflexions remarquables sur la part matérielle de l'imagination. Sartre dit par exemple qu'« une masse affective[22] » diffuse, mais concrète (obscur et distinct[23]) peut bel et bien devenir un *analogon* pour

[17] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Folio Essais, 1986, p. 115.
[18] *Ibid*., p. 116.
[19] *Ibid*., p. 27.
[20] *Ibid*., p. 77.
[21] *Ibid*., p. 111.
[22] *Ibid.*, p. 141.
[23] Comme l'objet de ce désir qui peut nous saisir dans des états où notre attention est plus opaque (Sartre parle de fatigue) et auquel ne s'attache aucun savoir : « Affectivement son objet est rigoureusement déterminé, on ne peut pas s'y tromper : seulement je ne *sais* pas ce que c'est » (*Ibid*., p. 141).

une imagination, conduisant ainsi à une synthèse cognitivo-affective, ou encore que les kinesthèses réelles de ma chair peuvent également fonctionner comme matière[24] pour former un analogon pour une conscience d'image. Est-on alors si loin de la découverte d'une matérialité charnelle et affective de l'imaginaire quand Sartre écrit que « cette synthèse affectivo-cognitive que nous venons de décrire n'est autre que la structure profonde de la conscience d'image […et] si l'on veut saisir l'image à sa source, c'est de cette structure qu'il faut partir[25] » ? Ne pourrait-on pas précisément inverser la hiérarchie en jeu dans cette synthèse pour dire que c'est moins la partie cognitive, mais plutôt la partie affective qui imagine en nous, qui produit, avec les mots de Bachelard, « des images *directes* de la *matière*[26] » ? Que l'affectivité et la chair puissent devenir des *analoga*, cela ne témoigne-t-il pas précisément de notre participation ou de notre appartenance *imaginaire* au monde, une participation ou appartenance qui serait aussi originaire que celle perceptive ? Voilà ce que Sartre ne peut pas admettre, car pour lui l'imagination est avant tout un acte qui peut s'emparer de toute matière et en tant qu'acte elle « est à la fois *constituant, isolant,* et *anéantissant*[27] » et conduit par là à un « un effondrement du monde qui n'est plus alors que le fond néantisé de l'irréel[28]. » Le primat du sens est donc lié au primat de l'acte et dans une telle perspective la vraie matière de l'imagination n'est finalement rien d'autre que le *néant* même : « le néant est la matière du dépassement du monde vers l'imaginaire. C'est en tant que tel qu'il est *vécu*[29]. » L'imagination peut donc faire feu de tout bois, dans la mesure où elle peut s'emparer de n'importe quelle donnée originaire pour la néantiser et faire preuve de la liberté ontologique du sens. En ce sens, il n'est nullement besoin de penser une imagination *matérielle*, car le sens est indifférent à sa matière, il relève entièrement de la liberté de l'acte. S'il y a des significations matérielles, celles-ci n'apparaissent que par notre engagement actif et libre dans un monde qui est lui-même – selon les fameuses analyses d'*Être et temps* que Sartre fait siennes – une structure de significativité[30].

Comme nous venons de le voir, pour la phénoménologie sartrienne de l'imagination, cela ne fait pas sens de parler d'imagination matérielle et surtout de percepts et d'affects (au sens deleuzien-guattarien des termes) qui seraient la matière de cette imagination : la matière de l'imagination selon Sartre est non seulement dépendante d'un sujet qui vit cette imagination

[24] *Ibid.*, p. 159-162.
[25] *Ibid.*, p. 145.
[26] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1942, p. 2/ Le livre de poche, 1993, p. 8.
[27] J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 348.
[28] *Ibid.*, p. 360.
[29] *Ibid.*, p. 361.
[30] M. Heidegger, *Être et temps*, tr. E. Martineau, édition en ligne, § 18.

comme son acte, mais encore elle l'est d'une significativité mondaine qui ne se donne originairement que dans et par la perception. Mais le génie de l'intuition de Bachelard ne fut-elle précisément pas d'envisager un autre sens de l'imagination et de l'imaginaire, un sens qui, pour ne pas se réduire à celui d'une imagination reproductrice, dépasse *en outre* le sens d'une imagination néantisante ? Il s'agirait d'une imagination qui n'a pas besoin de commencer avec le réel pour le reproduire, le modifier ou pour le néantiser après, mais qui s'ouvrirait au contraire immédiatement au monde. C'est du moins un tel sens de l'imaginaire qu'on peut, avec J. Garelli, reconnaître chez Bachelard : « *un imaginaire directement greffé sur les liens sauvages que l'homme noue avec les choses*[31]. » C'est bien cette dimension de l'imagination matérielle des éléments qui rapproche l'entreprise bachelardienne du dernier Merleau-Ponty, chez qui le sens de la phénoménologie se voit élargi pour penser cet élément fondamental qu'est la chair du monde[32]. Dans une telle perspective, l'imagination matérielle serait précisément une imagination « charnelle » dans le double sens de ce terme impliqué par l'enchevêtrement entre la chair sentant et la chair sentie.

Mais avant de basculer trop vite dans une phénoménologie ou une ontologie de la chair du monde, encore faut-il poser la question, avec Deleuze et Guattari, de savoir si la chair est bien « capable de porter le percept et l'affect, de constituer l'être de sensation, ou bien [si ce n'est] elle qui doit être portée, et passer dans d'autres puissances de vie[33] ». Bref, la chair est-elle, comme le soutient Merleau-Ponty, un élément, voire *l'*élément de l'Être[34] et en ce sens un élément de tous les éléments ? Comme le soulignent les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie ?,*

> L'être de sensation n'est pas la chair, mais le composé des forces non-humaines du cosmos, des devenirs non-humains de l'homme, et de la maison ambiguë qui les échange et les ajuste, les fait tournoyer comme des vents. La chair est seulement le révélateur qui disparaît dans ce qu'il révèle : le composé de sensations[35].

[31] J. Garelli, « Bachelard ou l'honneur de la philosophie », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, N°8/2006, p. 22-32, ici : p. 32.
[32] *Cf.* surtout : E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, p. 255-270. *Cf.* également E. de Saint Aubert, « Phénoménologie du *vers* ou dynamologie du *contre* ? Éléments pour une confrontation entre Merleau-Ponty et Bachelard », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, N° 8/2006, p. 56-57 ; J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », p. 147-163. Nous y reviendrons.
[33] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Minuit, 2005, p. 169.
[34] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 181-182.
[35] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie, op. cit.*, p. 173.

Mais malgré les réserves de Deleuze et Guattari par rapport à une phénoménologie de la chair comme une phénoménologie de ces paysages non-humains du monde et de ces devenirs non-humains de l'affectivité humaine ne peut-on pas élargir la notion de la chair d'une telle façon qu'elle soit capable de porter l'être même de la sensation, et cela notamment dans la mesure où cette chair est celle de l'imagination matérielle ? La chair ne peut-elle pas rendre compte de la matérialité élémentale de l'imagination matérielle en devenant elle-même synonyme d'un imaginaire qui serait l'élément du déploiement des percepts et des affects ? N'est-ce pas finalement un imaginaire charnel ou une chair imaginaire qui peut fonctionner comme le réceptacle et le support, le sol transcendantal de ces matériaux et devenirs cosmiques, pré- et a-subjectifs que sont les percepts et les affects ? C'est en tout cas une telle figure d'un imaginaire qui est en même temps la chair du sensible et cela avant même que le sensible ne devienne vécu d'un sujet, que l'on peut découvrir dans certaines lectures phénoménologiques de la *chôra*[36]. Nous soutenons ici la thèse selon laquelle l'imagination matérielle de Bachelard découvre les assises imaginaires du monde[37], assises qui sont à chaque fois les sources des percepts et des affects et donc de l'art et qui ont également une dimension proprement charnelle, ou *leiblich*, mais en un sens pré-, voire a-subjectif de la *Leiblichkeit*[38].

[36] Voir par exemple la cinquième partie « Les chantres de l'obscure » de l'ouvrage de Jacque Garelli : *Introduction au logos du monde esthétique. De la chôra platonicienne au schématisme transcendantal et à l'expérience phénoménologique de l'être-au-monde*, Paris, Beauchesne, 2000 ; ou encore les lectures richiriennes de la *chôra*, par exemple dans *Phénoménologie et institution symbolique, Phénoménologie en esquisses, Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*.

[37] Sans qu'il ne découle de cette thèse que ces assises imaginaires soient les seules. Le monde n'est pas seulement constitué dans cet imaginaire protéiforme, mais a bien d'autres dimensions que l'imagination matérielle ne peut pas dégager. En ce sens, nous nous gardons ici toute sorte de métaphysique de l'imaginaire comme *archè unique* ou *fondement ultime* du monde et du réel.

[38] En nous inspirant du cadre et de l'architectonique de la phénoménologie richirienne *nova methodo* de la *phantasía*, nous pourrions dire que cette *Leiblichkeit* de l'imaginaire n'est rien d'autre que la *Leiblichkeit* du *Phantasieleib*. Toujours est-il qu'une compréhension superficielle de la notion de *phantasía* peut ici nous induire en erreur, car il faudrait encore montrer comment le *Phantasieleib* est en mesure de fonctionner comme le milieu du déploiement des *percepts* et des *affects* ou encore d'expliquer comment – malgré la dématérialisation apparente impliquée par les associations traditionnelles liées au phénomène de la *phantasía* – le *Phantasieleib* a bien sa propre matérialité phénoménologique qui est liée à ce que Richir appelle des *phantasíai*-affections « perceptives » et aux *Wesen* sauvages au cœur de celles-ci. Nous croyons en effet que s'il y a des percepts et des affects dans la dimension de l'imagination matérielle, ces derniers sont toujours des concrescences (pour reprendre un terme à P. Posada Varela) des *phantasíai*-affections « perceptives », où les percepts correspondent donc aux *phantasíai* « perceptives » (au sens de la *Perzeption*) et les affects aux affections qui confèrent la mobilité *phantasíai* « perceptives ». Si nous n'analysons pas ici les avancées de Bachelard dans ces termes, c'est seulement pour éviter de surcharger conceptuellement le présent propos. Nous ne reprenons donc pas ici la distinction, d'ailleurs capitale, que Richir

Une telle conception de l'imaginaire implique la nécessité d'une reconsidération de la théorie classique de l'intentionnalité et notamment du primat de l'intentionnalité perceptive[39]. Si les phénoménologies classiques ont manqué la dimension sauvage de l'imagination et de l'imaginaire, c'est, selon Bachelard, précisément à cause de leur compréhension trop formelle de l'intentionnalité :

> Les exemples des phénoménologistes ne mettent pas assez en évidence les degrés de tension de l'intentionnalité ; ils restent trop « formels », trop intellectuels. Des principes d'évaluation intensive et matérielle manquent alors à une doctrine de l'objectivation qui objective des formes, mais non pas des forces. Il faut à la fois une intention formelle, une intention dynamique et une intention matérielle pour comprendre l'objet dans sa force, dans sa résistance, dans sa matière, c'est-à-dire totalement.[40]

Le problème avec une compréhension trop formelle de l'intentionnalité n'est pas seulement qu'elle est liée à une compréhension trop formelle du sens comme unité de signification idéale, dématérialisée, mais encore qu'elle rate la dimension dynamique de la phénoménalisation : ses rythmes et ses forces. C'est pour cette raison que la théorie de l'imagination matérielle doit encore être complétée par une théorie de *l'imagination dynamique,* ou encore que l'imagination matérielle elle-même doit être pensée *comme* une imagination dynamique (thème qui deviendra central dans *L'Air et les Songes*). En effet, si l'on comprend les éléments comme des masses rythmiques, il faut encore que les tensions de forces qui jouent dans ces rythmes soient prises en compte[41]. De ce point de vue, l'imagination matérielle et l'imagination

introduit entre *phantasía* et imagination, et quand nous parlons ici d'imaginaire cela correspond plutôt au champ *phantastique* de la phénoménologie richirienne.

[39] Cette critique ne s'implique pas tout à fait à la conception husserlienne de la *phantasía* dont nous commençons peut-être seulement aujourd'hui à mesurer la portée grâce à la publication des manuscrits réunis dans le vol. XXII des *Husserliana*. Comme le souligne Pierre Rodrigo, « Il est en effet indéniable que dans ces manuscrits de travail plus tardifs Husserl a entièrement reconsidéré son opposition première entre la "présence" perçue et la "présentification" par image, allant jusqu'à élaborer, à propos des œuvres d'art, une doctrine des "fictions perceptives" qui n'est pas sans rapport étroit avec la doctrine bachelardienne de l'imagination matérielle comme force créante. » (P. Rodrigo, « Sartre et Bachelard. Variations autour de l'imagination matérielle », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, N°8/2006, p. 45-55, ici : p. 48.) En outre, nous l'avons déjà mentionné, la relecture des manuscrits de Husserl par Marc Richir aura également conduit à une réinterprétation de la notion de la *phantasía* qui permet d'envisager de nouvelles fondations pour la phénoménologie.

[40] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1942, p. 213-214/280-281 (poche).

[41] Comme le suggère Délia Popa, le matérialisme bachelardien permet de dégager une « intension » matérielle avant même l'intention formelle et élargir ainsi « le domaine de l'intentionnalité husserlienne vers un monde de phénomènes qui contreviennent souvent à la direction spontanément imprimée aux saisies de la conscience. » (D. Popa, « La matérialité de

dynamique des éléments sont toujours enchevêtrées, ayant en commun de se détacher de toute imagination formelle. Au lieu de saisir une *Gestalt*, l'imagination matérielle-dynamique se déploie au niveau de la matière devenue rythme et elle révèle, par ce déploiement même, un champ intentionnel qui ne dépend plus d'une pure visée de sens, mais où le sens se fait en deçà de toute forme et donc aussi en deçà aussi de tout *eidos* fixé. Dans leur enchevêtrement, l'imagination matérielle et l'imagination dynamique accomplissent une sorte d'*épochè* de toute eidétique, que ce soit des essences formelles ou même matérielles. En effet, plutôt qu'à une eidétique des essences matérielles du champ de l'imagination matérielle-dynamique, nous avons ici affaire à une poétique (hylétique) de ces essences, poétique qui a tant fascinée Bachelard. Pour mieux la comprendre, il nous faut toutefois, même si très brièvement, récapituler une partie du chemin intellectuel de Bachelard.

II. De la science à la psychanalyse des éléments et à la poétique « phénoménologique » des rêveries : parcours et lignes d'erre de l'imaginaire

Selon un témoignage reporté par plusieurs auteurs, un moment décisif dans la vie intellectuelle de Gaston Bachelard aura été le moment où, en entendant un étudiant parler de son « univers pasteurisé », il fut saisi par « une illumination » et s'étant convaincu « qu'un homme ne saurait être heureux dans un monde stérilisé », il s'est « mis à l'école de l'imagination[42] ». Cependant, les chemins qui mènent de cette illumination aux derniers travaux soi-disant « phénoménologiques » sur la poétique des rêveries ne sont nullement droits, ni sans ruptures[43]. Il s'agit en effet plutôt de sentiers qui se croisent et qui s'éloignent, qui s'interrompent là où d'autres continuent, pour se prolonger plus loin, et dont la cartographie ressemblerait bien davantage aux « lignes d'erre » de Deligny qu'à une ligne droite menant d'un point à un autre. Les parcours bachelardiens de l'imaginaire se déploient en effet plutôt selon ces lignes d'erre que selon des chemins préétablis, et les « méthodes » dont

l'expérience. Husserl, Henry et Bachelard », in D. Popa, B. Kanabus et F. Bruschi (éds.), *La portée pratique de la phénoménologie*, Bruxelles, Peter Lang, p. 103-119, ici : p. 117). Une telle intension permet l'ouverture d'une poétique phénoménologique d'une imagination qui accorde la subjectivité aux rythmes d'un monde dans lequel elle s'engage (*cf*. Délia Popa, « La dimension phénoménologique de la poétique bachelardienne », in *Bachelardiana*, 6, 2011, p. 109-122.)

[42] Nous renvoyons à cet égard à l'*Introduction* de l'ouvrage de J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images* (Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », p. 14), où il cite ces témoignages en donnant les références.

[43] Pour une généalogie détaillée de la pensée bachelardienne et le bachelardisme *cf*. V. Bontemps, *Bachelard*, Paris, Les belles lettres, 2010 et pour la généalogie de la part « nocturne » de cette pensée, part qui nous intéresse ici *cf*. plus précisément la chapitre III de l'ouvrage (p. 120-126*sq*.).

Bachelard se revendique ne sont qu'autant de noms pour ces parcours errants et souvent hésitants.

C'est ainsi que *La psychanalyse du feu,* ouvrage qui marque le début de cette aventure du sens qui sera l'étude des éléments, reste encore à la fois très proche d'une critique de l'esprit non-scientifique par « une psychanalyse de la connaissance objective[44] » et constitue en même temps l'acte de naissance d'un narrateur, d'un « je » qui raconte sa propre vie et ainsi d'un « Bachelard écrivain[45] ». Il est en effet parfois difficile à dire si le projet d'une psychanalyse du feu a comme but de « psychanalyser l'esprit scientifique, de l'obliger à une pensée discursive qui, loin de *continuer* la rêverie, l'arrête, la désagrège, l'interdit[46] » ou s'il s'agit, tout contrairement, à faire des « expériences *intimes* » en contredisant « fatalement l'expérience objective[47] »[48]. Il peut en outre paraître difficile de saisir comment le projet de Bachelard se rapporte exactement à ce qui est depuis devenu l'histoire de la psychanalyse. Sartre résume le sens d'une telle psychanalyse – qu'il réapproprie en partie tout en la critiquant pour l'élargir à une « psychanalyse existentielle » portant sur le « symbolisme existentiel des choses[49] » – en insistant sur le fait « d'appliquer non au sujet, mais aux choses, une méthode de déchiffrement objectif qui ne suppose aucun renvoi préalable au sujet[50]. » Mais il faut encore préciser ce que c'est que la « chose » à laquelle on applique cette méthode, et en quoi cette méthode consiste exactement. Et c'est précisément sur ces points que le projet de Bachelard nous semble être le plus éloigné d'un projet de psychanalyse existentielle. Car, précisément, pour Bachelard, il s'agit d'étudier *l'imaginaire* et plus précisément l'imaginaire qui se dégage dans *les rêveries*. C'est en ce sens que ces mots adressés en 1943 contre « la psychanalyse classique » peuvent aussi être lus comme une réponse à Sartre :

---

[44] *Cf.* G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris, Vrin, 2000 (première édition : 1934).

[45] *Cf.* R. Barontini, « Portrait du philosophe en écrivain : une lecture écopoétique de l'œuvre de Gaston Bachelard », *Bachelard Studies/Études Bachelardiennes/Studi Bachelardiani*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, N°1/2020, p. 59-73 ; l'expression citée apparaît p. 71.

[46] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949 (première édition 1938), p.108.

[47] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p.17.

[48] Nous sommes d'ailleurs d'accord avec Vincent Bontems d'insister sur le fait qu'« à y regarder de plus près, seul un chapitre (« La chimie du feu : histoire d'un faux problème ») s'en tient à l'équivalence de l'image et de l'obstacle épistémologique » (V. Bontemps, *Bachelard*, Paris, Les belles lettres, 2010, p. 121), tout en ajoutant qu'il s'agit cependant du chapitre le plus long de l'ouvrage. Pour cette raison, cet ouvrage se situe peut-être dans une région de pénombre entre « l'œuvre diurne » et « l'œuvre nocturne » de Bachelard, plutôt qu'exclusivement dans l'une ou l'autre.

[49] J-P. Sartre, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 648-649.

[50] *Ibid.*, p. 646.

> Une telle méthode qui donne un sens défini une fois pour toutes à un symbole particulier laisse échapper bien des problèmes. Elle laisse échapper en particulier le problème de l'imagination, comme si l'imagination était les vaines vacances d'une occupation affective persistante[51].

La psychanalyse bachelardienne est donc avant tout une psychanalyse de l'imagination et plus précisément encore de l'imagination onirique des rêveries. Or, en favorisant l'analyse des rêveries à celle des rêves, Bachelard non seulement se démarque de toute approche qui rate l'ancrage du symbolisme dans un imaginaire plus profond, mais se distancie encore de la psychanalyse des rêves. En effet, une des décisions centrales, formulée déjà clairement et explicitement dans *La psychanalyse du feu* est notamment de « remplacer l'étude des rêves par l'étude de la rêverie[52] » ; et cette décision – malgré quelques exceptions où Bachelard se penchera sur des rêves[53] –, restera constante dans les œuvres ultérieures. C'est précisément cette décision qui permet à Bachelard, au moins dans un premier temps, de déplacer l'accent (de l'inconscient) du sujet rêveur à des unités qui se dégagent dans l'imaginaire et qui se détachent du sujet. On pourrait dire que le rêvé ne se tient pas sans celui qui le rêve (et le processus primaire en fonction), qu'il s'écroule sous son propre poids et tombe dans l'oubli. La rêverie en revanche permet que des percepts et des affects s'y condensent en ayant un centre indépendant de celui qui les éprouve. « Le rêve chemine linéairement, oubliant son chemin en courant. La rêverie travaille en étoile. Elle revient à son centre pour lancer de nouveaux rayons.[54] » Dans d'autres termes, il n'y a pas d'idéalités inhérentes dans les rêves (tout comme il n'y a pas d'eidétique des rêves, même s'il peut y en avoir une typique), mais il y en a – dans le sens des essences sensibles – dans les rêveries, comme pivots ou axes autour desquels le sensible de la rêverie s'organise en rayons. Cette décision de se concentrer sur les rêveries a des conséquences importantes du point de vue de la matière de l'imagination et son enchevêtrement avec l'affectivité.

Nous pourrions dire que la matière d'un rêve vient toujours, d'une part, de la densité des signifiants et des images qui s'y enchevêtrent selon le processus primaire et, d'autre part, de son contact avec l'inconnu par « l'ombilic du rêve[55] » qui est un excès de densité, conférant étoffe et masse à ce qui

---

[51] G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, Paris, Le Livre de Poche, 1992, p. 28.
[52] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 36.
[53] *Cf.* par exemple les analyses consacrées au rêve de vol dans *L'Air et les Songes*.
[54] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, *op. cit.*, p. 36.
[55] *Cf.* Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1967, p. 446 (cette version omet la traduction d'une autre occurrence du terme qui devrait se trouver dans la deuxième note en bas de page sur la page 103 et comporte des erreurs dans la traduction du passage se trouvant à la page citée. Nous renvoyons donc également à la version allemande : *Traumdeutung*, Studienaugabe Band II, Frankfurt am Main, Fischer, 1982, p. 130, 503. Nous trouvons

surgit dans l'élément du rêve. La rêverie, en revanche, se greffe toujours sur une partie du monde : un paysage, un son entendu, ou encore, et selon Bachelard en un certain sens plus profondément, sur un élément : « l'eau, l'air, la terre, le sel, le vin, le sang[56] », etc. Tandis que le rêve est noué au pathos et l'histoire du sujet rêveur, la rêverie dépasse les intrigues de l'histoire subjective pour rejoindre le monde. La rêverie est ainsi toujours, au moins en partie, cosmique – à moins qu'elle implose dans un pur fantasme sans intériorité ni extériorité. La rêverie n'a pas, en ce sens, un *ombilic*, mais se noue toujours dans un espace élémental sans un centre unique, dans un milieu qui est son élément même et qui définit la temporalisation-spatialisation et le champ gravitationnel, ou encore le *style* du déploiement de l'imagination. Cela ne veut bien sûr pas dire que le désir n'entre pas dans l'organisation de la rêverie, tant s'en faut[57], mais contrairement aux rêves, les rêveries ne sont pas seulement et principalement des remplissements des désirs (*Wunscherfüllungen*). Elles

une traduction correcte de ces passages dans Cornelius Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 378 et 379.) Nous interprétons en effet cette métaphore comme la trace de l'origine de la fabrique même du rêve : si l'ombilic du rêve n'a – comme le dit Freud – rien à voir avec le contenu du rêve (*Trauminhalt*), c'est parce qu'il fait plutôt signe vers ce dont le rêve est fait, c'est-à-dire à la *hylè* de celui-ci. La pelote des pensées de rêve (*Knäuel von Traumgedanken*) n'est pourtant pas une idéalité, et l'inconnu qu'elle cache n'est pas une lacune qui peut faire essence. Ce qui organise la matière du rêve n'est pas l'ombilic même, mais ce fameux souhait du rêve (*Traumwunsch*) qui s'élève sur les parties plus denses de la fabrique du rêve « comme le champignon de son mycélium » (p. 446). Les pensées du rêve sont donc faites d'une matière semblable à un mycélium et le rêve lui-même n'est que ce qui émerge de ces filaments à propos desquels Freud remarque qu'elles « se ramifient en tous sens dans le réseau enchevêtré de nos pensées » (*Ibid.*). Et Castoriadis de commenter : « elles sont des magmas dans un magma. Le sens du rêve, à suivre fidèlement Freud, ne peut pas être pleinement établi, déterminé, parce qu'il est par essence, intrinsèquement "sans aboutissement" (*ohne Abschluss*) : interminable, indéterminé, *apeiron*, indéfini (non pas infini : l'infini est défini et déterminé). » (C. Castoriadis : *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 379. Nous devons la découverte de ce commentaire à un renvoi marqué en marge de l'exemplaire de *L'interprétation des rêves* que Richir possédait et qui se trouve actuellement aux Archives Marc Richir de Wuppertal.)

[56] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, *op. cit.*, p. 17.

[57] Freud y insiste dans « Le poète et l'activité de fantaisie », *Œuvres Complètes Freud : Psychanalyse*, vol. VIII, tr. fr. P. Cotet, M.-Th. Schmidt, avec la collaboration de R. Lainé, édition établie par Alain Rauzy, Paris, P. U. F., 2007, p. 159-171. Bachelard reprend en effet, tout en transformant son sens, même « le terme opératoire de *libido* » à Freud et à Jung (pour une reconstruction des déplacements de sens de ce terme *cf.* Jean-Jacques Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », p. 131-146.) Toujours est-il que, comme le remarque justement Jacques Garelli, « il y a, dans la puissance de rêve de l'homme, une positivité libre et créatrice de l'image, chargée d'un appel vers l'infini, irréductible à un ordre strictement sexuel, en particulier au niveau "matérialisant", pris dans le sens présocratique d'*élément originaire*, qui requiert une étude spécifique. » (J. Garelli, « Bachelard ou l'honneur de la philosophie », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, N°8/2006, p. 22-32, ici : p. 29.)

révèlent plutôt une « phénoménologie » primitive de l'affectivité qui va bien au-delà de l'inconscient du rêveur[58] :

> La phénoménologie primitive est une phénoménologie de l'affectivité : elle fabrique des êtres objectifs avec fantômes projetés par la rêverie, des images avec des désirs, des expériences matérielles avec des expériences somatiques, et du feu avec l'amour[59].

La psychanalyse bachelardienne des éléments est donc une psychanalyse de l'imaginaire et de l'affectivité en une coalescence qui ne se renferme pas dans un espace d'une pure intériorité, mais qui ouvre au contraire le rêveur à un accès au monde même et à des essences sensibles de ce monde. C'est que, par les rêveries, il ne s'agit pas seulement d'une mise en scène du soi du rêveur avec l'énigme de sa facticité, mais plutôt – comme le précisera Bachelard cinq ans après *La psychanalyse du feu* – du « monde [qui] vient s'imaginer dans la rêverie humaine[60]. » La psychanalyse des éléments l'est donc aussi de ce devenir humain du monde lui-même, devenir qui – il faut y insister – n'annule pas pour autant sa transcendance et n'épuise jamais son fond non-humain et qui reste lui-même un processus indépendant de l'activité d'un sujet. Dans des termes phénoménologiques, nous dirions que le monde devient humain par des synthèses passives et en une partie – et au niveau le plus profond – par des synthèses passives qui ne sont pas purement situables du côté du monde ou du côté du sujet.

L'approche bachelardienne hérite de la psychanalyse un concept opératoire central pour l'étude de ces synthèses passives : celui du complexe. Un complexe – comme l'étymologie du mot le suggère – est un enchevêtrement des différentes affections et d'images, suivant les mêmes chemins associatifs. Un élément n'est pourtant pas un complexe, car il est à la fois sous- et surdéterminé par rapport à un complexe. Sous-déterminé dans le sens où les lois associatives liées à un élément ne sont pas assez déterminées comparées aux lois d'un complexe ; surdéterminé dans le sens où les synthèses matérielles d'un élément sont beaucoup plus enchevêtrées, les affections et les images beaucoup plus indéfinies (*apeiron*) que dans le cas d'un complexe. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de complexe du feu, de l'eau, de l'air ou de la terre, mais qu'il y a par exemple complexe de Prométhée, complexe de Xerxès, complexe d'Atlas ou complexe de Méduse. Chacun de ces complexes non

[58] C'est là une conception dont on retrouve d'ailleurs une version chez Jung, dont l'influence sur Bachelard est déjà clairement attestée dans *La psychanalyse du feu* (*Cf.* G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 47, 61, 67, 189) et qui deviendra encore plus accentuée par la suite.
[59] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, *op. cit.*, p. 72.
[60] G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, *op. cit.*, p. 22.

seulement révèle quelque chose du rapport que l'Homme a aux éléments quand il les rêve, mais peut encore devenir opérant dans une création artistique, devenir « esthétisant », et en ce sens créateur des percepts et d'affects. C'est par là que les complexes retrouvent également leur dimension cosmique : « les complexes primitifs ne deviennent esthétisants que s'ils se particularisent dans une expérience cosmique, en se couvrant de traits pittoresques, en s'exprimant dans une beauté objective.[61] » La psychanalyse des éléments devient ainsi une théorie esthétique du devenir humain du monde par la création artistique se déployant selon une logique élémentale. La matière rêvée n'est alors pas autre chose que le sensible esthétisé ou, pour éviter le pléonasme étymologique implicite dans cette expression, que le sensible distillé par l'affectivité et l'imagination.

Néanmoins, avec une telle théorie esthétique, nous sommes très loin du projet initial d'une psychanalyse de la connaissance objective ayant comme but de purifier les sciences des rêveries. Mais nous sommes aussi à l'écart d'une écriture littéraire. Si les analyses de *La psychanalyse du feu* se déployaient encore dans la tension de ces deux manières d'écrire, les accents se déplacent avec les œuvres ultérieures. Même si certains acquis de l'appropriation bachelardienne de la psychanalyse resteront constants, le projet de l'étude des éléments se présente différemment à partir de *L'Eau et les Rêves*. Entre les deux ouvrages, il ne s'agit pas simplement d'une conversion à l'esthétique (et plus précisément à la littérature et d'abord d'une « conversion à la poésie[62] »), mais encore de la découverte du problème de l'imagination matérielle qui n'était qu'implicitement présent dans *La psychanalyse du feu* – à moins que ce ne soit une projection après-coup[63]. Quoi qu'il en soit, nous pouvons affirmer qu'avec la publication de *L'Eau et les Rêves*, le geste « psychanalytique » de l'analyse des rêveries et des complexes se complète et s'enchevêtre avec deux autres gestes : celui d'une phénoménologie de l'imagination (et non seulement de l'imaginaire) et celui d'une analyse littéraire des œuvres qui touchent aux éléments. Les choses se compliquent alors considérablement, car ces trois gestes peuvent non seulement entrer en tension les uns avec les autres à certains moments et s'absorber ou fusionner à d'autres, mais sont encore traversés par des micro-gestes venant d'autres inspirations de Bachelard comme la rythmanalyse, des fascinations de Bachelard par l'alchimie ou encore du Bachelard écrivain. Si nous voulions simplifier les

[61] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1942, p. 226.
[62] Conversion qui, comme l'affirme Vincent Bontems, aurait eu lieu avec l'étude de Bachelard sur *Lautréamont*. (V. Bontemps, *Bachelard*, Paris, Les belles lettres, 2010, p. 122.)
[63] Vincent Bontemps soutient en effet qu'il n'y a que la continuité n'est que feinte entre *La psychanalyse du feu* et le cycle de l'imagination matérielle (V. Bontemps, *Bachelard*, *op. cit.*, p. 123).

choses, nous pourrions dire que l'enchevêtrement de ces gestes relève d'un geste fondamental, celui du rêver, et que finalement, la psychanalyse, la phénoménologie, l'étude littéraire, l'alchimie, etc. ne sont que des gestes rêvés, ne connaissant pas la contradiction. Mais le danger d'une telle simplification est de confondre un regard qui rêve avec un regard rêvé, car la phénoménologie de l'imagination, plutôt qu'être rêvée, est une phénoménologie qui rêve elle-même, les analyses littéraires touchant aux éléments, plutôt que d'être rêvées, sont des analyses qui rêvent elles-mêmes.

Ce que nous désignons ici comme une phénoménologie de l'imagination de Bachelard n'a que très peu à voir avec ce que Bachelard appelle lui-même, par un usage assez libre et fluctuant du terme, phénoménologie. Nous appelons phénoménologie les analyses que Bachelard livre de l'imagination elle-même, de sa matérialité et de son dynamisme, de sa dimension cosmique. Cette phénoménologie de l'imagination se développe en plusieurs étapes, et reste incomplète. Nous ne récapitulons que les grandes lignes de son évolution pour revenir plus tard sur certains aspects plus en détail. Bien que la *Psychanalyse du feu* apporte déjà quelques considérations sur l'imagination, ces considérations ne sont pas encore systématisées et n'atteignent pas la finesse phénoménologique qui caractérise certaines élaborations que livreront les ouvrages ultérieurs. Pour résumer la théorie de l'imagination qui se dégage de la *Psychanalyse du feu*, nous parlerions d'un vitalisme onirique, qui s'affirme dans les toutes dernières pages du livre où Bachelard écrit :

> Plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créées et limités par notre rêverie, car c'est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit. L'imagination travaille à son sommet, comme une flamme, et c'est dans la région de la métaphore de métaphore, dans la région dadaïste où le rêve, comme l'a vu Tristan Tzara, est l'essai d'une expérience, quand la rêverie transforme des formes préalablement transformées, qu'on doit chercher le secret des énergies mutantes[64].

Un tel vitalisme onirique est encore repris et approfondi dans *Lautréamont*[65] et restera constant dans les ouvrages ultérieurs qui ne cesseront pas d'insister

[64] G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, *op. cit.*, p. 36.

[65] Bachelard parle d'« une véritable ligne de force de l'imagination. Cette ligne de force partirait d'un pôle vraiment vital, profondément inscrit dans la matière animée, – elle traverserait un monde de formes vivantes réalisées dans des bestiaires bien définis, – puis une zone de formes essayées comme rêves expérimentaux, suivant la formule donnée par Tristan Tzara, – elle aboutirait enfin à la conscience plus ou moins claire d'une liberté presque anarchique de spiritualisation. Tout le long de cette ligne de force, on doit sentir la richesse de la matière vivante ; suivant le stade de la métamorphose, c'est la vie sourde qui brûle, c'est la vie précise

sur la fonction vitale de l'imagination. L'imagination serait la force fondamentale du psychisme, son mouvement premier qui le déploie et qui ouvre son espace d'expérience. Néanmoins, une telle théorie de l'enracinement de l'imagination dans la vie et du prolongement direct de la vie dans l'imagination ne dit encore rien sur *la teneur élémentale de telle ou telle rêverie de la matière*. La matérialité propre de l'imagination reste encore inattestable. Pour une telle attestation, il faut procéder à des distinctions et à des descriptions phénoménologiques, et c'est précisément ce que Bachelard fait à partir de la publication de l'*Eau et les Rêves*. Désormais nous trouverons toujours une partie plus ou moins systématique et théorique sur l'imagination dans l'introduction, l'avant-propos ou dans la conclusion des ouvrages consacrés aux éléments.

C'est ainsi que dans l'introduction du livre sur l'eau, intitulée *Imagination et matière*, Bachelard distingue explicitement l'imagination matérielle de l'imagination formelle – distinction que nous qualifierons de phénoménologique – en affirmant que la première peut s'attester par « un lest, une densité, une lenteur, une germination[66] » derrière les formes imaginées. Cette dimension de masse et de pesanteur fait également signe vers une dimension de forces. L'imaginaire a non seulement un poids et une consistance non-formelle, mais il est encore traversé par des forces et des mouvements. C'est alors par une étude de la mobilité et du dynamisme de l'imagination que l'on peut creuser davantage le champ sans formes de l'imaginaire en reconnaissant une « *imagination sans images* dans le style où l'on reconnaît une *pensée sans images*[67]. » Force est toutefois de souligner que la distinction entre l'imagination dynamique sans image et l'imagination matérielle n'est qu'une distinction heuristique, car « penser force sans penser matière, c'est être victime des idoles de l'analyse[68]. »

Cette idée d'une imagination qui ne se fixe pas en images, une imagination des mouvements et des « matières » infigurables pourrait à juste titre être rapprochée, *mutatis mutandis*, de certaines analyses husserliennes de la *phantasía* et surtout de la phénoménologie richirienne de la coalescence entre des *phantasíai* et des affections se déployant comme des mouvements non figurés et en partie infigurables des *Wesen* sauvages[69]. En mettant hors circuit

qui attaque, c'est la vie rêveuse qui joue et qui pense » (G. Bachelard, *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1939, p. 179-180).

[66] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, Paris, Corti, 1942, p. 3/8 (poche).

[67] G. Bachelard, *L'Air et les Songes, op. cit.*, p. 6.

[68] *Ibid*., p. 338.

[69] *Cf.* « D'ailleurs, pour moi, la découverte de la *phantasía* a justement été de m'apercevoir aussi que les *Wesen* sauvages comme tels […] sont des ombres et n'ont pas de consistance en soi. Ce qui leur donne un statut phénoménologique traitable, c'est leur mobilité, qui leur est donnée par l'affectivité. Ainsi, un *Wesen* sauvage animé, mis en mouvement par l'affectivité, c'est une *phantasía* : c'est-à-dire une ombre mobile, qui joue, qui peut modifier

les formes de l'imagination formelle, c'est en effet la teneur affective et la mobilité de l'imaginaire qui s'attestent. La thèse de Bachelard est que, dans ces masses et devenirs sans images, nous pouvons trouver des cohésions de champ qui s'organisent selon un élément. Bachelard se limite à étudier les quatre éléments traditionnels de la culture grecque, mais cette étude pourrait *a priori* être élargie à un nombre indéfini d'autres éléments, qui dans notre interprétation sont précisément des *Wesen* sauvages, des essences sensibles de l'imagination comme des complexes de percepts et d'affects *produits par des processus imaginaires en deçà de toute fixation par une forme ou par un schème statique*. Le fait qu'ils ne peuvent pas être fixés par une forme ne veut cependant pas dire que ces devenirs rythmiques soient indicibles. Pour les dire, il faut que la langue devienne elle-même imbibée d'imagination, que l'imagination se fasse expression de langage, et c'est précisément ce qui conduit Bachelard, dès *L'Air et les Songes*, à « placer l*'imagination littéraire* au rang d'une activité naturelle qui correspond à une action *directe* de l'imagination sur le langage[70]. »

L'imagination comme une force de la vie dans le cadre d'un vitalisme onirique conduit donc d'abord à la découverte de l'imagination matérielle et dynamique en deçà de l'imagination formelle et aboutit, en dernière instance, à une théorie de l'imagination littéraire qui est la théorie opérante dans les deux ouvrages consacrés à la terre. La *Préface pour deux livres* avec laquelle s'ouvrent les analyses sur *La Terre et les rêveries de la volonté* et *La Terre et les rêveries du repos* s'intitule en effet *L'imagination matérielle et l'imagination parlée*, et cela revient alors à la poésie de faire vibrer la langue et de nous faire vibrer dans un revirement constant entre un excès et un défaut qui seul est capable de toucher aux dimensions matérielle et dynamique de l'imaginaire, à sa sensibilité rythmique :

> Ainsi le sens commun ne s'y trompe pas qui répète, suivant le poncif, que les vrais poètes nous font « vibrer ». Mais si ce mot a un sens, il faut précisément que le *trop* rappelle le *pas assez* et que le *pas assez* soit tout de suite comblé par le *trop*. Alors seulement l'intensité d'une qualité se révèle dans une sensation renouvelée par l'imagination. On ne vit les qualités qu'en les revivant avec tous les apports de la vie imaginaire. […] Du fait de sa sensibilité, entre le pas assez et le trop, une image n'est jamais définitive, elle vit dans une durée tremblée, dans un rythme.[71]

quelque chose, qui n'est pas statique d'apparence » (M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015, p. 165).

[70] G. Bachelard, *L'Air et les Songes*, *op. cit.*, p. 26.

[71] G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos,* Paris, José Corti, 1948, p. 105.

L'imagination *révèle* ce qui au cœur même d'une sensation reste trop fragile dans la perception, sa vibration presque imperceptible, mais qui, si elle est reprise par l'imagination, accède à son statut d'essence sensible. L'imagination permet d'extraire des perceptions et des affections humaines des percepts et des affects (on pourrait, avec Richir parler de *Perzeption* d'une *phantasía* en coalescence avec une affection qui lui confère sa mobilité et ses tensions). Elle dégage les sensations comme devenirs vibratoires des masses qui sont à la fois *trop* et *pas assez* par rapport à ce que nous vivons de prime abord et le plus souvent dans notre rapport au monde (où ce qu'on appelle, en phénoménologie, l'intentionnalité objectivante *doxique* de la perception et qui recouvre la vibration du sensible). C'est en ce sens que nous pouvons comprendre les recherches *poétiques* que Bachelard poursuit, après le cycle sur les éléments, dans *La poétique de la rêverie* (mais aussi dans *La poétique de l'espace*), c'est-à-dire comme une *poïèsis* des essences sensibles dans et par l'imaginaire, *poïèsis* qui appelle pour Bachelard à une phénoménologie de l'imagination créatrice :

> Il est des heures dans la vie d'un poète où la rêverie assimile le réel lui-même. Ce qu'il perçoit est alors assimilé. Le monde réel est absorbé par le monde imaginaire. Shelley nous livre une véritable théorie de la phénoménologie quand il dit que l'imagination est capable « de nous faire créer ce que nous voyons ». En suivant Shelley, en suivant les poètes, la phénoménologie de la perception elle-même doit céder la place à la phénoménologie de l'imagination créatrice[72].

À partir de *La poétique de l'espace*, c'est en effet comme phénoménologique que Bachelard caractérise sa démarche et nous comprenons que cette phénoménologie est donc celle des essences sensibles créées par l'imagination créatrice en jeu dans la poésie[73]. Cependant l'usage que Bachelard fait lui-même du mot « phénoménologie », malgré des observations précises sur la phénoménalisation dans les rêveries, reste chargé d'équivoques. Aux usages qui s'inspirent librement de la tradition phénoménologique et qui font par exemple appel à la « considération du *départ de l'image* dans une conscience individuelle[74] » et à la nécessité d'« associer systématiquement l'acte de la

[72] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F. « Quadrige », 2016), p. 12 (première édition 1960).
[73] La poésie n'est bien sûr pas le seul lieu de déploiement de l'imagination créatrice donnant accès aux essences sensibles de la rêverie. Dans une note en bas de page accompagnant le passage que nous venons de citer, Bachelard affirme en effet que « la formule de Shelley pourrait être donnée comme la maxime fondamentale d'une phénoménologie de la peinture » (G. Bachelard, *La poétique de la rêverie*, *op. cit.*, p. 12).
[74] G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris. P.U.F. « Quadrige », 2020 (première édition 1957), p. 30.

conscience donatrice au produit le plus fugace de la conscience : l'image poétique[75] », s'ajoutent des usages qui réhabilitent un tout autre sens de la phénoménologie en affirmant par exemple de la poésie que « plutôt qu'une phénoménologie de l'esprit », elle est « une phénoménologie de l'âme[76] » ou encore « une phénoménologie de l'*anima*[77] ». Néanmoins, et malgré ces équivoques, il est possible de dégager un sens proprement phénoménologique de l'imagination créatrice chez Bachelard dans la mesure où elle ouvre sur une phénoménologie des essences sensibles produites dans et par l'imaginaire. Les éléments de l'imagination matérielle sont précisément de telles essences, et la poésie est la voie d'accès même à ces essences qui se précipitent dans la rêverie, et c'est en ce sens que nous pouvons parler d'une poétique « phénoménologique » des rêveries de la matière.

Toujours est-il qu'il faut encore décrire la phénoménalisation même de l'imaginaire poétique (au-delà de tel ou tel phénomène poétique concret) et rendre compte de l'entrelacs du *langage poétique* et de *l'imaginaire qui a sa propre matérialité, qui est un champ de forces et qui a même une dimension cosmique*. Comment l'imaginaire peut-il être ouvert par le langage ? Que cet imaginaire soit, pour Bachelard, nécessairement transi par la langue et par des expressions linguistiques, n'est-ce pas une thèse étrange si l'on veut penser les masses, les champs de forces, la pesanteur et la dimension protéiforme de l'imagination ? La langue, fût-elle celle des poètes, ne serait-elle pas déjà trop symbolique, voire trop formelle pour nous ouvrir à une imagination en deçà des formes ? Et même si elle ne se déploie pas au niveau des significations purement formelles, n'est-elle pas précisément décalée par rapport aux essences sensibles de l'imaginaire qu'elle ne peut que *viser,* mais jamais *montrer* ?

Pour pouvoir poursuivre nos analyses, il nous faut donc revenir sur le rapport entre le langage poétique et la matérialité élémentale de l'imaginaire, sur le pouvoir phénoménalisant du langage en deçà des formes et des significations.

III. Phénoménalisation et retentissement : le problème du langage

Avant d'entrer dans le vif du sujet, posons brièvement, en nous basant sur certains acquis des considérations précédentes, la constellation de problèmes dans laquelle la question du pouvoir phénoménalisant du langage apparaît maintenant comme central. Nous nous trouvons, en suivant certaines considérations de Bachelard, sur la piste d'une attestation de la matérialité

[75] *Ibid*., p. 31.
[76] *Ibid*.
[77] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 53.

élémentale de l'apparaître par l'étude des rêveries et de la dimension matérielle et dynamique de l'imagination. L'imaginaire dégagé par l'imagination matérielle et dynamique est un champ des devenirs et des masses rythmiques en deçà de toute fixation d'une forme qui donnerait une « apparence » ou un « aspect » à ces devenirs et à ces masses. De ces devenirs et masses, il n'y a pas d'*eidos* possible et pourtant il y a des essences qui s'y tiennent. Ces essences sont accessibles par une *variation hylétique* sans *eidos*, où il faut bien comprendre ce qui est désigné par *hylè* : c'est la matière de l'imagination qui n'est pas la matière inerte, extra-phénoménologique des sciences de la nature, elle est bien plutôt ce qui donne une « teneur » aux images, ce qui fait que l'imaginaire et dans celui-ci des percepts et des affects tiennent en deçà d'un sens visé ou d'un *eidos* formel. Les éléments traditionnels sont de telles essences matérielles, mais c'est bel et bien le cas d'autres « éléments » aussi, comme le vin, la lumière, le sang, la chair, etc. et dont le nombre est *a priori* indéfini et qui ne se révèlent que par cette variation *hylétique* qui épouse les rythmes des masses et des devenirs sensibles.

La poésie, ou au moins une partie de la poésie, est capable d'effectuer une telle variation *hylétique*. Or, loin d'être de simples significations purement verbales, ces devenirs et masses sont des condensations en concrescence[78] des percepts (de l'imaginaire, en deçà de la perception) et des affects (relevant d'une affectivité non psychologique) qui ont une résistance, une pesanteur, une inertie et un dynamisme propres. Plutôt que d'être de pures fictions qui dépendraient des caprices de celui qui les invente, elles commandent l'imagination créatrice qui les découvre par des lois qui relèvent, pour reprendre une expression de J.-J. Wunenburger d'« une véritable physique onirique[79] ». C'est que l'imaginaire n'est pas moins indépendant de celui qui imagine que n'est le perçu de celui qui perçoit ou l'idéalité de celui qui l'entre-aperçoit dans l'intuition d'essence. L'imagination est un mode de phénoménalisation, parmi d'autres, du monde lui-même. Il y a, en ce sens, un certain réalisme de l'imaginaire, et les essences sensibles dégagées par la variation *hylétique* de l'imagination matérielle font bel et bien partie du monde au même titre qu'une tasse de thé, un matin d'été ou la constellation de la Petite Ourse.

[78] *Cf.* les travaux de Pablo Posada Varela déjà cité, *cf.* note 91.

[79] J.-J. Wunenburger, « Bachelard, une phénoménologie de la spatialité. La poétique de l'espace de Bachelard et ses effets scénographiques », *Nouvelle revue d'esthétique*, vol. 20, N°2, 2017, p. 99-111, ici p. 104. Mais encore faut-il dire que ces « lois » sont, au moins selon Wunenburger, descriptibles comme des lois sémantiques et syntaxiques (J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », 2012, p. 78-79). Le monde de l'imaginaire se crée et se découvre en se disant, il est structuré comme un langage.

Toujours est-il que, pour Bachelard, cette variation se passe principalement *à travers des mots, dans le langage*[80]. On pourrait à juste titre prétendre que l'imagination matérielle touche donc à cette *hylè* qui serait plutôt « la matière » de l'expression poétique et non pas la *hylè* de l'apparaître des essences sensibles dans l'imaginaire. Dans cette matière il ne resterait ainsi rien de matériel, car elle se réduirait purement et simplement à une thématique littéraire. Matière ne voudrait dire rien d'autre que « sujet » ou « thème ». Or, la thèse que nous soutenons ici est aux stricts antipodes d'une telle lecture de Bachelard. Nous souscrivons en effet à l'affirmation de J. Garelli qui soutient qu'« on ne pourrait guère plus se tromper qu'en identifiant la méditation de Bachelard à ce qui s'est énoncé par la suite en termes de "thématique littéraire"[81]. » Car, continue Garelli, « l'entreprise de Bachelard dépasse de très loin une perspective littéraire », en ce qu'« elle restitue l'acte créateur littéraire et artistique, porteurs d'images, dans la *rêverie ancestrale matérialisante* de l'humanité[82]. » Et ce qu'il faut alors comprendre, c'est précisément le pouvoir phénoménalisant-matérialisant du langage, c'est-à-dire la possibilité pour le langage d'effectuer une variation hylétique à même de dégager des essences sensibles. Ou encore, dans les termes de Deleuze et Guattari de nouveau, il s'agit de comprendre comment la poésie peut dégager « un monument composé de percepts, d'affects et de blocs de sensations qui tiennent lieu de langage[83] », c'est-à-dire de comprendre comment le langage poétique peut lui-même être à la fois le milieu et l'étoffe de l'apparaître de ces monuments, plutôt que leur index.

De toutes les différentes amorces d'une théorie du potentiel phénoménalisant du langage poétique que nous trouvons dans l'œuvre de Bachelard, nous partirons ici d'une idée qui se trouve dans les considérations introductives de *La poétique de l'espace* et qui insiste sur le dynamisme vibratoire de l'image poétique :

---

[80] Jean-Jacques Wunenburger affirme à cet égard que chez Bachelard « l'imagination même onirique est avant tout une imagination qui rêve les choses à travers et qui poétise le monde par le *logos* ». En ce sens le projet de Bachelard se rapprocherait plus de la « philosophie du poétique de M. Heidegger » (J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », 2012, p. 123-125).

[81] J. Garelli, « Bachelard ou l'honneur de la philosophie », *Cahiers Gaston Bachelard : Bachelard et la phénoménologie*, Nº 8/2006, p. 22-32, ici : p. 26.

[82] *Ibid*., p. 27. Nous soulignons.

[83] G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, *op. cit.*, p. 166. Deleuze et Guattari poursuivent en affirmant que « l'écrivain se sert de mots, mais en créant une syntaxe qui les fait passer dans la sensation, et qui fait bégayer la langue courante, ou trembler, ou crier, ou même chanter […] L'écrivain tord le langage, le fait vibrer, l'étreint, le fend, pour arracher le percept aux perceptions, l'affect aux affections, la sensation à l'opinion » (*ibid.*). Il s'agira de montrer que le langage de l'imagination matérielle procède d'une manière similaire.

> L'image poétique n'est pas l'écho d'un passé. C'est plutôt l'inverse : par l'éclat d'une image, le passé lointain résonne d'échos et l'on ne voit guère à quelle profondeur ces échos vont se répercuter et s'éteindre. Dans sa nouveauté, dans son activité, l'image poétique a un être propre, un dynamisme propre. Elle relève d'une *ontologie directe*. C'est à cette ontologie que nous voulons travailler. C'est donc bien souvent à l'inverse de la causalité, dans le *retentissement*, si finement étudié par Minkowski, que nous croyons trouver les vraies mesures de l'être d'une image poétique. Dans ce retentissement, l'image poétique aura une sonorité d'être. Le poète parle au seuil de l'être. Il nous faudra donc pour déterminer l'être d'une image en éprouver, dans le style de la phénoménologie de Minkowski, le retentissement[84].

Ce passage à la fois allusif et précis permet de faire une mise au point concernant plusieurs aspects à propos de l'imagination et du langage. Tout d'abord, les métaphores sonores et l'opposition entre *écho* et *retentissement* permettent d'insister encore une fois sur le pouvoir créateur de l'imagination. Une image poétique n'est pas une donation affaiblie d'une réalité qui aurait existé auparavant, tel un écho pâli d'un retentissement originaire non-imaginaire, mais elle est elle-même un retentissement originaire, un retentissement de l'imagination qui déploie son champ imaginaire et qui porte au paraître en se déployant. L'image fait résonner les choses et en les faisant résonner elle les fait apparaître. Plutôt qu'être un simple produit fini ou un point d'aboutissement, l'image poétique est un jaillissement originaire dynamique, en train de se faire, qui phénoménalise par retentissement. La vibration et le rythme d'une image ou plutôt la vibration et le rythme qu'*est* une image ne sont donc pas dérivés d'un mouvement ou d'une force plus originaire, mais ont leur dynamisme *propre*. Ce dynamisme est le *mode d'être* même de l'image, et c'est en devenant vibration et rythme que le langage est capable de devenir image. Ce dynamisme implique une ontologie directe, une ontologie du retentissement.

Le concept du retentissement fut élaboré par E. Minkowski, l'un des pères fondateurs de la psychopathologie phénoménologique, dans le cadre d'une étude cosmologique de la vie. Pour Minkowski le retentissement est le mode de déploiement de la vie même, qui « en englobant et en s'appropriant tout ce qui se trouve sur son chemin, remplit, en la faisant retentir, en lui insufflant sa propre vie, la tranche d'espace, ou mieux, la tranche du monde, qu'elle s'assigne elle-même par son mouvement[85] ». Minkowski s'en explique encore en employant une métaphore, celle du cor de chasse : « c'est comme si le son d'un cor de chasse, renvoyé de toutes parts par l'écho, faisait

[84] G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, *op. cit.*, p. 28.
[85] E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier, 1936, p. 103.

tressaillir, dans un mouvement commun, la moindre feuille, le moindre brin de mousse, et transformait toute la forêt, en la remplissant jusqu'aux bords, en un monde sonore vibrant[86] ». Similairement, le dynamisme propre qui habite la phénoménalisation se déploie précisément en s'appropriant le vécu comme phénomène. La phénoménalisation est un mouvement qui se répand et par là déploie l'espace de sa trajectoire pour donner lieu à la venue au paraître des phénomènes. Or, cette phénoménalisation par retentissement ne livre pas seulement la surface des choses, elle ne donne pas tout simplement une suite de *phantoms* qu'il faudrait après mettre en perspective pour les constituer comme des esquisses de choses dans un espace co-constitué[87], mais elle pénètre immédiatement l'intimité même de ce qu'elle fait vibrer. L'espace du retentissement est un espace qui est lui-même en vibration tout comme les choses ou les objets qui y apparaissent. C'est qu'il n'y a pas de choses déjà données dans un espace vide avant le retentissement qui devrait tout simplement les révéler par une réverbération, mais c'est le retentissement qui crée le paysage même dans lequel il se déploie. Les « choses » n'apparaissent que dans la mesure où elles vibrent, elles sont ces vibrations même. Ce « paysage sonore » est à la fois un environnement et une *Stimmung*, une atmosphère et une chair qui vibre ; bref, c'est un milieu des masses rythmiques vibratoires en devenir. En poussant ainsi plus loin la reprise par Bachelard de l'idée de Minkowski, nous pourrions parler d'une écologie acoustique de la phénoménalisation, dont l'image poétique tissée de langage serait un exemple privilégié[88].

---

[86] E. Minkowski, *Vers une cosmologie*, *op. cit.*, p. 101.

[87] *Cf.* E. Husserl, *Ding und Raum*, Den Haag, Nijhoff, 1980; et en particulier la *Beilage LVIII*, p. 536-538.

[88] Bien qu'on s'exprime ici dans des métaphores d'un registre acoustique, ce qui est décrit en termes de retentissement, de rythme et de vibration vaut aussi pour d'autres registres du sensible, car le sensible poétique est originairement synesthésique. Par exemple, dans l'espace de la peinture, les couleurs n'ont rien à voir avec des surfaces, mais elles rayonnent à partir du cœur intime des objets. C'est que l'espace de la peinture n'est pas bidimensionnel, mais il est un espace charnel (*leiblich*) du regard qui – comme la vie chez Minkowski – englobe et s'approprie tout ce qui y apparaît. Les couleurs, loin donc d'être des simples surfaces visibles des choses, sont elles-mêmes des modalités du regard et contrairement au modèle du *celare*, sont à penser à partir de ce que Bachelard décrit comme l'alchimie de la teinture : « On sent tout de suite que la couleur est une séduction des surfaces alors que la teinture est une vérité des profondeurs. Dans l'alchimie, la notion de teinture donne lieu à des métaphores sans nombre, précisément parce qu'il lui correspond des expériences communes et claires. […] Le rêveur, en sa volonté de puissance insidieuse, s'identifie à une force qui imprègne à tout jamais. La *marque* peut s'effacer. La juste teinture est indélébile. L'intérieur est conquis dans l'infini de la profondeur pour l'infini des temps. Ainsi le veut la ténacité de l'imagination matérielle » (G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 44). Le peintre teint la chair du monde et des objets qu'il peint, plutôt que tout simplement couvrir une surface (ce que Husserl appelait le *Bildding*, la *chose-image*) par des taches (*Bildobjekt, objet-image*) pour représenter quelque chose d'autre (*Bildsujet, sujet-image*) – et toute la question pour une phénoménologie de l'image picturale est alors de savoir comment

L'image poétique phénoménalise donc par retentissement et par là c'est l'être même qui résonne dans telle ou telle expression. Le langage poétique ne *désigne* donc pas quelque chose hors de lui, mais déploie un espace de résonances, de rythmes et de sonorités dans lequel l'être accède à sa manifestation. Or, bien que le concept de *retentissement* soit repris par Bachelard seulement dans la *Poétique de l'espace*, donc après le cycle sur les quatre éléments classiques, cette idée d'une phénoménalisation directe du monde par résonances d'images dans le langage apparaît déjà explicitement dans les ouvrages antérieurs. La langue dans laquelle retentissent les phénomènes (et qui n'est pas un système de combinatoire des signes) est le prolongement direct sans causalité d'une phénoménalisation du monde, un prolongement dans lequel une phénoménalisation encore muette accède à des résonances qui précipitent des essences matérielles et qui phénoménalisent leur passé cosmique par retentissement. C'est dans cette perspective que Bachelard peut affirmer, dans *L'Eau et les Rêves*, que tout comme « les ruisseaux et les fleuves *sonorisent* avec une étrange fidélité les paysages muets », le chant poétique, par son retentissement, porte ces paysages à leur vibration rêvée dans et par l'imagination matérielle en vertu d'une « continuité entre la parole de l'eau et la parole humaine[89]. » Cette continuité existe pour tous les éléments dans la mesure où les rythmes englobent toute la région du monde où ils se déploient et pénètrent tout objet. En ce sens, tout mot poétiquement dit est *une onomatopée*. Le dire poétique crée le mot pour sonoriser l'être qu'il porte par là au paraître dans son retentissement. Cette création consiste dans la transformation des mots de la langue comme système des signes et de significativités dans des mots comme images poétiques qui phénoménalisent par retentissement.

Le pouvoir phénoménalisant du langage poétique consiste donc dans sa puissance de retentissement. Un premier sens de la phénoménalisation accomplie par la poésie serait le déploiement de ce milieu acoustique dans lequel l'être accède à sa sonorité, où son rythme et sa vibration deviennent chant. Mais encore faut-il insister sur le fait apparu lors des analyses du retentissement, à savoir que le langage est également *image*. Dans une étrange synesthésie, le paysage sonore déployé par la poésie est également un paysage imaginaire et imaginé, un paysage rêvé, où les mots ne résonnent pas seulement, mais où ils sont également chargés d'autres modalités sensibles et c'est précisément cet enchevêtrement vibratoire des qualités encore non clairement

comprendre la relation entre les taches qui couvrent et les couleurs matérielles qui teignent. La teinture serait ainsi le pendant visuel du retentissement – bien que, de nouveau, il ne s'agisse là que de différentes « versions » ou « arrangements » langagiers du même phénomène originaire.

[89] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, *op. cit.*, 22/24 (poche).

séparées et séparables selon des modalités sensorielles qui donne une teneur de matérialité aux images poétiques. Les mots non seulement sonorisent l'être ou le monde, mais ils les teignent, ils les fissurent ou les polissent, les refroidissent comme une brise ou les alourdissent comme le gris qui alourdit le ciel, etc., et, *vice versa*, il n'y a pas seulement une continuité non causale entre la parole de l'eau et la parole humaine, mais encore entre les autres qualités du monde et les mots qui poussent dans le corps derrière les systèmes des langues. C'est cette dimension pré-linguistique, imaginaire et cosmique du langage qui rend possible que ce soit le monde même qui vienne s'imaginer dans les rêveries poétiques[90]. Dans ce registre des rêveries, il n'y a pas encore de séparation entre les ordres imaginaires et symboliques : le langage est l'imaginaire et l'imagination « parle », c'est-à-dire elle fait du sens, elle est déhiscence du sens[91]. L'imaginaire est ici un tissu de sens en formation incessante, une sorte de nébuleuse de sens et d'images sans figures fixées et sans représentation. En reprenant un motif husserlien tout en déplaçant son sens, nous parlerions aussi des « pulvérulences lumineuses » ou d'une « poussière de lumière » (*Lichtstaub*[92]) d'un champ *phantastique* où il n'est pas possible de distinguer des significations formelles et des images avec des contours clairs, où cette poussière est à la fois sens et image. Pour attester cette dimension, c'est de nouveau au rythme et à la résonance que nous pouvons avoir recours. Car ce sont précisément ces vibrations, ces oscillations que l'imagination soulève de « l'intimité la plus minutieuse des substances[93] » qui transforment les mots d'un système de significativités en « mots limites » et attestent ainsi une coalescence originaire du langage et de l'imaginaire :

> Nous avons souvent rencontré, au cours de nos recherches sur les éléments imaginaires, cette résonance des mots profonds, des mots qui sont, suivant l'expression d'Yves Becker, des mots limites […]. Sur ces mots, tout l'arbre du langage s'ébranle. L'étymologie peut parfois y contredire, mais l'imagination ne s'y trompe pas. Ils sont des racines imaginaires. Ils déterminent en

[90] *Cf.* l'idée déjà citée selon laquelle « le monde vient s'imaginer dans la rêverie humaine » (L'Air et les Songes, *op. cit.*, p. 22).
[91] *Cf.* encore A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2015. Schnell développe une théorie proprement phénoménologique pour rendre compte de l'enchevêtrement du sens se faisant et de l'imagination. Bien que le contexte phénoménologique de Schnell soit très différent du contexte poétique de Bachelard – surtout du point de vue de leurs méthodes et la nature de leur rigueur –, nous pensons que les acquis de la phénoménologie contemporaine peuvent être mobilisés pour une interprétation de certaines idées de Bachelard d'une manière féconde.
[92] Les deux expressions françaises sont des différentes traductions de ce terme. *Cf.* respectivement E. Husserl, *Phantasía, conscience d'image, souvenir*, *op. cit*, p. 88 et M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op cit.*, p. 90.
[93] G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, *op. cit.*, p. 54.

> nous une participation imaginaire. En leur faveur, nous sommes d'une telle partialité que les traits réels comptent peu[94].

Le langage poétique est imagination dans tous les sens du terme : il est créateur d'images qui font voir, il est rythme phénoménalisant qui dépasse de loin le simple enchaînement des significations, il pousse des racines imaginaires qui rendent pour nous possibles une participation imaginaire au monde. Avec les mots limites, la langue s'ouvre sur un langage qui s'enracine dans le monde par des racines imaginaires, et à travers ces racines ce sont bien les rythmes du monde qui passent dans les mots. L'arbre de la langue s'ébranle pour s'ouvrir sur l'arbre de l'imagination par laquelle le monde pousse dans l'imaginaire.

Dans *La Terre et les rêveries du repos,* les motifs de l'arbre des racines reviennent à des moments centraux pour rendre compte de la dimension cosmique de l'imagination. « L'imagination est un arbre », dit Bachelard. « Elle a les vertus intégrantes de l'arbre. Elle est racine et ramure. Elle vit entre terre et ciel. Elle vit dans la terre et dans le vent. L'arbre imaginé est insensiblement l'arbre cosmologique, l'arbre qui résume un univers, qui fait un univers[95]. » Mais l'arbre imaginé et l'arbre de l'imagination sont dans ce contexte bel et bien la même chose : elles désignent la *synthèse* et la *croissance* du monde par et dans l'imaginaire, ce par quoi le monde advient à lui-même. « Du côté des racines, on rêve bientôt la Terre entière comme si elle était un nœud de racines, comme si seules les racines pouvaient assurer la synthèse de la Terre. Puis il faut surgir : toute vie, toute volonté a d'abord été *un* arbre. L'arbre a été la *première croissance*[96] ». Les racines imaginaires par lesquelles le langage s'enracine dans la Terre cosmique sont donc ce par quoi cette Terre apparaît dans son unité malgré son caractère illimité, et c'est par ces racines également qu'à partir de cette Terre cosmique quelque chose peut surgir comme sa phénoménalisation. Mais c'est également par là que nous nous découvrons comme enracinés dans le monde par l'imaginaire. Comme le dit encore Bachelard dans *La poétique de la rêverie* : « Les images ont […] une racine. À les suivre, nous adhérons au monde, nous nous enracinons dans le monde[97]. » Les racines imaginaires rendent donc possible un double mouvement qui exprime une appartenance imaginaire cosmique de l'Homme au monde et du monde à l'Homme, double mouvement par lequel le monde advient à lui-même dans l'imaginaire matériel des rêveries et par lequel l'Homme peut puiser directement dans la dimension élémentale cosmique du

[94] *Ibid*., p. 106.
[95] *Ibid*., p. 334.
[96] G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos, op. cit.*, p. 346.
[97] G. Bachelard, *La poétique de la rêverie, op. cit.*, p. 169.

monde en rêvant poétiquement. C'est que, dans et à travers le langage devenu imagination et imaginaire, le monde pousse en nous (tout comme il pousse en nous par la perception ou par la pensée qui la pense, la conscience qui la phénoménalise, etc.) et si les mots limites ont des racines imaginaires ce n'est que parce que, *in fine*, l'arbre du langage poétique est l'arbre même de l'imagination qui s'enracine dans le monde.

Pour conclure ces analyses, nous pouvons donc dire que l'imagination et le langage poétique ont eux-mêmes une dimension élémentale. Le langage poétique est un prolongement de l'imagination matérielle qui à son tour est un prolongement du monde, des mouvements du monde, des masses rythmiques cosmiques. Il s'agit des prolongements non pas dans le sens où un écho est le prolongement évanouissant d'un son ou comme le souvenir est le prolongement fané d'un vécu originaire, mais dans le sens où les branches ou les racines sont des prolongements du tronc de l'arbre au ciel ou sous la terre. Nous rejoignons ainsi la compréhension antique des éléments comme des *racines* (*rhizômata*), mais cette fois-ci ces racines sont des racines imaginaires qui s'enracinent dans le monde même qu'elles portent au paraître dans et par des concrescences des percepts et d'affects formant des essences sensibles dans l'imaginaire. Ces racines composent alors les phénomènes qui apparaissent dans l'imaginaire et par lesquels le monde pousse en nous et les études bachelardiennes sur le feu, l'eau, l'air et la terre sont précisément des études de ces racines dégagées par une variation hylétique poétique. Toujours est-il que pour comprendre comment à partir de ces racines le monde pousse *en nous*, humains, c'est-à-dire pour comprendre *le devenir élémental de la matérialité imaginaire en nous*, il faut encore se situer au point du croisement de la matérialité cosmique et de l'imaginaire dans *le corps*.

IV. Corps et monde oniriques : les cénesthèses de l'imaginaire

Bachelard ne s'exprime peut-être nulle part ailleurs aussi explicitement sur la matérialité *à la fois viscérale et cosmique* de l'imagination que dans les premières pages de *L'Eau et les Rêves*. C'est déjà dans les toutes premières lignes de l'ouverture du livre que Bachelard en vient à évoquer ces « *autres* forces imageantes » qui « creusent le fond de l'être », qui « dans la nature, *en nous et hors de nous*, […] produisent des germes ; des germes où la forme est enfoncée dans une substance, où la *forme est interne*[98]. » Ces forces imageantes sont bien *autres*, car elles ne relèvent pas de l'imagination des formes, elles ne produisent pas du pittoresque, mais poussent en nous et hors de nous, dans

[98] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, *op. cit.*, *op. cit.*, 1/7 (poche), nous soulignons « autres » et « en nous et hors de nous ».

les ténèbres de la vie muette de la matière. « Au fond de la matière pousse une végétation obscure ; dans la nuit de la matière fleurissent des fleurs noires. Elles ont déjà leur velours et la formule de leur parfum[99]. » Or, cette matière obscure n'est pas quelque chose d'extérieur à nous, mais elle est bel et bien aussi ce dont est faite notre participation même au monde : la chair. Les germes des forces imageantes matérielles poussent sous la peau, dans la nuit cénesthésique, viscérale et organique qu'il ne faut pas confondre avec un pur *Körper*, ni réduire à un *Leib* pensé trop spirituellement[100]. La chair organique est le lieu même de cette végétation obscure dont parle Bachelard. « C'est dans la chair, dans les organes que prennent naissance les images matérielles premières[101]. » La chair est donc le support même de l'imagination matérielle, la matrice où la matière s'engendre comme image, et le plus on est proche de cette nature primitive de la chair – c'est-à-dire le moins la chair primordiale est imprégnée par des formes –, le plus nos rêveries sont directement matérielles. C'est pour cette raison que pour Bachelard « la rêverie chez l'enfant est une rêverie matérialiste. L'enfant est un matérialiste né. Ses premiers rêves sont les rêves des substances organiques[102]. » Dans la petite enfance, le monde n'est pas encore un monde des formes typifiées et des possibilités qui tracent un *horizon* et la chair n'est pas un corps propre (et vécu comme propre) plus ou moins bien domestiqué par des *habitualités* sédimentées, mais corps et monde apparaissent entrelacés dans des zones floues cénesthésiques qui foisonnent des germes d'images et des rêves. Et Bachelard de revenir encore sur cette idée dans *Le matérialisme rationnel* dans une sorte de rétrospective sur le cycle des quatre éléments :

> Il faut alors étudier à part, loin de la science, un énorme domaine de convictions qui tiennent à une sorte de matérialisme inné, inscrit dans toute chair, de matérialisme inconscient, renforcé par des expériences cénesthésiques immédiates. Nous restons là dans le domaine de la chair natale, de la chaleur intime, des vérités du sang. L'étude de ces convictions imagées, de ces convictions incarnées, nous l'avons longuement poursuivie sous le signe de l'imagination matérielle des 4 éléments.[103]

[99] *Ibid*., p.3/8 (poche).
[100] Sur les tendances de spiritualiser la *Leiblichkeit cf*. les travaux de Paula Lorelle et en particulier « The Body Ideal in French Phenomenology », *Continental Philosophy Review* 2021, 54 (1), p. 1-15.
[101] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, p.12/16 (poche).
[102] *Ibid*., p. 12-23/16.
[103] G. Bachelard, *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1972, p. 17. (Première édition, P.U.F. 1953.)

Les cénesthèses[104] sont précisément ces zones sans limites claires et donc sans schèmes (avant l'institution de tout schéma corporel) où le monde devient chair et où la chair est encore monde. Elles forment cette sorte de bruit de fond cosmique, bourdonnant à l'intérieur même de « l'espace » de la réflexivité de la chair ; bruit de fond qui témoigne d'un passé purement matériel de la chair, passé d'avant tout apparaître, qui à la fois enveloppe en quelque sorte le milieu de l'apparaître et l'habite du dedans. Les expériences cénesthésiques, bien que la plupart du temps non-thématiques[105], sont la matrice des rythmes, des forces et des convictions qui viennent directement de ce contact de la chair comme milieu de l'apparaître – fût-ce aussi minimal que la réflexivité minimale d'un *se* sentir – avec son passé matériel étrangement dé-présenté comme un passé qui n'a jamais été présent. Le matérialisme inconscient s'inscrit précisément dans le croisement de cette dé-présentation originaire et de la présence qui s'étend comme apparaître. Et les rêveries matérielles que Bachelard décrit selon les quatre éléments de la tradition grecque sont précisément des produits des processus de l'inconscient qui opère dans les zones cénesthésiques où la connivence du monde et de la chair est – avant toute horizontalité –, justement, une connivence matérielle[106]. En ce sens les rêveries bachelardiennes sont aussi très proches du délire, et ce n'est pas par hasard si Bachelard lui-même a très vite senti l'affinité entre sa pensée et celle

[104] Le mot « cénesthèse » formé à partir du grec *koinè aisthèsis* désigne un « sens commun » avant la distinction des cinq sens, un sens par et à travers lequel le corps organique *se* sent. Il ne s'agit donc pas d'un sens commun intersubjectif (*sensus communis*), mais plutôt sensibilité archaïque qui fut historiquement associée avec une sensibilité viscérale, fondant le sentiment même d'existence. Pour une histoire plus détaillée *cf.* J. Starobinski, « Le concept de cénesthésie et les idées neuropsychologiques de Moritz Schiff » *Gesnerus,* 1977, 34, 2–20, T. Fuchs, « Coenästhesie. Zur Geschichte des Gemeingefühls », *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie,* 1995, 43, 1-14, G. Vigarello, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps XVIe-XXe siècle*, Paris, Seuil, 2014.

[105] Ce que la tradition psychopathologique appelle la cénesthopathie offre précisément une attestation du caractère pathologique du devenir thématique des sensations cénesthésiques.

[106] Cette dimension cénesthésique et viscérale n'a bien sûr pas échappé aux yeux de commentateurs. Jean-Jacques Wunenburger affirme par exemple que dans un cadre bachelardien « rêver c'est toujours une visée d'un corps, au repos ou aux prises avec le monde, et l'imagination s'y développe *en proportion des cénesthésies, des excitations motrices, des pulsions internes, des vibrations et rythmes profonds* » (J.-J. Wunenburger, *Gaston Bachelard. Poétique des images*, Paris, Mimesis, coll. « l'œil et l'esprit », 2012, p. 121.) Ou encore, dans une analyse magistrale de l'influence de Bachelard sur Merleau-Ponty et sur l'affinité des deux penseurs, Emmanuel de Saint Aubert dégage la thèse selon laquelle « l'imagination est donc le fait d'une spiritualité *viscérale*, qui se ressource dans la chair la plus physiologique qui soit, et ne saurait se passer totalement de ce premier régime de présence charnelle » (E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être*, Paris, Vrin, 2004, p. 264.) Michel Mansuy voit une amorce de cette idée déjà dans les analyses que Bachelard livre de Lautréamont et du rapport entre l'image poétique et l'énergie musculaire : « Dans le cas de Lautréamont, Bachelard fait dériver celle-ci de l'énergie musculaire. Qu'il porte son attention sur le rôle des viscères, il constatera que les sensations cénesthésiques produisent aussi leur floraison d'images. » (M. Mansuy, « Bachelard et Lautréamont, I : la psychanalyse de la bête humaine. » *Études françaises*, volume 1, numéro 1, février 1965, p. 26–51.)

de Binswanger[107] et s'il a noué des rapports épistolaires avec l'auteur de *Rêve et existence* ou son disciple, Roland Kuhn, auteur de *La phénoménologie du masque* dont Bachelard préface la traduction française[108]. Toute la question, que nous ne pouvons malheureusement pas traiter ici, serait alors de savoir ce qui distingue les rêveries matérialisantes provenant des cénesthèses des délires cénesthopathiques. Contentons-nous d'indiquer que cette différence est probablement à chercher dans le fonctionnement de l'imagination et dans sa coalescence avec une matérialité première pré-égoïque dont il nous faut encore clarifier le statut.

Comment comprendre en effet cette matière immémoriale, cette sorte de *protè hylè* à la fois organique et onirique, qui deviendra à chaque fois un *élément* matériel dans telle ou telle rêverie ? En ce qui suit, nous proposons une réponse phénoménologique à cette question, basée sur un manuscrit tardif de Husserl qui évoque précisément « le domaine de la chair natale », là même où Bachelard situe le matérialisme inconscient de l'enfance, matérialisme qu'il conçoit comme la matrice des images directes de la matière. En décrivant le monde d'un « moi préalable », d'un *Vor-Ich* avant que ce dernier s'éveille à son ipséité, Husserl parle d'une première affection par une *hylè* qui de toute évidence ne peut pas être le corrélat des actes noétiques de ce *Vor-Ich* (ce dernier n'ayant pas d'actes du tout) :

> Le moi avant cet éveil, le moi préalable, le moi non encore vivant, a pourtant déjà, à sa façon un monde, de façon préalable il a son monde inactuel, « dans » lequel il est non-vivant, pour lequel il n'est pas éveillé. Il est affecté, il reçoit de la *hylé* comme première plénitude, première participation au monde des sujets égoïques vivants, éveillés[109].

Les intrigues de la matière se nouent donc bien avant que celles de la subjectivité, mais ce qui est étonnant dans ces quelques lignes de Husserl est le fait que selon lui cette matière est déjà une sorte de *hylè* par laquelle le *Vor-Ich* non encore vivant participe au monde d'une communauté intersubjective dont les membres sont bel et bien éveillés. La *hylè* en question est donc, en un certain sens, plus vivant que le *Vor-Ich* lui-même, et en vertu de l'affection

[107] Dans *La Terre et les rêveries du repos*, Bachelard regrette d'avoir « trop tard les beaux travaux de Ludwig Binswanger et de Roland Kuhn » (G. Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 90).

[108] Sur la relation entre Bachelard et Binswanger et Kuhn (entre autres) *cf*. l'excellent article d'Elisabetta Basso, « "Une science de fous et de génies" : la phénoménologie psychiatrique à la lumière de la correspondance échangée entre Gaston Bachelard, Roland Kuhn et Ludwig Binswanger », *Revue germanique internationale*, 2019/30, p. 131-150.

[109] E. Husserl, « Das Kind. Die erste Einfühlung », dans *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 604. trad. fr. par N. Depraz « L'enfant. La première *Einfühlung* », *Alter*, 1, p. 265-270.

par cette *hylè* la participation à la vie commence bien avant l'advenir d'un moi à soi-même. Mais si cette *hylè* est déjà une matière vive, ce n'est que parce qu'elle relève elle-même de l'intersubjectivité transcendantale, elle est, dans une certaine mesure, déjà chair, même si habitée encore de toutes parts par une altérité radicale qu'on pourrait identifier comme ce que Marc Richir nomme la transcendance absolue physico-cosmique[110]. Cette idée est d'une importance capitale parce qu'elle permet d'insister sur le fait que la matérialité originaire du vivant ne doit pas être pensée selon la dichotomie d'une *hylè* constituée par des actes transcendantaux d'*un* ego transcendantal et d'une matière entièrement extra-phénoménologique, mais qu'on peut envisager une *hylè* qui est corrélative de l'intersubjectivité transcendantale *sans qu'elle soit le produit d'une constitution.* C'est la *hylè* d'une affectivité primordiale dans laquelle le vivant s'entrelace avec du non-vivant, une *hylè* qui coule dans les ténèbres d'une passivité inconsciente originaire, mais qui réunit déjà tous les vivants. Cette *hylè* s'atteste phénoménologiquement dans les cénesthèses qui sont au premier plan dans le « domaine de la chair natale », toutes proches encore de cette première affection sans subjectivité décrite par Husserl, et qui seront reléguées progressivement au fond de l'expérience par les institutions du schéma corporel, de la motricité, de la sédimentation des *habitualités* et l'image du corps.

Or, et cela apparaît particulièrement clairement dans la lumière des propos de Bachelard, cette *hylè* primordiale et archaïque est une *hylè* onirique en un sens très précis. C'est une *hylè* onirique non pas dans le sens où elle serait une matière *rêvée*, mais dans le sens où elle est la matière même des rêves et encore plus précisément de ces premiers « rêves » dans et par lesquels le monde se phénoménalise avant l'institution du clivage entre la perception et l'imagination. À ce stade, il n'y a pas encore constitution du perceptible ou de l'imaginaire, mais l'expérience est, comme on y insiste dans la tradition psychanalytique, tissée d'« hallucinations ». À suivre certains propos de Winnicott, nous pouvons affirmer que l'hallucination est le premier mode de phénoménalisation :

[110] Nous avons commenté ailleurs ce passage pour rendre compte de l'éveil de l'ipséité (*Le clignotement du soi*, Dixmont/Wuppertal, « Mémoires des Annales de Phénoménologie », 2020, p. 147*sq.*), du rôle de l'environnement parental dans la métabolisation de la transcendance physico-cosmique en *hylè* (T. Gozé, I. Fazakas, « De la foi perceptive à la promesse du monde – pour une histoire transcendantale de la confiance », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n° 17, p. 82-116) ; ou encore pour dégager un monde affectif obscur en deçà de tout horizon (« En-deçà de l'horizon – la part affective du monde », in K. Novotný & C. Nielsen (éds.) *Die Welt und das Reale/The World and the Real/Le monde et le réel*, Nordhausen, Bautz, 2020, p. 31-50.). Si nous y revenons ici, c'est pour voir ce qu'on peut apporter à ces réflexions du point de vue de l'imagination matérielle bachelardienne.

> Le processus est pour moi comme si deux droites venaient de directions opposées, et qu'elles étaient susceptibles de venir l'une près de l'autre ; si elles se recouvrent, il y a un moment d'*illusion* – une parcelle de vécu que l'enfant peut prendre *soit* comme son hallucination, *soit* comme une chose qui appartient à la réalité extérieure. En d'autres termes, l'enfant vient au sein dans un état d'excitation et prêt à halluciner quelque chose qui est susceptible d'être attaqué. À ce moment-là, le téton réel apparaît et il peut sentir que c'était cela qu'il hallucinait. Ainsi, ses idées s'enrichissent de détails réels dus à la vue, au toucher, à l'odorat, et la fois suivante ce matériel est utilisé dans l'hallucination. C'est ainsi que s'édifie peu à peu sa capacité de faire apparaître ce qui est, en fait, disponible[111].

L'illusion vient donc jouer ici le rôle d'une proto-exposition de quelque chose qui n'est pas encore clairement situable selon des limites du dedans et du dehors. Ce proto-apparaître inchoatif vacille entre une hallucination purement subjective dans un pur dedans sans limites (correspondant à ce que Winnicott décrit comme l'illusion primaire d'omnipotence, l'omnipotence – et son « espace » – étant en effet sans limites), et une partie délimitée de la réalité extérieure du monde[112]. Le « matériel » fourni selon les différentes modalités sensorielles (vue, toucher, odorat, etc.), sans pourtant être distribué selon un schéma corporel (le corps propre n'étant pas encore institué), flotte également dans l'inchoativité de cette indétermination et n'est donc la *hylè* ni d'une imagination ni d'une perception, mais elle entre directement dans l'économie de l'hallucination. D'un point de vue génétique, la première *hylè* de l'apparaître est donc la *hylè* entièrement onirique de l'hallucination qui paradoxalement fait pourtant apparaître ce qui est déjà disponible. C'est alors dans cette sorte de *protè hylè* de l'entrelacs cénesthésique sans dehors ni dedans, sans une séparation claire du corps organique et du monde, que s'enracinent les images matérielles dans et par lesquelles le monde continuera à pousser en nous, et cela souvent – pour reprendre un motif biranien – *sans nous*, c'est-à-dire sans la participation active d'un ego constituant dans la floraison de ces « fleurs noirs » « dans la nuit de la matière » que décrit Bachelard, car précisément, le soi-même n'advient à soi que par ce pousser onirique cosmique qui, en quelque sorte, le précède comme une passivité originaire[113].

---

[111] D. W. Winnicott, « Le développement affectif primaire », *De la pédiatrie à la psychanalyse* (trad. fr. par J. Kalmanovitch), Paris, Payot, 1969, p. 57-72, ici : p. 66-67.

[112] Dans notre lecture de Winnicott, nous nous inspirons des travaux de Marc Richir. Pour des analyses phénoménologiques plus détaillées de Winnicott et de l'institution du dedans et du dehors, *cf.* M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006.

[113] Nous pouvons ainsi comprendre, en suivant et prolongeant la très juste intuition de Délia Popa, l'« "intension" matérielle […] comme une passivité de transition et de patience qui est le lieu d'une formation de sens (*Sinnbildung*) de l'expérience vécue et peut-être aussi *d'une formation de soi* » (Délia Popa, « La matérialité de l'expérience. Husserl, Henry et

Un cadre biranien n'est pas du tout étranger à la lecture phénoménologique de Bachelard[114] que nous tentons ici et permet quelques précisions. Nous pourrions en effet dire, en nous inspirant des idées de Maine de Biran, que la *hylè* onirique se forme déjà bien avant le moment « où le *moi* vient s'associer aux affections qui ont précédé sa naissance »[115] et plutôt que d'une activité d'un *ego,* elle dépendrait de « cet agent invisible de la vie qui opère en nous sans nous et dont nous subirions toujours les lois[116] ». En effet, Bachelard ne prolonge pas seulement une tradition vitaliste dont on pourrait trouver déjà des éléments dans la pensée de Biran. Il affirme en outre que cet agent invisible qui opère en nous (mais à travers des synthèses passives archaïques et en ce sens) sans nous, est l'imagination matérielle, liée (dans sa forme la plus archaïque) aux cénesthèses. En ce sens, une perspective bachelardienne permet également de penser la *hylè* pré-égoïque en nous sans nous est précisément dans sa relation avec l'imaginaire, à savoir son *devenir élémental* dans et par les rêveries.

En outre, et toujours en écho avec des analyses biraniennes, Bachelard envisage cette « réalité organique première » comme étant liée « à un tempérament onirique fondamental[117] ». En effet, Maine de Biran inscrit également la constitution du tempérament dans ce qu'il appelle, dans son *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, une vie purement affective. Les affects et les sentiments surgissent à partir d'un passé de l'affectivité qu'aucune conscience n'a accompagné et c'est pour cela qu'ils paraissent souvent venir de nulle part :

> Les modes fugitifs d'un tel sentiment tantôt heureux, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie qui nous entraîne. C'est ainsi que nous devenons, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents,

Bachelard », in D. Popa, B. Kanabus et F. Bruschi (éds.), *La portée pratique de la phénoménologie*, Bruxelles, Peter Lang, p. 103-119, ici : p. 118 ; nous soulignons « d'une formation de soi »). Nous ajouterions, pour notre part, qu'il s'agit d'une passivité et d'une patience en un sens radical, quasi-lévinassien, donc d'une passivité plus passive que toute passivité d'une affectivité dans laquelle se noue l'énigme même de l'ipséité (*Cf.* notre *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, « Mémoires des Annales de phénoménologie », Wuppertal, 2020).

[114] Rappelons que le mot « cénesthèse » entre dans la langue française probablement par la plume de Maine de Biran (*cf.* B. Baertschi, « Introduction » dans Maine de Biran, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*. Paris, Vrin, 1990, p. XIX., F. Azouvi, *Maine de Biran : la science de l'homme*. Paris, Vrin, 1995, p. 416).

[115] Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie II (Œuvres VII/2)*, Paris, Vrin, 2001, p. 210.

[116] *Ibid*., p. 214.

[117] G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves*, p.7/12 (poche).

> timides, craintifs ou courageux et pleins d'espérances. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour voient contraster ces modes intimes de notre être sensitif : ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes *sympathiques* ; mais placés, par leur nature et leur intimité même, hors champ de la conscience, ils échappent au *sujet* par l'effort même qu'il fait pour les fixer ; aussi la partie de nous-même que nous connaissons le moins, c'est notre *caractère*, ou toutes les impressions immédiates qui les constituent ; et la physionomie de notre *tempérament* ne se réfléchit point à nos yeux[118].

Pour Bachelard ce tempérament est pourtant toujours aussi onirique. Il s'agirait d'une sorte de *Grundstimmung* onirique, enracinée dans la *hylè* première de l'imagination matérielle qui pousse dans le corps, avant même que surgisse, à partir de cette base, une conscience. Nous avons affaire à une pensée de la coalescence matérielle de l'affectivité et de l'imagination, coalescence qui se déploie aux lisières d'un corps organique et de la chair phénoménologique, avant même l'institution du corps propre. Et c'est peut-être ainsi que nous touchons également au sens le plus archaïque de l'élémental.

Conclusion

Dans cet essai, nous avons proposé de plonger dans la matérialité onirique de l'imagination poétique qui fut l'objet des ouvrages de Bachelard sur les éléments. Notre lecture était guidée par l'idée d'une phénoménologie de l'élémental, ici abordée dans et à travers l'imaginaire. En effet, si une imagination matérielle est possible, il faut encore s'interroger sur le type spécifique de matérialité qui y est en jeu. Si l'on suit les analyses de Bachelard, nous pouvons dire que la poétique est une manière de phénoménaliser la matière de l'imaginaire, et cette phénoménalisation se passe selon les éléments, dans une dimension élémentale onirique. Néanmoins, cet onirisme n'est pas celui du rêve analysé par la psychanalyse classique, mais d'abord celui des rêveries, que ce soient les rêveries de l'Homme ou encore du langage même. Et si l'on suit ces rêveries jusqu'à leur racine, on y retrouve le monde. Une de thèses que nous avons dégagées des analyses de Bachelard est en effet que le monde vient s'imaginer en nous, et c'est précisément dans ce chiasme, dans ce prolongement sans solution de continuité du monde en nous qui est en même temps une transformation radicale, que nous pouvons penser la matérialité

[118] Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Paris, Vrin, 2000, p. 92. Mar Richir développe d'ailleurs une théorie de l'affectivité dans les psychoses à partir des analyses biraniennes qui se trouve autour de ce passage dans « *Stimmung, Verstimmung* et *Leiblichkeit* dans la schizophrénie », *Conférencias de Filosofia II*, Campo das Lettras, Porto, 2000, p. 57-69.

propre de l'élémental imaginaire. Or, le lieu même où le monde devient imagination est le corps. La matière première de l'imagination est à situer dans les dimensions archaïques du corps organique qui ont précédé toute conscience, mais où ce corps organique constitue déjà un tempérament onirique fondamental. La matière en question est déjà *hylè* (et pas une matière réale), bien qu'il n'y ait encore aucune conscience, et en ce sens aucune intentionnalité qui la vise. Il s'agit d'une dimension cénesthésique dont Bachelard nous permet de décrire le potentiel imaginant, dans la mesure où cette imagination est précisément une imagination matérielle qui touche à ces « fleurs noires » qui poussent dans la nuit de la matière.

Phenomenology of Individuation. On Husserl's *Seefeld Manuscripts*

ABBED KANOOR

Husserl's so-called *Seefeld manuscripts* date back to his summer vacation with two Munich phenomenologists, Alexander Pfänder and Johannes Daubert, in Seefeld (Tyrol).[1] Although Husserl first explicitly presented the complete form of phenomenological reduction in his five lectures *The Idea of Phenomenology*, a later "historical note" from him dates the first application of phenomenological reduction back to the "Seefeld sheets", where he found "the concept and correct use of phenomenological reduction".[2] As far as the significance and subject of these manuscripts are concerned, the reader must take a hermeneutical decision: the first point of controversy is whether Husserl's claim about the first correct use of phenomenological reduction in *Seefeld manuscripts* is accurate. The second point of controversy concerns the subject of these manuscripts, which is also related to the way in which phenomenological reduction is applied.

Karl Schuhmann in *Husserl über Pfänder* [3] and François Lavigne in *Husserl et la naissance de la phénoménologie*[4] make clear statements on these two points of contention. Schuhmann agrees with Husserl's later remark regarding the first application of phenomenological reduction. According to him, the topic of *Seefeld manuscripts* is related to the considerations that Husserl had to discuss with Pfänder during those summer holidays: mainly the "question of perception" in two aspects, on the one hand the "question of

[1] These manuscripts consist of the texts AVI 10/18 published in E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Herausgegeben von I. Kern. Bd. XIII. Husserliana. Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 1-3 and A VII 25/27 published in Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Herausgegeben von R. Boehm. Bd. X. Husserliana. Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 237-268. The second part, published as "supplementary texts" in Hua X, consists of four texts, nos. 35, 36, 37, 38. Rudolf Bernet shows that only text 35 comes from this summer vacation and the rest from 1917/18 in connection with the *Bernauer Manuscripts*. See *Einleitung des Herausgebers*, in E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. von R. Bernet, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

[2] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 245.

[3] K. J. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie I: Husserl über Pfänder*, Den Haag, M. Nijhoff, 1973.

[4] J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913: Des „recherches logiques" aux „ideen", la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

sensation" – i.e. the positive content of perception – and on the other hand, the "question of the identity of what is perceived in the course of time" [5] – or how what is perceived can be identified as an individuality during the perceptual experience. Lavigne stands in clear opposition to Schuhmann's interpretation. According to him, the *Seefeld manuscripts* come from a transitional phase in which Husserl renounced from the ontological dogmas of *Logical Investigations* but had not yet reached the transcendental scope of his philosophy. As far as the subject of these manuscripts is concerned, they deal with the "subjective individuation" of a "sensational content" which Husserl defines in these texts as an identical unity through the temporal change and unchanging of the apparitions. [6]

We cannot resolve the first point of controversy, namely Husserl's own assumption about the application of phenomenological reduction, until we have a clear view of the second point. The main question is therefore: what are the *Seefeld manuscripts* about? Husserl begins the text with a question: "of what do I have evidence in phenomenological perception, and by what means do I have an indirect and transcendent knowledge with regard to this perception?".[7] Something is evident so far as it is given in the internal "adequate perception", whereas the "transcendent perception" can be deceptive because of its unfulfilled and open objective intentions. So, what remains evident in perception after the application of phenomenological reduction has two aspects: 1) the object-appearances and 2) the "inter-connection" (*Zusammenhang*) of the appearances – namely "the consciousness of identity that runs throughout them".[8]

The phenomenal field of an objective perception, therefore, not only consists of phenomena, but also reveals an identification that cannot be reduced to individual appearances. There is an identical interconnection which is given as a phenomenon without being equal to each object-appearance. The point is that Husserl regards this identical interconnection as a concrete individuality that comes about through the object-appearances for consciousness. The question of whether it is about the individuation of the object, which constitutes itself as an identity in time – as Schuhmann claims – or the individuality of a sensational moment of it in perception – as Lavigne maintains – is secondary. The main point of *Seefeld manuscripts* is to accentuate the phenomenological givenness of *evidence* in correlation with the *individuation* problematic. What does constitute the individual identity of the colour "brown" in the perception of a beer bottle? (Husserl's favourite example in his Seefeld holidays). The concrete "brown" of the bottle is neither "a

[5] K. J. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie*, p. 134-5.
[6] J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*, p. 400.
[7] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 245
[8] Ibid.

particular, a single case of the infima species brown" – that is, no specification of the brown genus – nor a phase reducible to the momentary givenness; because "the brown as a single phase of duration doesn't last, it's just a phase". What Husserl is looking for is the "brown" as an object of attention that preserves its individual identity over time:

> In the first place, it is something individual: it is a *this*, has its absolute individuality, is meant as an individual and not as something universal. It is, we presuppose, a perceived *this* and has its now, without this fact – that it is now – being meant, of course. [9]

The individual moment is meant as a concrete "this", but without that this "this" refers to its real being. The being of the object, i.e. the question of whether it really exists, is phenomenolized through the reduction. The concrete being of the object is understood after the reduction by its *unity* and *identity* as something *individual* in *time*.

Two important aspects are connected here: 1) the given evidence of the immanent consciousness is not limited to object-appearances, but also includes the identical interconnection in which they are given. In other words, the object is to be seen as a dynamic process of identifying appearances. 2) There is a correlation between this unifying interconnection and the duration of perception. The inner time-consciousness is then not merely the apparition scene of appearances, but at the same constitutes a basis for an identity through the appearances, i.e. for the individuation. But how does temporality constitute the basis of individuation? A passage from the *Seefeld manuscripts* contains some features of Husserl's answer:

> This identity lives in the whole continuity; every consciousness of continuity is the consciousness of a unity, and here we must always separate that which is unitary and continues from the unity understood as the entirety of the continuum itself. The latter consciousness of continuity is a consciousness of time (yet not consciousness of an "objective" time). We have to distinguish two cases of this consciousness of time: the consciousness of *constancy*, of the duration in which something identical stands before us as something unchanging, the phases belonging to the continuous consciousness of the unity not differentiated at all, except temporally; and the consciousness of *change*, in which that which is continually unitary and identical changes.[10]

[9] *Ibid*., p. 247. See also E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, hg. von T. Vongehr und R. Giuliani, Husserliana, Hua XXXVIII, Dordrecht, Springer, 2004, p. 190-7.
[10] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 250.

This passage has two aspects: 1) the distinction between two unities; on the one hand, the unity of the individual as an identical "something" that spreads out in a continuum, and on the other hand, the unity of the continuum itself in its givenness. They are not to be confused with one another: "The object is not the extension, but what is extended".[11] The brown of the bottle is not the unitary givenness of brown (its filling), but the concrete identical brown in or through this givenness. 2) The intertwining of change with the unchanged: the object remains identical despite the change. Its identity only makes sense in comparison to change. But what does change and what remains unchanged in this process? The brown of the bottle is the same in perception, not because it is still brown *as it was before*. It may well have changed its nuance or perceived with a different background. What motivates us to think of it as the same brown is the fact that it is meant to be the same brown in the same extent of time (*Zeitstrecke*). Thus, on the one hand (a) the thematic unity (i.e. brown as brown) and on the other hand (b) the temporal unity (i.e. in the same extent of time) remain unchanged. The unchanging makes sense in contrast to the change, which has to do with the qualitative way the identical object extends itself over time.

There are therefore three elements that are unavoidable for the individuation: 1) The "temporal continuity" (time-consciousness), 2) "the continuity in time" (identity), 3) "the continuum of a continuous change" (qualitative change). So, in Husserl's example the brown of the bottle is individualized in temporal identification by the fact that an identity (the thematic brown) is constantly changing (qualitative change), but always remains the same in the context of a temporal continuity (time-consciousness). The passage quoted above also gives the concept of duration (*Dauer*) a phenomenological clarification: duration is the continuous temporality of that which remains identical despite the qualitative changes in its moments. In other words, duration is the filled time-extent of the development/extension (*Ausbreitung*) of one and the same object:

> Since they belong to different extents of time, the brown of this and the brown of that part of the duration are different. But since they fill one extent of time continuously, there is *one* object that "endures"; it is one and the same thing that runs throughout this whole extent of time. [12]

Another phenomenological aspect of individuation is its beginning point. When is an object perceived as *this* individual object? The unity of the extent of time (the temporal continuity) only constitutes an aspect of the object's singularity and not its thematic unity. Instead of the "brown" of the bottle,

[11] Ibid, p. 249.
[12] Ibid.

one can focus on its geometric shape. As far as the thematic unity is concerned, each moment of the duration can be thematized as an object. Husserl has this point in mind when he brings up the phenomenological distinction between "substrate" and "filling" (*Fülle*) in the same context. Identity-consciousness can have a different substrate each time. Once the thematic unity has been achieved, the "filling spreading itself" – in this case the perception of the bottle as long as it endures – is perceived as the continuum of substrates (such as brown, geometric shape, etc.); the moments of perception are all possible momentary substrates within a "continuous temporal succession". This means that an intentional unity can *motivate* the consciousness to consider one moment as a substrate and other moments as its filling and qualitative change. Any other part of the overall appearance can in turn be thematized and regarded as an object. In other words, one substrate-filling relationship can transform itself into another. Talking about motivation however could be misleading. It is not the *will* but the interaction of attention with the apparition of the object that determines the substrate in the process of individuation. Therein lies the new dimension of the *Seefeld manuscripts* concerning the beginning point of individuation, i.e. the phenomenological relevance of "sensational impression" (*Empfindungs-Datum*).[13] Husserl refuses to trace the individuation back to the impression. Individuation is not reducible to the differentiation of impressions as momentary phases. Nevertheless, the new sensational impression creates an original difference which plays a crucial role for the individuation. With the introduction of an original moment of difference in the process of the object constitution, the individuality of the object is created parallel to its identification. Accordingly, the temporal process of identification is at the same time the constitution of the object as an individuality.

Time is more than a pure form

The core of Husserl's analysis in the *Seefeld manuscripts* is that temporality is more than a pure form. Time-consciousness is a consciousness of continuity, in so far as the appearances are brought together in the thematic interconnection of a single extent of time. Time-consciousness is hence constitutive for the unity and the identity of the object in the perception. The "brown" of the bottle is not in time, but intervowen with time. Time belongs to it as a constitutive determination of its extension, because it is extended, in sofar as it "fills" time.

Here we are dealing with essential phenomenological obeservations about the temporality itself that Husserl thematizes under the title "species

[13] J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*, p. 405-7.

belonging to time" (*Zeitspezies*). The species is what the individual has in common with other individuals, so that two individuals can be specifically "identical" by sharing a property in two separate extents of time. To be a species time must be individualized itself like a property. This means that it must appear again in two different extents of time. Such an idea however would be absurd because time cannot but individualize itself again in time. Husserl seems to have this in mind when he writes:

> The extent of time is not there twice, whereas what fills that same extent of time can be there twice, as perfectly alike (specifically identical) in the two cases…The extent of time is something abstract. It is necessarily the temporal extent of some individuality or other. But it is not an individual moment and it is not something to be duplicated, not something to be specified. *It is not individual*. Individuality is *in* it, and necessarily in it…The identity proper to the extent of time is *an identical moment belonging to a plurality of individuals,* but not something specific multiplied in the individuals (all of which fill this same time).[14]

Husserl asks here an important question: can time itself be considered a species? Theoretically we specify time, as Husserl elucidates about the specification of time in "time magnitude" (*Zeitgröße*) and "extent of time" (*Zeitstrecke*). They belong as time characteristics (*Zeiteigenschaften)* to the species Time. But time as an individuation factor is not a species. The same thing is true regarding spatiality. The space as the principle of individuation cannot be specified. Space and time are the main factors of individuation and as such are not individualized. Temporal duration is itself not something "real" in phenomenological sense, that is, something that preserves its identity over time despite changes. Time itself cannot be an individual object; it can only be objectified indirectly.

The *Seefeld manuscripts* leave, nevertheless, one major question open regarding the relation between time and individuation: what is the universal time as the individuation factor, when Husserl claims there is *only one time*? We can ask whether Husserl under "general" or "universal" time does not presuppose the objective time in the natural scientific sense. Does he presuppose a Newtonian conception of time? The question can also be asked in another way: which entity the universal time as individuation factor does belong to? If the substrate of each individuation is a momentary one and itself can be considered as the filling of another substrate, is it valid to assume an absolute principal substrate? May the world itself be regarded as the main substrate to which universal time belongs as an individuation factor? These questions, which are neither dealt with in the *Seefeld manuscripts* nor later in

[14] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 258-9.

Zeitvorlesungen, are related to the fulfilment of the phenomenological reduction (first point of the mentioned controversy); because the fulfilment of the phenomenological reduction determines whether the general time of the individuation is the real world-time or the immanent time. This is where the relevance of the individuation problem lies: the fulfilment of phenomenological reduction goes hand in hand with bracketing of world-time as a pregiven temporal order. Objective time is a single temporality with a fixed order in which an object is individualized. Here we find a decisive moment where the question of the possibility of a phenomenological reduction of any pregiven temporality is raised up. If the complete reduction is possible, then the inner time-consciousness must constitute the basis of individuation.

Schuhmann points to this aspect in his interpretation and emphasizes the "reality" scope of *Seefeld manuscripts*. According to him, Husserl deals with the individual identity of the perceptual thing which consists in the real unity of its moments, either remaining unchanged or changing in the temporal process. His argument for this interpretation is the direct relationship that he discovers both in terms of content and textual aspects between the *Seefeld manuscripts* and the 1907 lectures on *Thing and Space*. [15] From this observation Schuhmann draws the conclusion that the phenomenological reduction in the *Seefeld manuscripts* is limited but applied correctly. He has, nonetheless, his own understanding of the "correct use" of phenomenological reduction: Husserl is in these years convinced of the unquestionable world's givenness as the primordial ground of consciousness's life and action. In other words, the *Seefeld manuscripts* depict a decisive moment where Husserl, in agreement with Pfänder's view and just before the idealistic turn of his phenomenology, considers the reality of the world to be apodictic. Husserl's transcendental idealism is accordingly a deviation from the "correct" reduction that Husserl carried out in 1905 and to which he returned in the later phase of his philosophy. Schuhmann's interpretation is, however, too much motivated

[15] In a detailed philological analysis Schuhmann offers numerous evidences for his argument: 1) Husserl himself mentions "Seefeld" in manuscripts FI 13 / 59-64, which according to Schuhmann belong to the *Thing and Space* lectures 1907. 2) In the collective manuscript D 13 – on the subject of things and space (inscription the Husserl archive Leuven: "On the constitution of nature") – at one point (D13 III / 240a) the date "Summer 1905" is written. 3) Husserl speaks at one point (FI 9 / 29a) in explicit connection with *Seefeld manuscripts* of the "actual presentation" of the object and a "presentation through continuity". It is an outstanding work to clarify the connection between the *Seefeld manuscripts* and other references beyond the published texts and to outline the larger spectrum of the individuation problematic. However, despite his precise contextualisation of *Seefeld manuscripts* Schuhmann does not deal more intensively with its content. Even his account of the main topics of *Seefeld manuscripts* is relatively short and rather aims to explain the possible points of convergence and divergence between Husserl and Pfänder. See K. J. Schuhmann, *Die Dialektik der Phänomenologie*, p.143-7.

by his agreement with Pfänder. He reads Husserl through Pfänder's eyes.[16] What he says about the apodicticity of world as the primordial ground of experience is pertinent. Time as an individuation factor cannot be a pure form. In this respect, Schuhmann's interpretation reflects the very problematic core of Husserl's manuscript. He shows precisely that the accomplishment of the phenomenological reduction in the *Seefeld manuscripts* represents a limit problem: to what extent can the phenomenologist isolate an object from the factual space-time context that determines its individuation in order to examine it in its evident givenness? That is an important question. But precisely Schuhmann's own correct reference to the primordial ground (*Urboden*) shows that the phenomenological reduction in the *Seefeld manuscripts* did not take place completely. Husserl was in the *Seefeld manuscripts* still in the preparatory phase of his transcendental philosophy. Limit problems related to this preliminary phase, such as the question of universal time and of time as an individuation factor, do not appear in *Zeitvorlesungen*. There Husserl realizes that only immanent time-consciousness can function as the basis of a general objective time if every given factual temporality must be put into brackets.

All these factual aspects are lacking in Lavigne's interpretation. By "correct use" he understands only the transcendental reduction and he tries to show that the phenomenological reduction did not take place in this sense. The reduction in the *Seefeld manuscripts* is a "maximalist"[17] one: once accomplished, nothing else remains in the end than the sensational datum. Consequently, Husserl understands by phenomenological perception in Seefeld not the reflexive consideration of lived experiences, but the investigation of sensational datum which Lavigne identifies with the later "hyletic" datum of perception in *Ideas I*. Hence Lavigne's conclusion: Husserl's analysis in Seefeld is limited to the pre-objective phenomenal field and the intended object is actually an "immanent" object. Accordingly Husserl only addresses the "intra-noetic identification" which is constitutive for the immanent identification of sensational moments in time. In other words, what Husserl does here is only investigating the conditions of possibility of the individual identity belonging to the immanent hyletic datum of perception.[18] Lavigne's interpretation is questionable. It is questionable whether Husserl indeed reduced the perception of the object in *Seefeld manuscripts* to the hyletic moment. The objective unity – constituted throughout the apparitions and not reducible to

[16] This orientation is also particularly evident in the fact that he sees the relevance of the *Seefeld manuscripts* primarily in "the question of the ego", which was Pfänder's main question. See *ibid*., p. 151, 154-6 and 162. His parallel reading is based on Pfänder's *Seele der Menschen* and his *Einführung in die Psychologie*, especially on Pfänder's ideas about the individuality of the life story in *Einführung in die Psychologie,* See *ibid*., p.374.
[17] J.-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913*, p. 414.
[18] *Ibid*., p. 422 and 424.

a single moment – is left out of consideration. Lavigne is right insofar as he raises like Rudolf Bernet the claim, that the *transcendental constitution* does not appear at all in *Seefeld manuscripts*.[19] But here, two points must be distinguished from one another. From the fact that Husserl did not apply any transcendental reduction in these texts, it does not follow that the phenomenological reduction is limited to the hyletic data of sensation. It is a clear statement by Husserl in *Zeitvorlesungen* that the hyletic data of perception is the result of an abstraction.[20] In addition, Lavigne neglects an important aspect of the *Seefeld manuscripts*, namely the fact that, according to Husserl, one can only speak of the individuation of a moment if it is perceived as something "real" in the phenomenological sense and therefore not as a pure data of perception. Furthermore, Husserl does not speak of the "correct use" of the *transcendental*, but only of the *phenomenological* reduction. The phenomenological reduction leads to a field of experience in which the intentional objects are presented as interconnected temporal unities constituted through the appearances.

In *Seefeld manuscripts* Husserl asks how we perceive a "this" that remains *identical* during the perception process. The individual as such is a complex of properties that undergoes the change continuously but allows at the same time an identity to be established in the continuity of this change. It's about a temporal identification which has to do with the difference. The individuation consists in an intentional relationship with difference, whereby the first appearance functions as a starting point for the individuation process. It is however not about the difference as such, but the individuality which is rooted in difference although irreducible to it. The phenomenological moment of difference is considered both in *Zeitvorlesungen* and in the *Seefeld manuscripts* as the original source of individuation, i.e. as the origin of the concrete identity. In *Zeitvorlesungen* again Husserl addresses the individuation, but not to explain the identity of the perceptual object, but to establish the constitutive basis of objective time.

The *Seefeld manuscripts* mark a turning point in the preliminary phase of phenomenology. In comparison to the *Logical Investigations*, which mainly deal with acts of consciousness as focal theme of phenomenology, these manuscripts present a new research interest that rather deals with the apparition of the objects for consciousness and the meaning of their objectivity. Husserl's phenomenological project begins to carry an ontological interest in the phenomenological sense parallel to the epistemological dimension. This inherent dual direction is reflected in *Zeitvorlesungen* in the double task

[19] For Bernet's remark see *Einleitung* to Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, p. XXXI.
[20] See E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 217 and 247.

of phenomenology of time: 1) phenomenology of the inner time-consciousness based on the time-constituting intentional acts and 2) constitution of objective time based on subjective time-consciousness. [21] This double direction does not arise uniquely as a double task, but also reflects an inherent tension, on which the question of the bracketing of world time (*Weltzeit*) and the possibility of the phenomenological constitution of objective time depends.

Husserl and Leibniz

In *Seefeld manuscripts* three topics of *individuation*, *objectivity* and *time-consciousness* are interrelated. The phenomenal field of apparition is considered as the first form of constitution of objectivity and its foundation. That Husserl points to the time-consciousness as an individuation factor should be seen as the reinforcement of the phenomenological reduction. There are, however, difficulties related with this reinforcement which become obvious in *Zeitvorlesungen*: if the basis of the objectivity of time lies in time-consciousness, the persistent fixed order for the individuation of objects must also be looked for in time-consciousness. But how can the subjective time-consciousness constitute the foundation of the universal objective time with its *absolute* order? The answer to this question would also be a possible answer to the question, whether one really can, following Husserl, dispense with any pre-subjective reference to the world or rather must ascribe a kind of phenomenological givenness to the world time.

This difficulty is implicitly present in *Seefeld manuscripts*: if the problematic of individuation is the main theme of these manuscripts, the conditions of individuation (i.e. time and space as individuation factors) must also be taken into account alongside the application of phenomenological reduction. An object is individually one and the same because only this very object can be "here" and "now" exactly where it is. Space and time as individuation factors must be absolute, either as absolute realities in the world (Newton) – or as absolute a priori conditions of perception (Kant). But Husserl tries to put these absolute conditions out of play for the moment through the phenomenological reduction and to explain the individuation independently of them.

[21] T. Kortooms, *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002), p. 27. For the general context of Husserl's phenomenology of time see: A. Schnell, *Temps et phénomène: La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, G. Olms, 2004; N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time: Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University press, 2009; R. Bernet, „Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des inneren Zeitbewusstseins", *Phänomenologische Forschungen*, 14 (1983): 16–57; J. Brough, „Husserl's Phenomenology of Time-Consciousness", in *Husserl's Phenomenology: A Textbook*, hg. von William R. McKenna und J. N. Mohanty, Washington DC, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1989, p. 249-90.

His only possibility is what Leibniz tried before him: to explain it through an inner process of individuation. In *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (*New Essays in Human Understanding*) Leibniz elucidates the opposition between two philosophical standpoints as follows: to the assumption of Philalethes – that it is impossible to imagine "two things of the same kind should exist in the same place at the same time", from which it follows "that one thing cannot have two beginnings of existence, nor two things one beginning... in time and place" – replies Theophilus (and so Leibniz) in this way:

> Thus, although time and place (i.e. the relations to what lies outside) do distinguish for us things which we could not easily tell apart by reference to themselves alone, things are nevertheless distinguishable in themselves. So, time and place do not constitute the core of identity and diversity, despite the fact that diversity in time or place brings with it differences in the states that are impressed upon a thing, and thus goes hand in hand with diversity of things. To which it can be added that it is by means of things that we must distinguish one time or place from another, rather than vice versa...[22]

It is an "enduring principle of life", the monad, which establishes the identity of an individual.[23] To put it differently, it is through the "principle of distinction" (i.e. monads are distinguishable in themselves) that Leibniz explains the principle of individuation. In a similar manner comparable to Leibniz's monads, which differ from one another through the constant process of their own perception, Husserl also understands the individuality of the objects by the constant process of perception, nevertheless not in so far as they are *perceiving* but *being perceived*. Husserl must indeed follow Leibniz if he wants to exclude any external factor for individuation; the step he finally takes in *Bernauer manuscripts*.[24] In *Seefeld manuscripts* and in *Zeitvorlesungen*, however, his views on this topic are not coherent: in terminology he remains close to Kant and Newton, even though his phenomenological assumption is basically incompatible with them. Indeed, he should like Leibniz have had no problem with the relativity of time and space. But he still believes in a single universal time.[25] It is only in *Bernauer manuscripts* that Husserl excludes coherently the assumption of any presupposed unitary temporal factor for

[22] G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, p. 229-230.
[23] Ibid., p. 231.
[24] E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18)*, hg. von R. Bernet und D. Lohmar, Hua XXXIII, Dordrecht Kluwer, 2001.
[25] See E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 72-3, 258, 284. See also E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hg. von M. Fleischer, Hua XI, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 127.

individuation and reduces the foundation of the individuation to nothing else than the subjective experience.[26]

A comparison between Husserl's phenomenology of individuation and Leibniz's principle of individuation shows the relevance of temporality for the philosophy of individuation. Substance is according to Leibniz neither a nominal entity nor a synthetic unity. The principle of individuation is the logical manifestation of a metaphysical ontology: substance is a subject which includes all its predicates potentially. Its individuation is therefore not originated in its spatiotemporal location or any other extrinsic constituent but coming form an internal principle of determination.[27] In phenomenology too it's not about the spatiotemporal location in an absolute coordination system, but rather the continuity of an intentional perceptual content in an extent of time despite its modifications. Time is for Leibniz neither the condition nor the context of individuation, but it is itself produced through the development of reality's fold (*le pli*).[28] On the contrary, time is for Husserl the main constituting principle of individuation.

Already from the early period of his philosophy to the publication of *Discourse on Metaphysics* we observe Leibniz's endeavours to make Aristotelian metaphysical philosophy of substance (with its components such as the intrinsic unity) compatible with the modern "mechanist" understanding of body as the extended materiality.[29] The necessity of explaining motion and also self-sufficiency urges him to be looking after an inherent incorporeal principle which is not to be deduced from space or extension. Even though the "soul" is one of the conceptual options to explain the intrinsic incorporeal principle – as it appears to be the case in his later works –, Leibniz develops different explanatory models for this incorporeal principle as an organization of matter "spreading" itself through its being; for instance thinking the substance through new categories such as *mind*, which as an active source of *cogitatio* is indivisible and not to be located somewhere in the body.[30] What is at stake here is the relevance of time for Leibniz's theory of individuation. The individuation of something has to do with its totality as a complete entity

[26] Husserl's historical note on the "correct use" of phenomenological reduction is noteworthy in this respect, then it shows that the phenomenological reduction is from the beginning related to the temporal objectivity of the object in its constitution for consciousness. The individuation problematic is a leitmotif for the constitution of objective time from the *Seefeld manuscripts* through the *Zeitvorlesungen* to the *Bernauer manuscripts*.

[27] G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. La monadologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

[28] See G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.

[29] C. Mercer & R. C. Sleigh, "Metaphysics: The early period to the *Discourse on Metaphysics*", in Nicholas Jolley, ed., *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 67-123.

[30] Ibid., p. 75, 78, 82.

and exactly this aspect can't be exhausted in the mechanistic philosophy of Descartes, Hobbes and Gassendi. He writes in a letter to Antoine Arnauld:

> Extension is an attribute that cannot make up a complete entity: no action or change can be deduced from it – it expresses only a present state, not at all the future and past as the concept of a substance must do.[31]

The ontological totality of something is not reducible to present of its extension in front of our eyes. Something is what it is, and only that, because its present implicates its past and future as temporal horizons of its totality. Here we realize why Leibniz is dealing with the individuation and not singularity, then the time is fundamental in so far as the individuation of the monad is a process of un-folding (*Ent-faltung*, *dé-plier*). Only God has a general intuition of the unfolded world with all its past and future. The monad's perception, not only of the world but also of itself, needs a temporal development, which is also an *explicatio* in logical sense. Time is in Husserlian phenomenology, however, not revealing but rather constitutive. The individuation of the object is not unfolding (explication)[32] but sedimentation of perceptual adumbrations (*Abschattungen*). The perception opens a field of in-between insofar as the object has become thematic for attention, but over a process of continuity seems always to have more to give. The individuation of the object is the temporal trace of the tension between givenness of the object and its surplus: it is given but it has always more to say/give.

There is a shift in Leibniz's ontology and philosophy of individuation from a logical (being as a quasi-concept containing all its predications) and metaphysical (substance/soul) focus in 1680s to a later dynamic understanding of monad as an organisation with a series of operations.[33] It is in the later period of his metaphysics that the incorporeal principle is considered as substance bearing "first entelechies" and "primitive forces".[34] The process of unfolding is now not only that of perception but also of an intrinsic principle of "force" supplying the unfolding process with change and at the same time with a ground for its existence as an individual monad. The intrinsic principle of the monad is in this new context its "appetition".[35] Introducing the appetition as the internal principle of action opens a new horizon to explain the

[31] Ibid., p, 113.
[32] Even though explication becomes in his later project of logic very relevant, so that he speaks of "Weltexplikation", See E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*; redigiert und herausgegeben von L. Landgrebe, Hamburg, Claassen & Goverts, 1948.
[33] D. Rutherford, "Metaphysics: The late period", in N. Jolley, ed., *The Cambridge companion to Leibniz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 124-176.
[34] Ibid., p. 126.
[35] Ibid., p. 126, 134.

ontological intermonadic relations, or, in other words, the collective form of monad's belonging to the same world. If the monads encounter each other in a spatiotemporal background, they are not determined by it. But in contrary the spatiotemporal background is itself the fulfilment of the harmony of multiple appetition unfolding processes together. The external determination is not the cause of the intrinsic principle but rather its fulfilment. Looking back to this moment of Leibnizian philosophy out of phenomenological perspective we can ask, if the appetition is not the very ontological form of the predetermination, where the monad has an orientation without being conscious of it. Is it not the same line of thought that Husserl envisages as well in his later works on the protentional horizon of intersubjectivity?

Seefeld Manuscripts, Revision 1917/18

Proceeding the comparison between these two philosophers leads us to the following question: does Husserl's phenomenology imply any thesis concerning the ontology *stricto sensus* like Leibniz? The Revision of *Seefeld manuscripts* which took place 12 years later, as Husserl was writing *Bernau manuscripts* on temporality and time-consciousness, is of relevance in this respect. If we compare the first part of the *Seefeld manuscripts* (1905) with the second part (1917/18), we find not only continuities but also new approaches that are related to the new context of phenomenology of time in *Bernau manuscripts*. The second part of the *Seefeld manuscripts* differs from the first part in three respects:

1) **Genetic phenomenological orientation**. The concept of "type" (*Typus*), an essential term for the genetic period of Husserl's phenomenology, appears here. Husserl understands it to be an intentional anticipation of something specific, whereby the consciousness anticipates the content of the object based on previous experiences but does not completely determine it. In this manner the determination of the object has a "fluid variability" in anticipatory apperception. [36] The genetic aspect of the concept of *type* lies in the fact that apperceptive perception in this context is not viewed as an individual experience but rather in its relationship to past experiences and its orientation toward future experiences.

2) **The individual object as the singularization of its own Eidos.** In *Seefeld Manuscripts* 1905 Husserl understands the individuation in following manner: after a moment in the temporal process of perception is assumed to be the substrate of the entire time extent, a congruence stablishes itself between the sequence of partial perceptions and the individualizing unity-

[36] D. Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie : Untersuchungen der Psychologie, Cognitive science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 120.

consciousness. The total substrate is nevertheless not reduced to the congruence with its partial substrates. The individual total substrate – which Husserl calls in 1917/18 "the particular individual being" (*das individuelle Einzelwesen*) but also "time-object" (*Zeitobjekt*) – is given as the "persisting" object that spreads itself in its "abiding properties", but "in its being transcends each of them."[37] In other words, the individual object has an excess (surplus) in its being and is not exhausted in its properties. Here again the time-object does not individualize itself as that of a species. But in the new context (the revision of *Seefeld Manuscripts* in 1917/18) the time-object is to be seen as the particular individual being and as such the singularization of its own *eidos*:

> The individual object: it has its own concrete essence, which is "built up" from "constitutive" moments, from properties, or which becomes separated "by abstraction" into such moments or properties. It "has" its concrete essence; it itself is the individuation of this essence. A place in time, a *location*, belongs to it; and a *duration* belongs to it too, and in conformity with the duration, a continuous *succession* of the object's essence: a process belongs to it. It exists as a unity of something that is in the process of going forward; it exists as enduring.[38]

3) **Thematization of being**. The point here, as in 1905, is the idea that the individual in its concrete unity is to be viewed as the main substrate that contains the "characteristic" substrates ("momentary" substrates of 1905). In 1917/18, however, it is the *being* of the individual which is thematized in the same phenomenological context. The *being* of the object is the expansion of its qualitative filling in one and the same extent of time. Now it is not only the identity but already the *being* of the individual object that appears in its "properties" – themselves including a kind of being as "properties" of something. The temporal unity of the object is therefore not just a purely formal unity, but a unity with regard to the content which, as Husserl says, "extends throughout the unbroken continuity (fusion) of phases, exists in each phase and draws sustenance from each phase, enriching the content of its being". [39]

These three aspects demonstrate a remarkable shift in Husserl's view of the relationship between individuation and time-consciousness which is reflected more explicitly and in greater detail in the *Bernau manuscripts*. The genetic aspect with which the later concept of *type* resonates, goes hand in hand with the priority that Husserl gives in *Bernau manuscripts* to the retentio-protentional horizon over the proto-impressional givenness and with the specific emphasis on the protentional orientation of time-consciousness. The

[37] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*, p. 269.
[38] Ibid., p. 276.
[39] Ibid., p. 272.

second aspect, namely the rethinking of the individuation of different objects according to their givenness in time-consciousness, leads to a new approach toward the phenomenology of reality-consciousness; distinguished from ideal objects of mathematics on one side and the imaginative objects on the other side. As far as the third aspect is concerned, Husserl's new position shows itself in the relationship that he discovers between time-consciousness and "positing of being" (*Seinssetzung*). As his correspondence with Roman Ingarden shows, Husserl didn't consider his work in Bernau (revision of *Seefeld Manuscripts* and *Bernau manuscripts*) to be a purely formal phenomenology of time, but in a larger scale as an essential part of his effort to clarify the problem of the "sense of the different levels of objectifying experiences" and accordingly their temporal individuation – in his own words: "I am not working on a mere phenomenology of time...but on the whole enormous problem of individuation, the constitution of individual (i.e. actual) being in general".[40] In a letter to Martin Heidegger he describes the subject of his preoccupation in Bernau as "time and individuation, a renewal of rational metaphysics according to the principles".[41] Based on these statements, it would be of important philosophical interest to find out the impact of Husserl's passage from static to genetic phenomenology on the very problem of the individuation. Such an investigation, which needs a detailed analysis of *Bernau Manuscripts* themselves, would bring to light the outline of what Bernet calls an "ontological turn"[42] in Husserl's phenomenology of time; i.e. the individuation of ideal objects, phantasy objects and objects of perception according to their phenomenal apparition in time-consciousness (*Gegebenheitszeit*).

But is the "renewal of the rational metaphysics" limited to the thematization of being and the ontological turn of Husserlian phenomenology of time? There are at least two moments of Husserl's phenomenology which could raise the supposition of an implicit but deep orientation toward a Leibnizian rational metaphysics. At this stage I cannot but briefly address them. Their elaboration should be the subject of further investigations:

I. If Leibniz's God is first of all the absolute guarantee of his metaphysical Principle of Sufficient Reason (*nihil est sine ratione*)[43], it is also the

[40] From a letter to Ingarden, on 5. April 1918: „…nicht an einer bloßen Phänomenologie der Zeit arbeite ich, sondern an dem ganzen ungeheuren Problem der Individuation, der Konstitution individuellen (also tatsächlichen) Seins überhaupt". E. Husserl, *Edmund Husserl. Briefe an Roman Ingarden, mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl herausgegeben von Roman Ingarden*, hg. von R. W. Ingarden, Den Haag, M. Nijhoff, 1968, p. 10.

[41] „Zeit und Individuation, eine Erneuerung der rationalen Metaphysik nach den Prinzipien", E. Husserl, *Briefwechsel, Band IV: Die Freiburger Schüler*, hg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 130.

[42] R. Bernet, *Die neue Phänomenologie des Zeitbewusstseins in Husserls Bernauer Manuskripten*, in *Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held*, Bd. 49, Philosophische Schriften, Berlin, Duncker & Humblot, 2002.

[43] See § 8 G. W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison.*

manifestation of "parfaite harmonie", i.e. the totality of all monadic unfoldings in their accordance with each other.[44] Husserl's God is also (according to a note from 20. December 1901) the ideal subject of the objective reality for whom everything is given at the same time in an absolute present of a total perception (*Gesamtwahrnehmung*): "God's infinite consciousness embraces all time at once. This infinite consciousness is nontemporal. […] The divine consciousness is the ideal correlate of objective time and of the objective world and world-evolution".[45] But since such an ideal consciousness is not metaphysically assumed, we can follow the traces of a quest – beginning in early manuscripts about time and space over *Bernau manuscripts* leading to his late phenomenology of intersubjectivity and *C-Manuscripts* – which seeks a phenomenological equivalent for this godly ideal absolute consciousness in its temporal manifestation taking the form of intersubjectivity. In so far as the constitution of objective time is concerned, the phenomenology of time reveals a one-dimensional fixed order on a subjective level. Thus, an intersubjective level is needed where the one-dimensional orders are objectified through mutual exchange in a more general universal order.[46]

(II) There is no talk of the pre-established harmony in Husserl's phenomenology. There is, nevertheless, a monadological comparable orientation: Husserl's phenomenological monades have common temporal horizons according to their instinct life in a similar way that Leibniz explains the intermonadic relations in terms of appetition unfoldings as mentioned above. In his later thoughts in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* and *C-Manuskripte* Husserl tries to find the preliminary stages of objective time, before its complete constitution on the intersubjective level, in the "instinctive intentionality of the monads" (*Instinktintentionalität der Monaden*) in which a form of "transcendental bond" (*transzendentale Verbundenheit*) is to be found.[47] Husserl calls this analysis in the *C Manuscripts* "phenomenological archaeology". [48] Through the transcendental archaeology he distances himself from a biological conception of the instinct. The pre-ego instinct-field of experience is thematized in a transcendental sense as a network of temporal

[44] To read it in his old French prose : "la Supreme Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie : le présent est gros de l'avenir, le futur se pourroit lire dans le passé, l'eloigné est exprimé dans le prochain. On pourrait connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit de *deplier* tous ses *replis* qui ne se developpent sensiblement qu'avec le tems », § 13, *Les principes de la nature et de la grace fondés en raison.*

[45] E. Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time,* p. 180.

[46] See D. Lohmar, "On The Constitution Of The Time Of The World: The Emergence Of Objective Time On The Ground Of Subjective Time", in *On Time, new contributions to the husserlian phenomenology of time*, Bd. 197, Phaenomenologica, Dordrecht, Springer, 2010, p. 115-137. See also § 4, Text Nr. 7 in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-18),* p. 132-3.

[47] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, hg. von D. Lohmar, Hua Materialien 8, Dordrecht, Springer, 2006, p. 100, 174.

[48] *Ibid*., p. 356.

intentions, since the instincts basically call a field of realization for intentions that point beyond themselves to their fulfilment in the future and some of them on an intersubjective level.[49] In other words, the protentional intentionality of the instinct system is not an empty protention, but is already oriented through the affective life of the ego. [50] There is, so to speak, an affective call of the world that is already evident in the living present. "Before the attention comes about," says Husserl, "the object tugs our arm, so to speak, or calls us in our ear, it knocks". [51] The relation to the world is something "emotional" [52] at this level, because where primary instincts are at work in the passive experiences of time there is still no object or objectivation meant.

[49] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929 - 1935)*, Hua XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 595.
[50] See L. Tengelyi, „Zeit und Empfindung (E. Husserl, E. Levinas und M. Henry)", *Recherches husserliennes* 4 (1995): p. 53-76.
[51] „Bevor die Zuwendung zustande kommt zupft das Objekt uns sozusagen am Arm oder ruft uns ins Ohr, es klopft an", Manuscript AVI12I/17a quoted in A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Épiméthée, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 223-4.
[52] Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phaenomenologica 128, Dordrecht, Kluwer Academic Publ., 1993, p. 108.

Sur la problématique spéculative de la fondation dans la phénoménologie transcendantale à partir de la réception de Husserl par Hans Wagner

LEONARD IP[1]

L'œuvre de Hans Wagner représente une excellente figure de la pensée « post-néo-kantienne » dans la mesure où elle élargit le programme théorique de la science et de la validité du néo-kantisme classique dans deux directions qui, du moins historiquement, mènent au-delà de ce dernier : d'une part, sur la base des théories *spéculatives* des principes de la philosophie allemande classique et, d'autre part, à la suite des recherches *phénoménologiques* contemporaines concernant la facticité de la subjectivité principielle. Wagner offre ainsi une base excellente pour la mise en relation de ces deux courants de pensée, qui a largement fait défaut jusqu'à présent. Pour retrouver cette base aujourd'hui, il faut soumettre à un examen approfondi l'étude de la phénoménologie de Husserl à laquelle Wagner se consacre dans des recensions et des ouvrages systématiques. Mais pour pouvoir évaluer de manière adéquate la critique de Husserl par Wagner et ses contre-propositions constructives, il est tout aussi important de reconsidérer ces critiques et ces propositions dans le cadre de la nouvelle situation de la philosophie phénoménologique que de les comprendre dans le contexte de la propre position philosophique de Wagner. Cette tâche exigeante pourrait être effectuée d'abord par la confrontation de la critique de Wagner avec la mine théorique du matériel posthume de Husserl dont il n'avait pas connaissance. En raison de la complexité et de l'inachèvement de la problématique, cette contribution se limite donc à une tentative de réponse argumentée, dans la perspective de Husserl, à certains points de la critique de Wagner, sans qu'elle prétende analyser l'ensemble de la réception de Husserl par Wagner. On esquissera d'abord les contextes historiques et systématiques de la réception de Husserl par Wagner afin d'interroger la pertinence générale de cette discussion. On examinera ensuite deux problèmes fondamentaux de la phénoménologie transcendantale qui sont au centre de la réception de Husserl par Wagner : les problèmes de la réduction phénoménologique et de la subjectivité pure.

[1] Nous remercions Paul Slama de son précieux travail de relecture de ce texte.

1. La réception de Husserl par Wagner en contexte

Si l'on fait abstraction de l'implication des théories husserliennes dans les propres travaux systématiques de Wagner[2], la réception de Husserl par Wagner se résume principalement à deux recensions et un article. La première recension, intitulée « Considérations critiques sur l'héritage de Husserl », a été publiée en deux parties dans le premier numéro de la *Philosophische Rundschau* en 1953/54[3]. Elle traite des volumes des *Husserliana* publiés jusqu'alors, à savoir les volumes 1 à 5, ainsi que de l'ouvrage *Expérience et jugement*, publié séparément par Landgrebe. Un second et bref compte-rendu du volume 6 des *Husserliana*, à savoir la *Krisis*, fut publié un an plus tard dans la *Rundschau*[4]. L'article « Husserls zweideutige Wissenschafts-philosophie » a été publié pour la première fois en anglais en 1974 et constitue un examen autonome de la philosophie de la science de la *Krisis*[5].

Parmi ces textes, le premier compte-rendu est le plus complet et le plus important du point de vue systématique. C'est à lui seul que peut s'appliquer la discussion (non exhaustive) qui suit. Il comprend six parties : un rapport sur l'état de la réception et de la recherche sur Husserl dans l'Allemagne de l'après-guerre, un résumé des thèmes principaux des écrits de Husserl alors disponibles, et l'analyse critique des quatre « concepts systématiques » que Wagner considère comme « le central et l'essentiel » de la phénoménologie de Husserl : la « *réduction* comme méthode de justification ultime », la « *subjectivité pure* » dans ses déterminations d'essence temporelle, intersubjective et concrète, la « *constitution du monde* comme thématique universelle » et le « *problème de la raison* comme idée de critique universelle de la raison[6] ».

Compte tenu de l'état de la littérature sur Husserl à l'époque, cette recension est une performance extraordinaire. Avec seulement six volumes d'un héritage qui, comme nous le savons aujourd'hui, en compte plus de

[2] La confrontation avec Husserl a lieu à des endroits importants – en particulier aux §§29-31 – dans l'œuvre systématique principale de Wagner : *Philosophie und Reflexion*, München/Basel, Ernst Reinhardt, 1959, réimprimé dans le tome 1 des *Gesammelte Schriften*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2013. Nous citons ici la première édition de 1959, dont les numéros de page sont reproduits en marge dans la réimpression. L'article « Über den Weg zur Begründung des Realismus », in *Lebendiger Realismus, Festschrift für Johannes Thyssen*, Bonn 1962, p. 27-46, réimprimé dans le tome 3 de *Gesammelte Schriften*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2015, p. 227-241, appartient également à cette discussion.

[3] H. Wagner, « Kritische Betrachtungen zu Husserls Nachlass », *Philosophische Rundschau* 1 (1953/54), p. 1-22 et 93-123. Cité ci-après comme Wagner 1953/54.

[4] H. Wagner, « Rez. : Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie », in *Philosophische Rundschau* 2 (1954/55), p. 222-224.

[5] H. Wagner, « Husserl's Ambiguous Philosophy of Science », in *The Southwestern Journal of Philosophy* V (1974), p. 169-185. Les trois textes sur Husserl ont été réimprimés dans le volume 6 des *Gesammelte Schriften* de Wagner : *Kleinere Schriften IV : Abhandlungen zur Philosophie nach Kant*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2017. La réimpression de la recension de Husserl dans ce volume est citée ici « 2017 » avec la première impression.

[6] H. Wagner 1953/54, p. 4 ; 2017, p. 6.

quarante, Wagner a pu rendre compréhensibles la position systématique de base, le cadre théorique global, et certains des résultats analytiques les plus importants de la phénoménologie husserlienne. Malgré certaines insuffisances de ses analyses et critiques individuelles, dues à l'indisponibilité de la majeure partie de l'héritage de Husserl, les explications de Wagner sont encore aujourd'hui, c'est-à-dire un demi-siècle plus tard, une pièce de la recherche sur Husserl inégalée dans sa perspicacité et sa cohérence, qu'on lit avec un grand profit[7].

Mais cette performance est en même temps plus qu'une recherche sur Husserl. Wagner avait conscience, en opposition avec le contexte de réception de l'époque, que la confrontation avec la phénoménologie de Husserl était urgente et nécessaire au regard de ses liens essentiels avec la tradition de la philosophie classique allemande et avec la problématique de la théorie spéculative des principes[8]. L'accomplissement de cette confrontation signifiait donc à la fois la réhabilitation de l'autonomie philosophique de Husserl et la mise en évidence de la tradition philosophique à laquelle Husserl s'était certes rattaché, mais à laquelle la postérité ne voulait plus l'associer. Cela a été particulièrement évident, par exemple, dans la phénoménologie française, où l'impact de la phénoménologie de Husserl a été principalement visible dans l'après-guerre, et où son idéalisme transcendantal a également été le plus violemment contesté – dans l'ombre de Heidegger. Certes, il n'est plus nécessaire aujourd'hui de sauver Husserl de l'ombre portée par Heidegger. Mais Wagner permet aussi de contredire l'opposition abrupte qui règne aujourd'hui en Europe et dans le monde entre la tradition phénoménologique d'une part et la tradition idéaliste et spéculative-philosophique d'autre part.

2. Le problème spéculatif de la réduction

Premier aspect important, l'analyse de Wagner ouvre une perspective fondamentale sur le lien entre la phénoménologie et l'idéalisme classique ou le néokantisme. Il s'agit de la compréhension selon laquelle la réduction peut être assimilée, *sur le plan architectonique,* à la réflexion transcendantale dans l'idéalisme classique, mais qu'elle doit en être distinguée *sur le plan*

[7] Tout ce que Wagner dit du livre de Rudolf Zocher sur Husserl de 1932 s'applique donc à la recension de Wagner : « [Ce travail critique] est encore aujourd'hui, sur la plupart des points, de la plus haute importance et n'a pas encore été surpassé dans la justesse des distinctions, dans la perspicacité des analyses et dans la mise en évidence de l'élaboration défectueuse de concepts husserliens importants. Tout cela donne à l'étude de Zocher un rang qui est totalement indépendant des contextes scolaires ; elle doit être étudiée aujourd'hui encore », H. Wagner 1953/54, p. 2 ; 2017, p. 4.

[8] H. Wagner 1953/54, p. 3-5 ; 2017, p. 5-7. Sur la situation de la réception de Husserl dans l'après-guerre, voir aussi : S. Luft, « Introduction to the Translation », in Edmund Husserl, *First Philosophy : Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920-1925)*, traduit par S. Luft et T. M. Naberhaus, Dordrecht, Springer, 2019, p. lxiv-lxxv.

méthodologique. Toutes deux mènent « au-delà du monde dans sa totalité[9] » jusqu'au fondement absolu de toute réalité, de toute vérité et de toute connaissance. Toutes deux sont des pensées fondamentales de la théorie des principes. Pour la réflexion transcendantale, ce fondement est « la sphère de la pure validité, une sphère idéale, une sphère de principes » au-delà de toute expérience[10]. Pour la réduction transcendantale-phénoménologique, en revanche, il s'agit « certes [d']une sphère pure, non mondaine, possédant un caractère de fondement, mais néanmoins – une nouvelle *sphère d'expérience*, la sphère des expériences pures »[11]. La subjectivité constituante serait, sous la forme d'une *expérience transcendantale* telle que Husserl l'expose dans la deuxième des *Méditations cartésiennes*[12], à la fois principe transcendantal du monde et principe démontrable dans l'expérience concrète.

Wagner constate ainsi que Husserl dépasse la simple extériorité qui, pour l'idéalisme classique et en particulier pour le néo-kantisme traditionnel, persiste entre « ma » subjectivité psychologique et la « vraie » subjectivité principielle[13]. Le modèle de cette séparation peut être reproduit chez Kant : la réflexion transcendantale fait abstraction de toute expérience et reconduit à ses conditions de possibilité non expérimentables. Ces conditions constituent certes un moi, mais ce moi n'est pas « mon » moi. Mon moi, sa structure et les formes de son activité sont des phénomènes d'expérience qui ne sont pas les objets d'une philosophie transcendantale, mais d'une science empirique et psychologique. En revanche, la réduction transcendantale, selon Wagner, permet d'expérimenter le moi dans mon moi et fait valoir mon moi comme le moi : « Dans la réduction, je me dévoile moi-même, sur mon fond, comme subjectivité vraie et pure, ou comme membre de celle-ci[14] ». La réduction ouvre donc un type d'expérience non-empirique dans laquelle non seulement les principes théoriques de l'objectivité, mais aussi les prestations constitutives de la conscience subjective par lesquelles l'objectivité est tout d'abord créée, deviennent explorables comme un thème de la philosophie transcendantale : par exemple la question de savoir « comment et par quoi le noème se constitue »[15], celle de « la diversité des noèses spécifiques » et de « la vie de la conscience qui les accomplit »[16]. C'est là, selon lui, l'un des apports permanents de la phénoménologie, sur lequel l'idéalisme classique et le néo-kantianisme ne peuvent faire l'impasse[17].

[9] H. Wagner 1953/54, p. 19 ; 2017, p. 23.
[10] H. Wagner 1953/54, p. 17 ; 2017, p. 21.
[11] H. Wagner 1953/54, p. 17 ; 2017, p. 22.
[12] *Cf.* E. Husserl, *Méditations cartésiennes et conférences parisiennes*, Hua I, p. 66 et suivantes.
[13] H. Wagner 1953/54, p. 19 ; 2017, p. 24.
[14] H. Wagner 1953/54, p. 19 et suivantes ; 2017, p. 24.
[15] H. Wagner 1953/54, p. 21 ; 2017, p. 25.
[16] H. Wagner 1953/54, p. 20 ; 2017, p. 25.
[17] Wagner indique à ce propos que l'expérimentation concrète (et en particulier la temporalité) de la subjectivité principielle est une pensée que Richard Hönigswald a également

Le deuxième aspect critique de l'analyse de Wagner consiste en l'identification d'une « erreur spéculative » centrale ou d'une « impossibilité théorique de principe » dans la pensée de Husserl sur la réduction[18]. Dans celle-ci, « le théorème des deux sphères [prend] la pire forme imaginable, c'est-à-dire tout à fait impossible philosophiquement : les sphères s'opposent d'une manière telle que la raison et la conséquence, la condition et le conditionné ne peuvent jamais s'opposer »[19.] Alors que le modèle spéculatif, c'est-à-dire le seul modèle de justification ultime possible, est celui de l'implication mutuelle[20], Husserl aurait pensé la sphère constitutive de la subjectivité transcendantale uniquement comme un être absolu », c'est-à-dire « irrelatif », et la sphère constituée du monde comme un être relatif, excluant ainsi leur implication mutuelle[21]. Cela résulte finalement du fait que le sujet constituant est pensé chez Husserl comme « la raison expérimentable » de tout ce qui vaut pour le monde et les morceaux de monde – « mais ce qui est expérimentable, c'est toujours un seul existant »[22].

Cette dernière phrase entre manifestement en contradiction avec l'accord marqué de Wagner avec la conception de l'expérience transcendantale de Husserl. Si on la met de côté un instant, il était déjà indéniable dans les analyses précédentes de Wagner que le sujet de l'expérience transcendantale ne peut pas être pensé comme un existant, fût-il un existant absolu : l'ego transcendantal, comme Husserl l'a dit et comme Wagner l'a clairement affirmé, « n'est pas un morceau du monde ».[23] En fait, toute l'idée de l'expérience transcendantale, telle que Wagner l'a si fidèlement interprétée, se fonde précisément sur la thèse selon laquelle non seulement l'être, mais aussi ce qui constitue l'être, peut être expérimenté. La réduction ne doit justement rien faire d'autre que de rendre ce dernier expérimentable. Il faut certes admettre que dans les *Ideen I,* Husserl caractérise la conscience comme un être absolu et le monde comme un être relatif, construisant ainsi une dichotomie

formulée aux côtés de Husserl (H. Wagner 1953/54, p. 22 ; 2017, p. 26 ; voir plus loin H. Wagner, *Philosophie et réflexion*, p. 327 et suivantes). Le fait que l'idée d'une expérience transcendantale soit déjà présente, bien qu'implicitement, dans les théories de Fichte et de Schelling sur le moi et en particulier sur l'*intuition intellectuelle*, ne semble pas faire partie de l'horizon de Wagner. Partout où Wagner parle d'« idéalisme classique » par opposition au néo-kantianisme, ce discours ne concerne donc principalement que Kant.

[18] H. Wagner 1953/54, p. 22 ; 2017, p. 26.

[19] H. Wagner 1953/54, p. 21 ; 2017, p. 26.

[20] Voir H. Wagner 1953/54, p. 114 et suivantes ; 2017, p. 47. En outre et plus fondamentalement, voir H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, p. 118-128.

[21] H. Wagner 1953/54, p. 21 et suivantes ; 2017, p. 25 et suivantes.

[22] H. Wagner 1953/54, p. 21 ; 2017, p. 25.

[23] Hua I, p. 65. En parfait accord, Wagner écrit : « La subjectivité qui doit être recherchée n'existe pas (en revanche, elle est le fondement ultime de tout ‹ il y a ›) ; pensée à partir du monde et de l'existant, elle n'est rien (et néant) ; mais comme la vérité n'existe pas sans fondement, la subjectivité, en tant que ce fondement absolu indispensable, est être et idée. Être et idée – cela n'existe pas ; mais ils sont le fondement absolu de tout ‹ il y a ›, c'est-à-dire de l'être de l'existant et de la vérité du vrai ». (Wagner 1953/54, p. 19 ; 2017, p. 23f)

entre deux « régions d'être »[24]. Mais on aurait attendu d'un lecteur aussi avisé que Wagner qu'il rende caduque cette dichotomie, et non pas, à l'inverse, l'idée de réduction elle-même.

En effet, Husserl avait déjà montré la difficulté de la problématique des régions d'être de la conscience et du monde et de la réduction comme passage de l'une à l'autre, au point finalement d'en atténuer la présence dans ses textes. Il est remarquable que Wagner ne prenne pas acte de leur absence dans les *Méditations cartésiennes*. Entre les *Ideen I* et les *Méditations,* Husserl s'est en effet consacré intensément à l'élaboration d'une phénoménologie génétique qui désubstantialise résolument l'ego transcendantal comme une *vie* transcendantale et permet d'éviter sa mésinterprétation ontique. La vie transcendantale n'est pas un existant singulier, mais – selon Husserl dans la *IVème Méditation* – « un lien infini, lié dans l'unité de la genèse universelle, de prestations synthétiquement associées »[25]. Il n'est, pour le dire avec Fichte, rien d'autre qu'une activité : non pas telle ou telle activité, mais l'incarnation de toutes les activités. En tant qu'un tel rapport d'activité essentiellement non représentatif, parce qu'il est « infini », il ne peut jamais être totalement identifié à un objet de la réflexion et ne peut même pas être saisi comme un « être singulier ».

On peut cependant à juste titre renforcer ici l'objection de Wagner dans la mesure où même la vie transcendantale, infinie et non représentative comme elle peut l'être, ne constitue le monde que d'un seul côté et ne se trouve pas dans un rapport de conditionnement spéculatif, c'est-à-dire réciproque, avec lui. Mais l'on peut, contre cette objection renforcée, mobiliser un élément de théorie de Husserl que Wagner n'a pas pu connaître en raison de la situation éditoriale.

Il s'agit de la théorie husserlienne de la *mondanéisation* ou de l'auto-appréhension mondanéisante, que Husserl n'a explicitement développée qu'au début des années 30. La plupart des manuscrits pertinents à ce sujet n'ont été publiés qu'en 2002 et sont donc restés inconnus de Wagner[26]. En bref, il s'agit de l'idée que l'ego transcendantal ne peut pas constituer le monde sans se constituer lui-même en tant que partie du monde, c'est-à-dire en tant qu'être humain intramondain. En d'autres termes, l'ego transcendantal ne peut jamais être *seulement* transcendantal, mais il est toujours à la fois transcendantal et mondain, constituant et constitué, hors du monde et dans le

[24] E. Husserl, *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Livre premier* : *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Hua III/1, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976, §33, §§42-49, en outre également §76.
[25] E. Husserl, Hua I, p. 114.
[26] E. Husserl, *Zur phänomenologische Reduktion : Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Hua XXXIV, Dordrecht, Springer, 2002. Certains manuscrits connexes ont déjà paru du vivant de Wagner dans E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität : Texte aus dem Nachlass. Troisième partie : 1929-1935*, Hua XV, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973. Mais Wagner ne s'est probablement pas référé à ce volume.

monde, parce qu'il *se constitue lui-même* en tant que structure de sens dans le monde – c'est sa mondanité et en même temps c'est sa transcendantalité. Par conséquent, l'affirmation selon laquelle l'ego transcendantal est un existant n'est pas fondamentalement fausse, mais peut être mal comprise : l'ego transcendantal est toujours *aussi* un existant, mais son être est un produit de son autoconstitution et ne contredit en aucun cas sa transcendantalité. Il n'est existant que dans la mesure où le monde est et où il est dans le monde, mais il n'est pas existant *à côté* du monde, il n'est pas une autre région d'être que le monde. C'est l'être de l'homme dans le monde qui se sait transcendantal-constituant et qui cesse ainsi d'être simplement constitué et étant.

Il n'est pas possible de discuter ici le fondement concret de cette théorie et son origine[27]. Il faut cependant mentionner qu'elle est motivée par l'idée que le rapport entre le moi et le monde, implicite dans la réduction, ne peut pas être compris de manière adéquate tant qu'il se présente exclusivement comme une opposition, c'est-à-dire non pas en même temps comme une unité. Pour Husserl, la théorie de la mondanéisation fournit la justification de cette unité surplombante : en ne constituant pas simplement le monde, mais en se constituant lui-même mondainement, l'ego transcendantal devient l'unité de l'opposition de ce qui constitue et de ce qui est constitué, une unité concrète dans l'opposition. Exprimé en termes formels : le moi est l'unité du moi et du monde[28]. C'est une véritable pensée spéculative. Ainsi, elle remplit précisément l'exigence spéculative de l'implication réciproque chez Wagner : si le Moi transcendantal ne constitue le monde qu'en se constituant dans le monde, il conditionne le monde dans la même mesure que le monde le conditionne, sans qu'il perde le statut de constituant et que le monde perde le statut de constitué.

On l'a dit, Wagner n'a pas connu et ne pouvait pas connaître le développement de cette pensée chez Husserl. Mais c'est à juste titre qu'il a posé à la phénoménologie le défi de la théorie des principes qu'elle doit relever et qu'elle relève effectivement de l'intérieur. Certes, Husserl n'a jamais mis au premier plan la dimension spéculative de ses propres théories, et c'est le

[27] Dans un article précédent, j'ai thématisé l'idée centrale de cette théorie et le cadre justificatif qui lui correspond, c'est-à-dire la théorie génético-phénoménologique de l'aperception, sans pouvoir entrer dans le détail de cette dernière (L. Ip, « Zu Husserls transzendental-genetischem Idealismus », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série* 18, 2019, p. 41-55, en particulier p. 50-52). Luft offre jusqu'à présent l'explicitation la plus détaillée de l'idée de mondanéisation, mais l'interprète plutôt à partir de l'approche de Fink et non en relation avec la théorie de l'aperception (S. Luft, « Einige Grundprobleme in Husserls unveröffentlichten späten Texten über phänomenologische Reduktion », in *Subjektivität, Verantwortung, Wahrheit : neue Aspekte der Phänomenologie Edmund Husserls*, éd. par D. Carr, C. Lotz, Frankfurt am Main, Peter Lang 2002, p. 127-148, en particulier p. 143-148).

[28] « La subjectivité transcendantale [...] a constitué le monde ; c'est en cela qu'elle s'est constituée elle-même comme ‹ je, cet homme ›, et inversement. L'homme est l'homme dans le monde, le monde est le monde pour les hommes qui sont en lui. L'homme ou le monde désigne une certaine structure transcendantale de la subjectivité transcendantale », E. Husserl, Hua XXXIV, p. 155.

mérite des quelques lecteurs de Husserl, parmi lesquels, outre Wagner, Eugen Fink[29] et Stephan Strasser[30], d'avoir d'abord affirmé que la réduction constitue en général un problème spéculatif. Mais le fait que la pensée spéculative fasse inévitablement partie du fondement systématique de la phénoménologie résulte en réalité déjà de ce que la pensée de Husserl accomplit en réalité.

3. La conception de la subjectivité pure

Si le renouvellement tardif de l'idée de réduction de Husserl reste jusqu'à la fin sous-thématisé dans ses écrits, l'élaboration de la théorie de la subjectivité est toujours au centre de l'œuvre de sa vie. C'est logiquement à cette théorie que Wagner consacre l'analyse la plus complète. Dans cette partie de la recension, les théories de Husserl sur la conscience du temps, la synthèse passive et l'intersubjectivité sont résumées en détail et évaluées de manière différenciée. Dans le cadre de cette contribution, il sera impossible de prendre en considération tous les problèmes particuliers qui sont discutés en détail par Wagner dans chacun des domaines théoriques mentionnés. Ce qui suit se limite donc à deux objections que Wagner fait au concept de subjectivité de Husserl en général et à sa définition temporelle de la subjectivité. Si ces objections peuvent également s'avérer problématiques par rapport à la phénoménologie de Husserl, elles éclairent néanmoins des problématiques importantes qui restent ouvertes et nécessitent d'être discutées, encore aujourd'hui, par la recherche sur Husserl et la littérature phénoménologique.

La première objection est que la subjectivité, malgré sa pureté et sa transcendantalité, reste « ontiquement comprise » : « La doctrine husserlienne est certes une philosophie transcendantale, un idéalisme transcendantal ; mais elle est l'ontique d'un être singulier, de l'être irrelatif et absolu, appelé subjectivité pure »[31]. Si c'est le cas, Husserl « n'est pas arrivé à l'idée stricte de principe »[32].

Mais est-ce vraiment le cas ? La première raison pour laquelle l'objection est erronée réside dans la théorie de la mondanéisation esquissée plus

[29] La *6e Méditation cartésienne* reste à cet égard une œuvre majeure et irremplaçable de la phénoménologie transcendantale (E. Fink, *VI. Méditation cartésienne. Première partie : L'idée d'une doctrine transcendantale de la méthode. Textes de la succession d'Eugen Fink (1932) avec notes et annexes de la succession d'Edmund Husserl (1933/34)*, Husserliana Dokumente II/1, Dordrecht, Kluwer, 1988). Dans deux articles ultérieurs de 1951 et 1962, la nécessité de la pensée spéculative dans la phénoménologie continue à être exprimée, mais déjà à partir d'une position devenue critique à l'égard de Husserl (réimprimée dans E. Fink, *Nähe und Distanz : phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, p. 139-157, 228-249).

[30] S. Strasser, « Intuition et dialectique dans la philosophie d'Edmund Husserl », in *Edmund Husserl 1859-1959. Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 148-153.

[31] H. Wagner 1953/54, p. 95 ; 2017, p. 28.

[32] H. Wagner 1953/54, p. 94 ; 2017, p. 28.

haut, qui surmonte définitivement le problème de l'absence de relation abstraite de la subjectivité absolue. C'est précisément par là que Husserl parvient à la pensée rigoureuse – spéculative – des principes, dont pourtant Wagner regrette l'absence chez Husserl. Mais il y a une deuxième raison à cela : Wagner ne connaît pas cette première raison, mais abandonne explicitement cette critique de manière un peu surprenante dans la suite de la recension : il indique qu'en concevant la corrélation du moi et du monde dans les *Méditations cartésiennes,* Husserl évite finalement « l'ontique pure » de la subjectivité et remplit ainsi la condition de l'implication réciproque[33]. Comme la théorie de la mondanéisation n'est pas encore déterminante dans ce texte, cela ne peut que signifier que Wagner comprend finalement le progrès théorique de la conception génétique de la vie transcendantale de Husserl – comme nous l'avons mentionné plus haut – par rapport au concept statique de l'ego dans les *Ideen I* et reconnaît déjà ainsi la solution au problème de l'être de la subjectivité. Le malentendu ontique de la subjectivité transcendantale, que la relation sujet-objet peut éveiller, peut ainsi être suffisamment réfuté par le concept génétique de la corrélation intentionnelle, c'est-à-dire celui de la vie du monde et du monde de la vie.

La conception génétique de la subjectivité transcendantale est aujourd'hui un lieu commun dans la recherche sur Husserl et est en tout cas bien mieux reconnue qu'elle ne l'était et ne pouvait l'être dans la situation de réception de la phénoménologie de Husserl à l'époque de Wagner. Rétrospectivement, on ne peut qu'admirer le fait que Wagner ait compris cette conception et son importance dès cette époque. Il serait cependant plus instructif de comprendre comment Wagner a pu y parvenir, alors que le potentiel théorique d'une phénoménologie transcendantale et génétique avait échappé à ses contemporains – phénoménologues et non-phénoménologues – au point que la phénoménologie de Husserl ne pouvait leur apparaître que comme un subjectivisme obstiné. Historiquement, on ne peut ignorer le fait que Wagner se rattachait à une discussion qui avait commencé dans les années 1930 entre le néo-kantien Rudolf Zocher et l'élève de Husserl Eugen Fink, et qui avait été interrompue par la deuxième guerre mondiale[34]. Les problèmes qui étaient encore vivants dans cette discussion ont reçu moins d'attention dès après la guerre et se sont ensuite complètement tus lorsque la philosophie de Wagner et sa confrontation avec la phénoménologie sont tombées dans l'oubli. D'un point de vue systématique, il s'agit de redécouvrir des dimensions problématiques entières qui avaient été décisives pour la réception de Husserl par Wagner. La théorie de la validité, la théorie spéculative du principe et la philosophie de la subjectivité n'en sont que quelques-unes. Elles ne semblent plus exister dans le discours phénoménologique d'aujourd'hui, mais elles

[33] H. Wagner 1953/54, p. 106 ; 2017, p. 38 et sv.
[34] H. Wagner 1953/54, p. 1f ; 2017, p. 4 et sv.

permettent de faire apparaître à nouveau de manière stimulante ce qui est prétendument connu chez Husserl. La deuxième objection, que nous aborderons en conclusion, en est un autre exemple.

Cette objection est plus difficile que la première, notamment parce que Wagner s'y tient jusqu'au bout. Elle est dirigée contre la phénoménologie de la conscience du temps de Husserl et sa décision de placer « l'essence ultime de la subjectivité pure » dans la temporalité constitutive, ou, ce qui pour Wagner signifie la même chose, dans la conscience immanente du temps[35]. Selon Wagner, la subjectivité et sa temporalité ne peuvent être qu'en implication réciproque, mais ne doivent pas se fondre l'une dans l'autre : « [l]a subjectivité [est] certes à penser comme temporalité, mais pas elle-même […] comme temporelle »[36]. Corrélativement, la temporalité, même pensée dans son originalité, ne peut être en fin de compte que « l'un des nombreux moments de la subjectivité pure qui s'impliquent mutuellement » et non « le terme unique » ou « l'essence fondamentale irréductible et absolue de la subjectivité pure »[37]. L'idée directrice de ces contre-thèses est que les principes authentiques ne peuvent absolument pas être réduits à l'un de leurs moments, et encore moins à leur temporalité : « Même l'historicisme constitutif est, en tant que dernier mot, une erreur spéculative du point de vue de la théorie des principes »[38].

Il est important de noter que Wagner a formulé cette critique tout en confessant que la découverte par Husserl d'une temporalité originaire dans la subjectivité pure soit « l'une des meilleures réalisations de la philosophie récente »[39]. Sa critique ne rejette donc nullement cette théorie dans son ensemble, mais concerne un moment spécifique en elle, que l'on peut caractériser, en suivant le mot-clé d'« historicisme constitutif » de Wagner, comme la réduction de la subjectivité à la temporalité. Ici, le conflit entre les théories des principes de Husserl et de Wagner semble insoluble. Car, comme on le sait, Husserl considère que l'essence temporelle de la subjectivité ne peut être contournée. Il serait cependant hâtif de considérer ce conflit comme réellement insoluble, du moins dans le sens où l'entend Wagner.

Car ce par quoi Husserl pense la temporalité comme moment constitutif ultime de la subjectivité se distingue essentiellement de la conscience immanente du temps que Wagner connaît exclusivement. Dans la mesure où l'objection de l'historicisme constitutif découle de l'absolutisation de la conscience immanente du temps, on peut y voir une faiblesse considérable dans l'argumentation de Wagner : Pour Husserl, ce n'est pas la conscience

[35] H. Wagner 1953/54, p. 96 ; 2017, p. 29.
[36] H. Wagner 1953/54, p. 96 ; 2017, p. 29.
[37] H. Wagner 1953/54, p. 96 ; 2017, p. 30.
[38] *Ibid*.
[39] H. Wagner 1953/54, p. 96 ; 2017, p. 29.

immanente du temps, mais la conscience *pré-immanente* du temps qui est absolue[40]. Or, dès les premières conférences sur le temps de Husserl, cette conscience est une structure complexe de moments s'impliquant mutuellement et se caractérise par un singulier enchevêtrement de la temporalité et de la prétemporaléité, voire de l'intemporalité[41]. La « conscience originelle » constitutive du temps[42] réunit pour ainsi dire en elle le temps et son contraire et fait naître en tout premier lieu la temporalité subjective-immanente et objective-transcendante[43]. Ici, en effet, on trouve la formulation d'une véritable idée principielle qui correspond précisément aux thèses opposées de Wagner sur le rapport entre la subjectivité et la temporalité. Le développement de la théorie husserlienne de la temporalité constituante ultime dans les Manuscrits de Bernau et les Manuscrits C rend donc encore plus difficile de décider si la position de Husserl équivaut effectivement à un historicisme constitutif, ou si une théorie du temps convaincante du point de vue spéculatif et de la théorie des principes – par exemple à partir des analyses ultérieures de Husserl du « processus originaire[44] » , du « moi originaire[45] » et de la « présence à soi persistante et fluante[46] » est néanmoins possible.

Un regard sur la critique de Wagner du « nouvel historicisme phénoménologique[47] » et sur sa propre conception de la temporalité originaire dans *Philosophie et réflexion* montre que Wagner pense la temporalité et l'unité transcendantale-aperceptive de la conscience de soi comme deux moments fondateurs ultimes et irréductibles de la subjectivité[48]. Ainsi se confirme l'hypothèse selon laquelle cette conception est tout à fait compatible avec la théorie ultérieure de Husserl sur le Moi originel, telle que cette dernière a été reconstruite du vivant de Wagner par la recherche sur Husserl[49]. Il est donc regrettable que Wagner ne soit pas revenu sur ce sujet dans ses travaux philosophiques ultérieurs. Il est cependant bien plus regrettable que la théorie de la subjectivité de Wagner n'ait pas trouvé de réception sérieuse dans la recherche phénoménologique, ni à l'époque ni aujourd'hui. Cela est certes vrai en général, mais aussi particulièrement en ce qui concerne la problématique

[40] E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, p. 83 : « Cette temporalité préphénoménale, préimmanente ».
[41] E. Husserl, Hua X, p. 74f, 111-115, 118-120. Littéralement, Husserl parle de la « conscience absolue intemporelle » (p. 112).
[42] E. Husserl, Hua X, p. 119, 74.
[43] E. Husserl, Hua X, p. 74f, 83, 283-286.
[44] E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, Hua XXXIII, Dordrecht, Springer, 2001, p. 6, 10, passim.
[45] E. Husserl, *Textes tardifs sur la constitution du temps (1929-1934). Les manuscrits C*, Hua-Mat VIII, Dordrecht, Springer, 2006, p. 199.
[46] *Ibid*., p. 145.
[47] H. Wagner, *Philosophie et réflexion*, p. 343.
[48] *Ibid*., p. 341-343.
[49] *Cf.* K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966.

du temps, car la propre analyse du temps de Wagner s'est développée au moyen des phénoménologies de Husserl, Heidegger et Sartre, et conduit à la tentative à grande échelle de fonder de manière synthétique de nombreux thèmes fondamentaux de la philosophie phénoménologique dans une « philosophie de la facticité du sujet »[50]. La proximité avec la phénoménologie est aussi frappante que la distance avec elle, distance marquée par les questions (post-)néo-kantiennes et idéalistes de Wagner, qui peuvent troubler de manière productive la pensée phénoménologique.

Sans entrer dans d'autres analyses individuelles de Wagner, on peut établir un bilan provisoire de ce qui précède. La phénoménologie de Husserl, bien qu'en partie sous sa forme plus tardive inconnue de Wagner, est capable de répondre à ses objections concernant la théorie des principes. Les théories husserliennes de la réduction, de la vie transcendantale et de la conscience du temps remplissent effectivement les conditions que Wagner leur reproche d'avoir négligées, ou du moins vont dans la direction que Wagner propose de suivre pour résoudre leurs difficultés.

Mais c'est précisément par là que se confirment la cohérence de la phénoménologie en matière de théorie des principes et les croisements substantiels entre les approches phénoménologiques et spéculatives. Wagner méconnaît certes, comme nous l'avons dit, la performance facticielle de la phénoménologie, mais il indique avec justesse le but normatif de sa théorisation. Cela est déjà remarquable en soi, car Husserl ne connaissait évidemment pas les évaluations de Wagner et a déterminé le développement de ses théories d'après ses propres motifs. Néanmoins, ces chemins de pensée, dans leur autonomie, se rejoignent, du moins en ce qui concerne certains problèmes fondamentaux de la philosophie transcendantale. C'est à Wagner lui-même que l'on doit la preuve que la théorie spéculative des principes peut mettre en évidence le potentiel implicite de la pensée phénoménologique à se fonder radicalement elle-même, de même qu'on lui doit d'avoir montré que la phénoménologie peut ouvrir de nouvelles approches à d'anciens problèmes spéculatifs et à une théorie des principes. Ainsi, il est tout à fait justifié de voir dès la réception de Husserl par Wagner une collaboration extraordinairement fructueuse entre la pensée spéculative et la pensée phénoménologique, collaboration qui est trop peu reprise jusqu'à aujourd'hui encore.

Une telle fécondité se trouve également lorsque Wagner thématise les problèmes de l'approche phénoménologique de la justification ultime de Husserl qui ne peuvent être surmontés même si on a recours aux matériaux posthumes de Husserl. Le problème de l'évidence et la position de l'eidétique en sont des exemples, qui devront être traités à nouveau dans le cadre de recherches futures à partir de la critique de Wagner. Mais même à cet égard, on ne peut pas parler d'une incompatibilité pure et simple entre la théorie

[50] H. Wagner, *Philosophie et réflexion*, p. 339-367.

spéculative des principes et la phénoménologie, dans la mesure où ces problèmes sont abordés dans le développement ultérieur de la phénoménologie transcendantale après Husserl – par exemple chez Marc Richir – d'une manière qui est tout à fait en accord avec la critique de Wagner à l'égard de Husserl, bien que leurs solutions soient apportées dans un cadre théorique qui est bien entendu très éloigné de la systématique propre à Wagner. Il reste à éprouver fondamentalement jusqu'à quel point la collaboration entre la pensée post-néokantienne et la pensée phénoménologique peut être menée, au-delà de leurs différences bien connues. Des possibilités vivantes sont encore devant nous.

Distance as the most Essential Form of Thought and Subjectivity

DOMINIC NNAEMEKA EKWEARIRI

If the philosophers of distance (Max Scheler, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Heidegger), unlike their predecessors, have overcome the forgetfulness of distance in the history of thought since Plato and have recognized it as an essence of thought, they leave unattended the question of distance as articulating the inner transcendent dynamic of the human subject as an enigma unto himself. We use Marc Richir as an example by which this lack has been overcome. To achieve this goal, I will first analyze western philosophical literature to show that distance is not just proper to man/thought but the most essential form of any living body. Secondly, I will justify that abstract and practical thinking of social interaction (e.g., the infant's interactions with care-takers) and a notion of the self are impossible without an inherent distance. Lastly, I conclude that there might be a correlation between distance and the degree of development of thoughts and subjectivities in different socio-cultural milieus.

1.0.

Society is not natural, but created by humans, the same way the sage Thales constructed geometrical figures (*e.g.* triangle) via thoughts, *a priori* representations following concept and the conception which he puts into them[1]. In other words, societies are primarily human ideas produced by abstract thought, though concretized in praxis through series of interactions bearing these ideas and sedimenting[2] into habits. In this way we can say, with Einstein, that the society created by man emerged out of human thoughts and mind.

But if interaction, the most pervasive form of socialization, can be understood as a practical form of thinking, then we need to ask what the nature of thought is. To be fair to philosophical history, this has been thematized, at least since Plato (for whom thought is an inner dialogue of the soul with

[1] I. Kant, *Critic of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, B.XII-B XII, p. 108.
[2] P. Berger & T. Luckmann, *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*, Garden City, NY, Anchor Books, 1966.

itself[3]), Aristotle (for whom the "nous" is the unique human faculty for thinking, "*theoria*"[4], and for whom thinking has a divine character), and later Augustine and Descartes (for whom thinking's endpoint is an absolute self-assurance: "cogito ergo sum") right into the advent of modern philosophy and beyond.

If thought ultimately leads to an affirmation of the subject we might also need to ask what constitutes subjectivity itself. The following observations are evident.

First, the conceptual metaphysical notion of the subject whose roots could be traced back to Aristotle has been rediscovered by philosophers since the enlightenment. For Descartes and later Kant, the *thinking subject* was made the metaphysical ground of the possibility of the world (*res extensa*), and *a fortiori*, of knowledge. Such a strategy has even gained momentum in the phenomenological tradition since Husserl in the concept of the subject as *Leib* – understood as the subject and ground of experience[5] – a zero-point of orientation in the world. The result: an autonomous unchanging ego which prevails over the world, and which stands as the ground of all realities, "independent and isolated from the dynamically changing and contingent world around us."[6] There is thus a power relationship between the autonomous *thinking self* and the manipulable, subservient world (e.g. the *creation of societies*, and institutions).

Secondly, while the *thinking subject* was understood as a distancing from the world, distance was *articulated* neither *as the essence of thought* nor as that *of the inner transcendent dynamic of the human subject* (for the sake of this paper let us refer to these two defects as "the double defect"); consider, for example, Plato's understanding of thinking as an inner dialogue of the soul with itself. In our opinion, it can be constructively shown that the first of the double defect above has been overcome by philosophers whom we could term as "the philosophers of distance" (Max Scheler, Ernst Cassirer, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Heidegger etc., though Hans Blumenberg occupies for us an eminent position). If we limit our scope to Martin Heidegger, Hans Blumenberg and Husserl, we shall see in this thematic construction that, in the first move, it is distance which makes the inherent connection between a plurality of concepts and concept formation (*beings*) from indeterminate *difference* (*Being* in Heidegger) thinkable. Also strategic planning, decision-

[3] Mc. J. Dowell, (editor/translator), *Theaetetus,* Oxford, Oxford Univ. Press, 1973, 189e-190a.
[4] Aristotle, *De anima,* W. D. Ross (ed.), Oxford, Oxford Univ. Press, 1956, III 4-8.
[5] N. Mansfield, *Subjectivity: Theories of the self from Freud to Haraway,* St. Leonards, NSW: Allen & Unwin, 2000, p. 15.
[6] W. S. Waldron, "Common ground, common cause: Buddhism and science on the afflictions of self-identity", in *Buddhism and science: Breaking new ground*, B. Alan Wallace (ed.), New York, Columbia Univ. Press 2003, p. 146.

making, simulations or theorization (Blumenberg) and thinking is possible thanks to distance.

However, these leave unattended the question why the experiencing subject transcends himself, remaining, in *experience*, an enigma unto himself. This is where Marc Richir appears and shows that distance becomes an essential interior dynamic of the incomprehensible in the experiencing subject, of thought/sense surpassing thought/sense, which prevents the experiencing subject from adhering to his experience. This paper faces the task of substantiating the overcoming of these two defects. To this effect, the following becomes evident: thinking, which for us *captures the tension between a determination and an indetermination, is impossible without reflexivity which requires distance as a constitutive precondition.* Thus, distance is the basic requirement for thinking subjectivity and for thinking itself: both practical and abstract.

I will first analyze a selected frame of continental philosophical literature[7] to show that distance is not just proper to man/thought but that it is also the most essential form of any living body (2.1 – 2.4). Here we shall focus on Martin Heidegger, Hans Blumenberg and Edmund Husserl to underline this point, namely that continental philosophy is nothing other than the performance of distance. Besides an argument will be developed to show with Marc Richir that distance becomes an essential *interior dynamic* of the incomprehensible in the experiencing subject, which prevents the experiencing subject from adhering to himself. Secondly, I will justify that abstract and practical thinking of social interaction (e.g., the infant's interactions with caretakers) and a notion of the self are impossible without an inherent distance. This is a *via negativa* method that outlines two phenomena (a. the earliest phase of ontogeny in child development, and b. the notion of God) where distance is absent; consequently, human thought appears absent therein (3.1 – 3.2). Lastly, I conclude that there might be a correlation between distance and the degree of development of thoughts and subjectivities in different socio-cultural milieus (4.0).

2.1.

In breaking away from traditional metaphysics, Heidegger conceptualized distance (*difference*) in his *Identity and Difference* within his criticism of Hegel and Aristotle. According to Heidegger, thinking for Hegel is all about

[7] The explicit reference to western philosophy has the goal of differentiating the notion of "autonomous self"/"autonomous thinking" from that of the "collective or group subjectivity"/"collective or group thinking" as evident for instance in the Ubuntu philosophy. According to Desmond Tutu, "ubuntu does not say, 'I think, therefore I am.' It says rather: 'I am human because I belong. I participate. I share": D. Tutu, *God has a dream: A vision of hope for our time*, NY, Doubleday, 2004, p. 27.

thought as an "absolute idea", which, in itself, is captured by the concept "Being". The "indefinite immediacy" of "Being" gives off its self-sufficiency as that thought that thinks itself absolutely[8]. Being thinking itself (for Heidegger, to have a thoughtful discussion with Hegel, one must speak the same thing with him and in the same way) in Hegelian terms was termed by Heidegger as the same (*das Gleiche*).

The above terminology (the same) could serve as a key to unlocking the whole Hegelian system as a *locked-in system of circles* where all forms of difference and contrariety are absorbed into identity: "The difference disappears in the same".[9] *The same* (identity) abrogates all contrarieties, all oppositions. Though Being, as a totality, is related to itself and penetrates all moments *"of being"*, which it captures in itself as that which is immediate to itself, it also contains its differences and determinations in it: "it is therefore directly one with its other, non-being."[10] In other words, there is no distance in Hegelian *Being*. Thought as *Being* that thinks itself could therefore be summed up as a *closed circular circuit* or, following Marc Richir, a symbolic institution,[11] which makes things unthinkable (*impensables*), since therein to think is to think *Being* as *this* or *that* (*Seiende*). While commenting on Hegel's *Science of Logic* where Hegel asks: with what should the beginning of science be made?[12], Heidegger responds that Hegel's *science* begins with the result (the end). If the beginning of science is God, then in Him science has the *beginning* coinciding with *the end*. Heidegger terms such a science "Theology" which with Ontology constitute the discipline of Metaphysics.

In contrast to Hegel's closed circular circuit of thought (*beginning* coincides with *end*, *Being* absorbs *non-Being*, and everything is identical[13]), Heidegger proposes another way: "For us, formulated in a preliminary fashion, the matter of thinking is the difference as difference.[14] He identifies the *disputing* moment in *Being* as the thing of thought: difference. This allows us to speak of the *Being of entities* (*Sein des Seienden*) in the objective *genitive* and of the *entities of Being* (*Seiende des Seins*) in the subjective *genitive*.

Before proceeding with Heidegger's difference, let us pause for a while and introduce Aristotle's thought of difference which must be

[8] M. Heidegger, *Identity and Difference*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 1969, p. 42ff.
[9] *Ibid.*, p. 45.
[10] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. 2, Middlesex, The Echo Library 2006, p. 38: "Es ist daher unmittelbar eins mit seinem Andern, dem *Nichtseyn".*
[11] By symbolic institution, Richir understands the dimension of the determinateness of experience insofar as it is always already given to us, as practice or human representations which are always already encoded.
[12] G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni: Cambridge: Cambridge Univ. Press, p. 45.
[13] M. Heidegger, *op.cit.*, 1969, p. 47, "for Hegel, the matter of thinking is the idea as the absolute concept".
[14] *Ibid.*

understood in respect to the same: "But that which differs is different from something else in some respect, so that there must be something which is the same with respect to which there is a difference. And that which is the same is the genus or the species"[15]. Take the philosophers in Germany for example, we might ask what they, in their *differences*, share in common (*same*). That which is common to them (always the same in each one of them) was, for Aristotle, the "primary substance"[16]. Their differences are based on this *sameness*. But there may be differences between genera. According to Aristotle, these things "are far removed and non-comparable"[17] – since there is no common ground for comparison between genera, (*no sameness*) difference is unthinkable. We cannot compare the primary substance of philosophers with the primary substance of water since they are of different genera. To reconcile the differences between genera, Aristotle posits the idea of the unmoved mover: It is that *one thing* which make things to be thinkable and communicable. Even in this case we can see that this one thing is for Aristotle an inevitable ground of communication and thought[18]: "For not to signify one thing is to signify nothing, and if names have no meanings, then discussion with one another, and indeed even with oneself, is eliminated; for it is not possible for anyone to conceive of anything if he does not conceive of one thing and if it is possible, he could then posit one name for this one thing."[19] Thus, to think difference, in Aristotle, amounts to thinking the same thing, the identical – being then has to be understood as one, though in different ways.

Heidegger argues against Aristotle's understanding of beings from the point of view of primary substance (*eidos – "as* that which can be named and thought in terms of the logic of identity"[20]). Such a move did not allow Aristotle to think of Being from the point of view of the "presencing of Being" (i.e., Being), but rather from the *point of* "presence of being"[21] or *presence* (as *eidos*). This *eidos* is that which guarantees the logic of identity, each time always in possession of a corresponding terminology (*logos*) which shows that *such and such* can be *named.* This subordination of *eidos to logos* is the

[15] Aristotle, *Metaphysics*, translated by Hippocrates Grinnell Apostle, IA: The Peripatetic Press, 1979, 1054b 26-28.
[16] The primary substance according to Aristotle is not generated and is opposed to matter which has the potentiality to be or not. Aristotle, *Metaphysics* 10330b16-20. Primary substances (e.g. as philosophers) are non-composite, even though they could be the basis of composite substances (e.g. as particular philosophers with the name Descartes, Kant, Hume, Butler etc.). The difference of the philosophers might then lie in their material composition. In substance they are primarily the same. The primary substances are therefore the actualities which are "prior to every principle of change" and "to potency", as they are without matter themselves (*Ibid,* 1051a 4).
[17] *Ibid,* 1055a27.
[18] J. Bell, *Philosophy at the Edge of Chaos: Gilles Deleuze and the Philosophy of Difference*, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2006, p. 124.
[19] Aristotle, *op. cit.,* 1979, 1006b8-12.
[20] J. Bell, *op. cit.,* 2006, p. 127.
[21] *Ibid.*

very thing that made Aristotle incapable of thinking Being as the ground of being. Aristotle was incapable of thinking difference, since Being is that which gathers by way of difference and since it is the ground in view of which the differences of *beings* can be thought without being subordinated to *logos.* Thus, Heidegger's novelty in the Aristotelian enterprise of *thinking being qua being* lies in the ontological difference.

This ontological difference, introduced in *Sein und Zeit,* allows us to think *Being* in difference with an *entity* (being) and also conversely. The difference therein is a revealing-concealing discharge – articulating for us a tension between a *determination* and *indetermination* in thought. In both the *Introduction to Metaphysics* and *Identity as Difference,* Heidegger shows that Being is the most indeterminate generality; it is emptiness and indefiniteness which *overwhelms or overcomes*. But in *being,* the arrival of *Being* is signaled. Perhaps this explains the "obvious contradiction" which Heidegger notes with regard to *Being:* it is both "definite and completely indefinite."[22] The ontological difference – following Kant's thesis: "Being is not a real predicate"[23], which thinks the difference between Being and being – does not imply thinking Being in terms of identity as Hegel and Aristotle did, but requires understanding of the reciprocity between the one and the other: Being shows itself in the un-concealing overwhelming as that which allows whatever arrives to lie before us, as the grounding in the manifold ways in which beings are brought about before us. Beings as such, the arrival that keeps itself concealed in un-concealedness, is what is grounded; so grounded and so generated, it in turn grounds in its own way, that is, it effects, it causes. The perdurance of that which grounds and that which is grounded, as such, not only holds the two apart, it holds them facing each other. What is held apart is held in the tension of perdurance in such a way that not only does Being ground

[22] M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics,* translated by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven/London, Yale Univ. Press, 2000, p. 82 [59].

[23] Heidegger's objection to the identification of Being in the context of the ontological difference resonates with Kant's thesis quoted above, treated in the section of C*ritic of Pure Reason* "On the impossibility of an ontological proof of God's Existence" (Kant, *op.cit.,* 1998, A592/B620, P. 563.). Kant refutes the *minor premise* of Anselm of Canterbury's ontological proof, while leaving the *major premise* and *the conclusion* untouched. If Kant, according to Heidegger, refutes the minor premise, it is because, Being (Dasein, Existence) is not a real predicate. This amounts to refuting the ontological claim which wanted to derive existence (*Being*) from the concept of God (M. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology,* translated and edited by Albert Hofstadter, Bloomington & Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1988, p. 30). Heidegger explicates the Kantian thesis: That "Being" is not a *real* predicate signifies that it is not a res…but a position…it is not a predicate of the thing itself (*Ding*)." *Ibid,* p.33, 38. In other words Being is not a determination (identity) as the history of western metaphysics as onto-theology has always thought. However, Heidegger criticizes Kant for failing to differentiate between Being and *being*: "No distinction is made to begin with between being in general (D.N.E: Being) and existence" (D.N.E: *Dasein*) whereby *Dasein* represents for Kant and the ancients "being" or the modus of being of natural things. Heidegger, *ibid,* p. 33. See also Heidegger, *ibid.,* p. 36.

beings as their ground, but beings in their turn ground, cause Being in their way.[24]

In other words, whereas Being grounds being, being on its own part causes Being. To think is not to return to the *identical* but to move between the *indeterminate* and the *determinate*, that which grounds (Being) and that which is grounded (being). To think is to realize this distance between an abyss and a conceptual ground of language.

Heidegger's *Dasein* has been accused of lacking distance: „*Dasein* finds itself, while finding the world, in the affective tonality without distance."[25] This accusation goes further to claim that the lack of distance in *Dasein* is expressed in the lack of interiority. It is precisely this lack of distance in Heidegger's *Dasein* that makes the matter of thinking unclarifiable in *Being and Time.* Thus, despite the *Mitsein*, Heidegger's *Dasein*, would be, according to this above accusation, incapable of thought and interaction because it is incapable of distance itself.

But we know that Heidegger later, in the years after *Sein und Zeit*, articulated *Dasein* as being of distance:

> The human being is a creature of distance. And only by way of the real primordial distance that the human in his transcendence establishes toward all beings does the true nearness to things begin to grow in him. And only the capacity to hear into the distance summons forth the awakening of the answer of those humans who should be near.[26]

Thus, the above accusation, to be fair, is wrongly positioned. If the philosopher from Messkirch succeeded in outlining the ontological difference between Being (as Sein or *esse*) and being (*Seiendes* as *ens*, *Dasein* or *existentia*) as an inherent of thought, this should have been realized in *Dasein* (understood as being or *existentia*) itself. But other questions might follow: Is *Dasein* determinate, indeterminate, or between the two? And does it correspond to itself? These questions are beyond what Heidegger has set out to answer. We shall later see how a phenomenological tradition articulates the distance (of *determination* and *indetermination*) in *Dasein.*

For us thinking articulates this difference (distance) in which an absolute indeterminate subject (Husserl's zero-point: *Leib*) and a determinate object enter into experiential interaction. Thus, we could say *there lies a tension between a determination and indetermination in thought/self*. Let us name this movement "in between" and the thinking self "distance", and let us note that only such an "in-between" (the ontological difference) could ground

[24] M. Heidegger, *op.cit.* 1969, p. 68-69.
[25] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, Million, 2017[1991], p. 46 : « Le Dasein se trouve, tout en trouvant le monde, dans la tonalité affective sans distance. »
[26] M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, translated by Michael Heim, Bloomington and Indianapolis, Indiana Univ. Press, 1984, p. 221.

Aristotle's difference between primary substance (which is identifiable if we recall the example of the philosophers) as *eidos* and *beings* (as composite substance if we recall the example in the footnote above, of Descartes, Kant, Hume, Butler, etc.).

2.2.

If thought implies a zigzag from an *indetermination* to a *determination*, and if the essence of *Dasein* lies in this "in between" (distance) of thought, then the question has to be posed how such an aspect that is essential in the understanding of *Dasein* could be *genetically* and *phenomenologically* reconstructable. In other words, how could we overcome the abstract form of distance and move to a more plastic and plausible understanding of the same as given in experience?

Hans Blumberg's *Beschreibung des Menschen* demonstrates how, in the "diversity of human performances" and capacities, distance not only plays a central role but also articulates a systematic "functional unit" of the human person[27]. He reconstructs a genetic point of departure in the narrative of the stone throw (*Steinwurf*): "Man came into being with a blow, or more precisely: with a throw."[28] According to Blumenberg, this ability is evidence of a *decisive developmental leap*.

Falling back on Herder[29] (and in reference to Arnold Gehlen) Blumenberg defined the human as such: "The human person is the animal that walks erect."[30] The change from a four-legged being to a two-legged *homo erectus* corresponds phylogenetically with the transition from the rainforest (a place to hide but also containing close range threats) to the savannah[31] where humans could use their hands freely, and where the frontal organization of his eyes afforded humans the ability to survey the terrain[32]. Thus, the anthropological status of *homo erectus* was constitutive of man in view of distance.

In essence, according to Blumenberg (with the league of anthropologists[33] such as Scheler, Cassirer, Plessner, Gehlen etc.), the answer to the question how a human is possible, could therefore be: *through distance*[34]–

[27] H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 570.
[28] *Ibid.*, p. 592.
[29] *Cf.* J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*," Berlin, Henricus 1784, p. 98: „The form of man is erect; in this he is unique on earth." According to Aristotle's *De Patribus Animalium* whom Herder cited man walks erect because of his divine nature.
[30] H. Blumenberg, *op.cit.*, 2006, p. 518.
[31] H. Blumenberg, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, p. 10.
[32] R. Mengert, *Hans Blumenbergs interdisziplinäre fundierte Anthropologie, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie*, Berlin, am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin, 2015, p. 111.
[33] B. Recki, "Der Mensch und seine Wirklichkeiten. Hans Blumenberg über die Eigendynamik der Kultur", in *Weiter Denken: Journal für Philosophie*, N. 1/2020 p. 5.
[34] H. Blumenberg, *op. cit.*, 2006, p. 570.

whereas this possibility signifies the capacity to integrate distance into his field of action, becoming that subject of *actio per distans*[35] as a specific radical of the human performance complex.[36] Advantageous possibilities open for the human: all risks arising from the terrain could be circumvented and avoided; predators could be detected in time, prey could be hunted easily[37]. All other rivals are only capable of action from direct contact with the body. The real enemy is thus the one who can anticipate from a distance.[38]

Distance enables the development of corresponding measures, strategies, behaviors, the coordination of plans in advance of the enemies (e.g. traps, and recently, drones, and chemical and nuclear weapons). Consistent with Paul Alsberg, for Blumenberg, "stone-throwing" is an event which reconstructs the human crypto-genesis[39]. With these *thought-charged* strategies are developed; time and energy consuming efforts could be avoided and the risks reduced. Success comes through coordination, planning and decision, which must be communicated among group members. Therefore, according to Blumemberg, language emerged among hunters and nomads.[40] In this way, language and thought enjoy a correlation they had in Wittgenstein's theory of language[41].

If the subject of *actio per distans* is thoughtful, it is also because, with a wider horizon of the distance before her as the source of anticipation (the localization of personal action in the horizon of possibility[42]), this implies the weighing of options, hesitation, evaluation, and repeated review of situations rather than being swiftly swayed by the stimulus of perception.[43] This capacity for deliberation and decision-making[44] helps to avoid premature misinterpretation[45].

As the grasping and throwing of stones emerged as a result from *actio per distans*, we could say that it mediates thoughts and rationality by putting *abstract* thoughts into action (*praxis*). In same way the use of language mediates reality in order to grasp (understand) the world. According to

[35] *Ibid.* p. 592.
[36] *Ibid.*, p. 575.
[37] R. Mengert, *op.cit.*, p. 112.
[38] H. Blumenberg, *op.cit*., 2006, p. 518.
[39] *Ibid.*, p. 581.
[40] H. Blumenberg, *op. cit.*, 2007, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, p. 10.
[41] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M Ascombe, P.M.S Hacker, Joachim Schulte, Oxford, Wiley Blackwell 2009, § 330-329. For Wittgenstein thought (thinking) and language were apparently the same and the former served as a vehicle for the latter.
[42] H. Blumenberg, *op.cit.*, 2006, p. 593.
[43] In order to act from the distance, the preconditions of a conceptual system, of calculating powers, gaining of time and time lag (hesitation) become essential. This also means the advantage of discarding the animalistic spontaneous reaction of overhastiness and thoughtlessness in favor of a hesitating and conscious reflection from which rationality emerges.
[44] *Ibid.*, p. 558-559.
[45] *Ibid*., p. 556-557.

Blumenberg, a concept is "the residue of manual intervention in reality"[46]. The meaning follows from Blumenberg's principle that the human is that which can abstain from immediacy[47], i.e., raw reality as it is. Accordingly, a concept does not need to have the thing, physically (grasped: "*zugreifen*"), in order to grasp (comprehend: "begreifen") it. While abstaining and distancing themselves from things, concepts simulate reality. Thus, in *simulation, actio per distans* attains its purest form: absence of the thing becomes absolute, its dispensability positive[48]. We could name this the beginning of a theoretical science; the non-present becomes thinkable while the present is negated. In rhetoric (which Blumenberg sees as a form of simulation), situations and actions could be imaginatively anticipated and emotions stabilized.[49] Yet, there is another aspect of language, metaphor (a "substructure of thought"[50]) – a not so precise nor so determinate aspect of language, akin to myths in its use of imageries. Thus, we might distinguish, in Blumenberg, two ways by which language distances itself from and simulates reality in order to understand it: the determinate (use of concepts) and the indeterminate (metaphors, non-conceptual). *To think therefore is to move between the metaphorical or non-conceptual (indeterminate) and the conceptual (determinate).*

In sum, we could say that the evolutionary leap of *actio per distans* was simultaneous with the development of a new form of experience of the self and the other. Yet while Blumenberg was able to think distance *phylo*genetically, he was unable to think the same *phenomenologically*, in experience. Besides, distance is not articulated from the point of view of an interior dynamic borne in an experiencing subject. Consequently, the self-transcendence of the human person in the experience of thought, lacking in Heidegger, has not been attended to.

2.3.

The thesis that distance sums up the human can be confirmed using Husserl's phenomenology in the idea of self-constitution through empathy (*Einfühlung*) in an intersubjective encounter where distance plays an essential role. Later we shall see that the double movement generated by empathy in an intersubjective encounter could help us understand the reflexive nature of thought.

---

[46] *Ibid.*, p. 599. We might imagine that the leap to *a homo erectus* brought some insecurities to man who now could look into the distance with its looming horizons. This might have motivated man to begin to pose questions to himself. This might have been the origin of theory using concepts of language.
[47] *Ibid.*
[48] *Ibid.*, p. 600.
[49] *Ibid.*, 614.
[50] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998, p. 13.

In *Ideen,* from §18 onwards, Husserl dealt with the possibility of being able to reach "'objective' nature" for both the "solipsistic" level and for the "intersubjective level of experience". He writes:

> The solipsistic subject could indeed have over against itself an Objective nature, however this subject could *not apprehend itself as a member of nature*, could not apperceive itself as psychophysical subject, as animal, the way this does happen on the intersubjective level of experience.[51]

Neither the solipsistic self, nor the "primordial body" is able to arrive at the "objective nature" of the "I as man"[52], a unity of the physical and the soul, the mental and the physical (*Leib*-Körper), because they lack the distance that leads to a reflexive movement. According to Husserl, this is only given to an intersubjective subject of experience, because only there can the psychic I (the spirit) "be animating an Objective Body"[53]. Only with intersubjective experience can one's own I-act be linked to one's own body (*Leib*).

In an intersubjective encounter, the perceptual objects of all subjects are given in an identically primordial presence (*Urpräsenz*) – the subjects originally have a common primordial presence, i.e., in "original presence", "in the original", so that I experience bodies facing me like other things in primordial presence. But different from the primal presence[54], I experience the interiority of the soul – and not the subjects as objects of perception – in *a-presence* or *Appräsenz*[55] (psychic self). Thus, there is a distance between the two main ways of encountering a person.

If Husserl thinks that the attitude of self-experience (i.e., solipsism) cannot bring about the linking of the psychic (the ego acts, one's own appearances and the associated sensation data) with one's own body (*Leib*), then it is precisely because empathy (introjection) – arising from distance – is missing. In empathy, the other is apperceived a mode of appearance of *"being there*":

---

[51] E. Husserl, *Ideas Pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy,* translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht/Boston/London, Kluwer academic pub, 1989, p. 90. [Italics of Husserl]

[52] *Ibid.* p. 93.

[53] *Ibid.*, p. 96.

[54] This term refers to the perception of material things, such as the body. The primordial presence differs from that determination of interiority that is given in apperception through a reflective awareness of the inner content in *a-presence* (*Appräsenz*). (W. Janke, "Apperception", in: J. Ritter (ed.): *Historical Dictionary of Philosophy*, Basel, Schwabe Verlag, 1, 1971, p. 451). But apperception presupposes empathy or introjection. For a detailed analysis see N. Liangkang, *Zum Problem der Originalität der Einfühlung bei Husserl und Scheler* 2015, http://dx.doi.org/10.13136/thau.v3i10.53.

[55] Husserl develops a different word for the mode of givenness of the inner determinations of subjects in front of the ego: *a-presence*. Interiority is not given for several subjects in primal presence, like the perceptual objects (Husserl, *op. cit.*, 1989, p.163.).

> After all, I do not apperceive the other ego simply as a duplicate of myself and accordingly as having my original sphere or one completely like mine. I do not apperceive him as having, more particularly, the spatial modes of appearance that are mine from here*; rather, as we find on closer examination, I apperceive him as having spatial modes of appearance like those I should have if I should go over there and be where he is.*[56]

Empathy therefore occurs in the mode of *difference* or *distance* between where I am (determination) and where I could be (indetermination). Psychoanalysis claims that the infant cannot yet differentiate between itself and the world (e.g. the mother's breast, here and there). So, for many psychoanalysts (Freud, Winnicott, etc.) the self has not yet been constituted. Thus, distance is required for the self (e.g., the infant) to apperceive the other.
Distance is at the heart of empathy (introjection), through which I not only apperceive the other, but also through which my mental life (experiences) can be linked with my body. Empathy is not to be confused with self-apperception. Distance applies not only to one's own inner body and one's own outer body, but also to the self (here) and that of the other (there). With Husserl, however, empathy has no genetic priority in one's own body. First and foremost, it concerns the distance to the other. In this sense we quote Husserl:

> It is also out of the question that in solipsistic self-experience I encounter all that is subjective about me, along with my perpetually given Body, as a reality, i.e., in the form of a *perception*, although my Body has such a multifarious unity with what is subjective. *It is only with empathy and the constant orientation of empirical reflection onto the psychic life which is appresented along with the other's Body and which is continually taken Objectively, together with the Body, that the closed unity, man, is constituted, and I transfer this unity subsequently to myself*.[57]

Empathy (introjection) first and foremost affects the psychic life of the other. But the psychic life of the other is made present (*appresented*) with her body. In this way, empathy is able to connect the apperceived experiences of the other (interiority) with the foreign body, i.e., to connect his living body with his physical body[58]. Only now is the unit "human being" possible as an interweaving of psychic experiences and the physical body, i.e., intimacy and exteriority. Thus, for Husserl the human person cannot be constituted outside an

---

[56] E. Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by Dorion Cairns, Dordrecht, Springer Science & Business Media, 1960, p. 117. [My italics.]
[57] E. Husserl, *op. cit.*, 1989 p. 167; my italics, except for the word "perception".
[58] According to Richir, if Husserl speaks of *Aussenleib*, then we have to understand this only in terms of language phenomenon (sense), as an expression of the psychic body (*Innenleib*). But if we speak, instead of an *Aussenleib* of a physical body, then this means that the dimension of sense is not the focus. M. Richir, *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Millon, 2017 [1992], p. 36.

intersubjective encounter via empathy penetrated with distance (see Donald Winnicott's sufficiently good mother), yet he understands the *human person as a unity.*

2.4.

Despite the unity thesis, Husserl speaks elsewhere of the interlocking between *Außenleib* und *Innenleib.* We, however, follow Richir*; there is no complete unity* – neither from *the other* nor from *the self* – because there is an unavoidable distance between interiority and exteriority in subjectivity:

> Incarnation [….] plays just as much as the necessary distance - gap or originary spatialization - of myself, between my *Innenleiblichkeit* and my *Außenleiblichkeit*[59].

Or rather, there is an unavoidable gap in the unity between the psychic body (*Leib*) and the physical body (*Körper*) of the alien subject. Thus, there is a distance between one's own inner body (*Innenleiblichkeit*) and one's own outer body (*Außenleiblichkeit*)[60].

The apparent unity of human life is the coherence we create with stories we tell ourselves, true or not. To say that there is an absolute unity in between is to say that each self can be mastered as a unit that everything about *the other* is given to us as a whole. Only the body (as a thing) of the other (as one who appears) in outer space is given to me in *presence.* Their inner bodily appearance is not given to me "in the original"[61]. Hans Blumenberg would say that we could simulate the non-givenness of the body in original, i.e., make a theory out of it. This, too, is one of the reasons why we insist that there is a distance in the constitution of the unity of the psychic body (*Leib*) and the physical body (*Körper*) of the other. From experience this unity is only partially coherent, since the other sometimes surprises us too, and there is a *difference* between what we think of the other and what she is aware of herself. In every personal experience of others there remains a gap that brings with it a psychic (*leiblich*) and mimetic tension. This tension rests on an indeterminacy that Richir's *phantasia*[62] can attest to, although sometimes this indeterminacy can be traced back to models attempting to determine it

[59] *Ibid.*, p. 38-39.
[60] *Ibid.*, p. 38-39.
[61] M. Richir, Phantasia, *Imagination, Affectivité*, Grenoble, Millon, 2004, p. 280.
[62] For Richir, the phantasy (as such) captures the non-representational, objectless, archaic and wild (*sauvage*) dimension of the "symbolical institution of imagination" (*institution symbolique de l'imagination*). In §18 of Hua XXIII, we read for instance of what Husserl called richly passive phantasies which, for Richir, is not yet activated through a transposition into intentional imagination. *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en esquisses: Nouvelles fondations*, Grenoble, Millon, 2000, p. 85.

through capturing the imagination[63]. Thus – either with the *phantasia* or with the imagination - we either fill in the *distance* created by the incomplete or intertwined unity of psychic body (*Leib*) and physical body (*Körper*), i.e., the unity of the experiences and the body of the other, directly and immediately via the *phantasia* or indirectly through the models of *Leib* and *Körper* created by the imagination. It is precisely in this *mimetic distance* that the self is apperceived as a whole (*Leib-Körper*[64]).

Through introjection I can apperceive the *Leib-Körper* (i.e., the incomplete unity of the psychic body and the physical body) of the other. So, let's call this the "first movement": It is "empathizing with the other" and experiences the other as a fragmented unity (*Leib-Körper*). Only then can I transfer the incomplete and fragmented unity of the body (*Leib-Körper*) of the other to myself. Only then can I transfer my own I-acts, sensation data, etc. to my body and apperceive myself as an incomplete unity of psychic body and physical body.

This incomplete unity of my own body (*Leib-Körper*) is seen in my inability to organize my experiences completely for myself. In fact, I connect my hunger, aching limbs, tiredness, or even my remembering with my body (*Körper*) by means of self-reflection, whereby this body (*Körper*), which is supposed to be mine, is not given to me "originally" like the body (*Körper*) of the other person and like my mental and psychic experiences are "originally" given to me. If the inside and outside body exclude each other, then the *zero point of self is therefore at a distance to the self*[65]. Therefore, even in the constitution (this runs through the transference) of the unity of my psychic body and my (material) body, we insist on arguing for a fragmented unity. But for the reasons mentioned above, I cannot transfer my psychic experiences to my physical body with the certainty of an absolute givenness "in original" (in both directions). The inner appearances are given to me immediately, whereas the outer appearances are not immediately given to me. I also have unconscious ego acts, experiences, and sensations. I have neither mastered the other, nor have I mastered myself; I keep surprising myself. If Husserl argues that the unity of the other human being as a *Leib-Körper* is transferred to me, then consequently the incomplete unity of the *Leib-Körper* of the other is transferred to me (my *Leib-Körper*). If there is a tension in empathizing (introjecting) with the other, then logically and necessarily this tension and the associated distance must also be transferred to me. Let us also hold

[63] The imagination is equipped with the intentionality that targets the *Bildobjekt* (the mental image) in which the *Bildsujet* (the object itself mediated by the mental image) is simultaneously given.

[64] The dash (–) marks for us this inevitable gap in the constitution and experience of the other as a human being. His outside and his inside seem to be mutually exclusive. On the basis of the *phantasia-affections* they unite again or this unity is simulated by the imagination (the idea of phantom corporeality).

[65] M. Richir, *op. cit.*, 2004, p. 280-281.

onto this and call it the "second movement": It is a self-reference (return to the self) and experiences itself as an incomplete unit (*Leib-Körper*) *which signals a symbolically instituted self* – the fragmentation of the self, demonstrating that all such symbolical institutions contain a point of indeterminacy. Let us call the two movements (apperception of the other via empathy and a return to the self as self-reference) centripetal and centrifugal movements.[66]

But for us, and this is very crucial, this bodily dynamic movement in both directions arises from the affective inevitable distance – or what Richir calls a misalignment (*porte-à-faux*[67]) between the other (as *Leib-Körper*) and one's *Leib-Körper.* This is a primal element in the formation of sense[68]: unavoidable distance, without which there would be no movement overcoming the solipsistic experience to constitute the self.

With the centripetal and centrifugal movement, a relationship to the self emerges. The self can *rise out of itself* in order *to return back to itself* again. What are the consequences that could be drawn from this development? It is only through this empathizing with the other and regaining a connection to oneself that the psychic body can understand itself as an absolute "here" (a zero point), based on which a "there" is conceivable. This means that without the double movements in both directions, articulating a distance between a *here* and a *there*, the self (and *a fortiori* self-experience) would remain impossible. Already, in 1898, Royce had written that "Self-conscious functions are all of them […] social functions, due to habits of social intercourse."[69] We see this too in Althusser's account of the constitution of the subject from the authoritative and moral voice of the police: a passerby turned round and recognized himself as the "*there*" called by the police's "here": "By this mere one-hundred-and-eighty-degree physical conversion, he becomes a subject"[70]. The institution of a "here" and a "there" corresponds with the institution of the *Leib-Körper*, of the self.

Furthermore, this to-and-fro from oneself and back to oneself implies a "reflexivity" (thinking in the classical sense) related to the formation of meaning.

If the *Leib-Körper* corresponds to the symbolically instituted self (Richir), the *Leib*, on its part, corresponds more to this phenomenological self that is *thrown into* and given in experience ahead of any institution. This means that *Leib* excludes a *doxa*, a "what" (*quid*) as it remains the invisible

[66] *Cf.* I. Fazakas, *Le clignotement du soi: Genèse et Institution de l'ipséité*, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de la Phénoménologie, 2020, p. 33.
[67] M. Richir, *op. cit.*, 2017, p. 39.
[68] Sense refers to the most inchoate and indeterminate dimension of meaning.
[69] J. Royce, *Studies of Good and Evil*, New York, D. Appleton, 1898, p. 196.
[70] L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New York, Monthly Review Press 1971, p. 74. *Cf.* J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford/ California, Stanford University Press, 1997, p. 5.

of an invisible[71] but attestable to in the most primitive base of experience where everything happens "in distances (as nothing of space and time) and distances of distances."[72]This distance – as nothing of space and time – as that which is "unfathomable" (*insondable*) and "elusive" (*insaisissable*) is that "other thing", "the split in the ego"[73] , that is found in us. It is different from every other thing which we could capture as a human content. Besides, it is not just different from that distance articulated by Heidegger: "Only through original distances, which he forms in his transcendence to all beings, does the true closeness to things increase in him"[74]. This Heideggerian distance is *forged by Dasein* himself; so, it is not *a distance in Dasein* as explicated by Richir. Through the latter we are confronted with the questions of birth and death, from a transcendental past and a transcendental future – Richir attests to the fact that this transcendental dimension of distance (both in Heidegger and Richir, distance of *Dasein* points to transcendence) has contained a theological resonance since classical philosophy. This distance constitutes the incomprehensible in us and, for Richir, the incomprehensible "is the fact that we humans never completely adhere to our experience"[75], to the point that this experience would only be a "mental behavior" or an "animal behavior of thought."[76] In other words, humans correspond neither to themselves nor to their experiences, so that what we call experiences are simple simulations (thoughts, mental activities etc.) to fill in the gap of human incomprehensibility. The transcending moment of the distance in us remains indeterminate: it determines nothing, the determinations come from us.[77] The only attestation to this transcendence of inscrutable distance resides, according to Richir, in our "non-adherence to our life and our experience".[78] This is a way of saying that the human person does not correspond to his life as he is not equated to his experience on a one-to-one level. Rather, the human person becomes and remains, following Augustine, a question unto himself ("*quaestio mihi factus sum*"[79]). He becomes, so to speak, incomprehensible (as thought upon thought) by thought itself that strives to grasp it.

---

[71] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Million, 2006, p. 270-271.
[72] M. Richir, *Ibid.,* p. 323.
[73] A. Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist: Spiritualität ohne Gott,* Zürich, Diogenes 2008, p. 199: "Every ego is split, always. When there is no more division [*Spaltung*], there is no more ego".
[74] M. Heidegger, *op. cit.,* 1984, p. 221.
[75] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, p. 328: "L'incompréhensible… est le fait que nous, hommes, n'adhérons jamais complètement à notre expériences"
[76] *Ibid.,* p. 328.
[77] *Ibid.,* p. 329 : "la transcendance … ne détermine rien, que les déterminations viennent de nous".
[78] *Ibid.,* p. 329
[79] *Cf.* M. Heidegger, *The phenomenology of Religious Life,* translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, p. 130.

Elsewhere inspired by Aristotle, Richir maintains that what gives the self its enigmatic character is that it is both mobile (*Körper*) and immobile (*Leib*); besides what we call the self does not correspond with the body[80]. However, Richir emphasizes that there is "an irreducible gap between *Leib* and *Leib-Körper*"[81]. Aristotle's "immediate, immobile limit"[82] (*τόποϛ*), - for Richir, *τόποϛ* translates as the *Leib* - surrounds "a corporeal whole"[83], that is to say the *Leib-Körper* which is figurable by a distance or a gap, having also a double character which could be compared to the neutral "X"[84] of Waldenfels. In the subject therefore, the interweaving of the different aspects occurs in gaps and distances.

Here we find ourselves at the register of the *language* phenomenon which carries some senses that are in the making. Sense in the making, thought against thought, refers to those thoughts, feelings and ideas that emerge beyond concepts each time we think of something we cannot yet fully grasp. Beyond being non-positional they are evasive because they transcend thought (or better, thought transcend itself). This is why sense in the making could be understood as an enigma of thought "because on the one hand I embody it and on the other hand it escapes me"[85]. It is this distance (the incomprehensible in us) borne at the dynamic and zero-point of the experiencing subject that explicates why the human person in experience (of thought) remains an enigma to himself.

If we have established that distance makes the inherent connection between plurality of concepts and concept formation (beings) from indeterminate difference (Being) (Heidegger), strategic planning, decision-making, simulation, theorization (Blumenberg) or thinking, self-constitution and the enigmatic character of the experiencing subject possible, then the next challenge for us is to provide attestations to this. We follow a *via negativa,* i.e., an examination of two phenomena (a. the earliest phase of ontogeny in child development, and b. the notion of God) where distances are absent.

3.1.

The idea that thinking and effective interaction require a distance could be attested following the psychoanalytical thesis which claims that infants,

[80] M. Richir, *Le corps*, Paris, Hatier 1993, p. 8.
[81] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, p. 288.
[82] Aristoteles, *Physik*, translation by Christian Hermann Weiße, Theodor Borken (ed.) Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1829, IV, 4, 86.
[83] M. Richir, *op.cit.,* 2006, p. 285.
[84] B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000, p. 247: "This X appears as a *Leib* and as a *Körper*; *Leib* and *Körper* would represent two attributes or aspects that are attributed to X. […] The underlying X would be a neutral instance" [our translation].
[85] M. Richir*, "Des phénomènes du langage",* in *Perspectivas o sujeto et racionalidade, Maria José Cantista (ed.), 95-107. Porto: Campo de Lettras 2006, p. 96-97.*

initially at their ontogenetic history, are unable to discriminate between self and world. According to William James[86], newborns remain somewhat indifferent to their environment. Accordingly, their world experience is characterized by a kind of "original blooming buzzing confusion"[87] or, as Piaget describes it with the concept "synesthesia": a confusion of the senses. This undifferentiated view, has always been a source of debate, namely whether a diffuse, undifferentiated relation precedes differentiation. Assoun suggests that when we speak of an inside, we should first ask "how, starting from an undifferentiated 'feeling of self', does the separation of 'inside' and 'outside' happen?"[88] Freud saw no distinction between the inner and outer feelings of the newborn. Responses to displeasure remain the same, emanating from both exogenous and endogenous stimuli. Only at a later stage, with the repulsion and detachment from the *displeasure* generated from outside, does the ego seem to be able to recognize "an outside"[89]. This is consistent with the idea that the self is just a creation/development and therefore not an initially self-evident entity. But if so (with the psychoanalytic tradition) it is the undifferentiated symbiosis or union between child and mother (Winnicott, Mahler, etc.) that precedes the differentiation called the self[90]: a transitional space[91], where the subject (infant) remains undifferentiated with the object (mother).

The French phenomenologist, Maurice Merleau-Ponty, who was familiar with child psychology (Piaget) and with the psychoanalytic or anthropological and linguistic thesis of Freud, Melanie Klein, Henri Wallon, Gustave Guillaume, Antoine Grégoire, etc., has in his work *Phenomenology of Perception* traces of the psychoanalytic thesis above. Even if Merleau-Ponty repeatedly tends to ascribe subjectivity to the child – capable of inter-subjectivity[92] – he then tends to differentiate between the structure of the child's experience and that of the adult: the sensations are related to one another via the body bound together. The child cannot distinguish[93] the contents of the different senses (a phenomenon that led Piaget to attribute a sensory confusion in children - *synesthesia*). Helena Preester has claimed that for

[86] W. James, *The Principles of Psychology*, NY, Henry Holt & Co, 1890.
[87] P. Rochat, *What it is like to be a Newborn?* in Shaun Gallagher (ed.*), The Oxford Handbook of the Self,* Oxford, Oxford Univ. Press, 2018.
[88] P. L. Assoun, "Le dehors et le dedans chez Freud", in *Psychologie Clinique,* n. 2. P. 41-54.
[89] *Ibid.*, p. 46.
[90] *Cf.* R. K-I. Kamel, *Birth in Kabbalah & Psychoanalysis*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2022.
[91] The transitional space is the space between the subject and the object and it plays an indispensable role in experience. It enables the transition from illusion to objective perception (disillusionment). The illusion - on the part of the infant - is to believe that the breast is part of the infant. To achieve autonomy, the infant must be freed from this illusion. For this he needs the *gaze* of the mother (a sufficiently good mother).
[92] M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, translated by Donald A Landes, Oxfordshire, Routledge, 2002, p. 357-358.
[93] M. Merleau-Ponty, *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949-1952*, Paris, Verdier, 2001, p. 145-146, 148.

Merleau-Ponty "experience starts with interoception and the neonate does not have the ability of external perception. External perception is rather vague."[94] Elsewhere, Merleau-Ponty speaks of a first stage and a second stage in the context of the child's relationship to others. The first stage is the existence of what he called pre-communication, that is, an anonymous collectivity, which he calls group existence. At this stage, individual consciousness and the objectification of one's own body are not yet evident because the *distance to* and *the distinction between* the other and the self[95] has not yet taken place. All this is realized in the second stage. Besides, in *The Visible and The Invisible*, the child's *perception precedes thinking*, his dreams are projected into things and his thoughts into others – and thus a block of common life is formed in which the perspectives remain indistinguishable from each other[96].

Because thinking in the classical sense of the word is absent at this stage, psychologists, anthropologists, psychoanalysts, and phenomenologists speak instead of the earliest phase of inter-subjectivity as follows: "proto-conversations" (Mary Catherin Bateson), "pre-speech" (Colwyn Trevarthen), an "undifferentiated we" (Psychoanalyses), "transitional space" (Donald Winnicott), "transcendental inter-facticity" (Marc Richir). If we remain with the last example, we can see that in this initial phase, which gives rise to hallucinatory experiences (Richir) or to illusions,[97] thought remains impossible. However, this phase can be transformed into lively exchanges, i.e., into language phenomena[98] (*phénomènes de langage*) which is the most basic phase for the development of thought and meaning. So, via the transitional area (Winnicott) and with the aid of a sufficiently good mother[99], children will be

[94] H. De Preester, "On the Differentiation between Self and Non-Self," in *Communication & Cognition*, Vol. 35, n. 3 & 4 (2002) p. 211-224, here p. 217.
[95] M. Merleau-Ponty, *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures, 1949-1952*, Translated by Talia Welsch, Evanston, Northwestern University Press, p. 248.
[96] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 27.
[97] D. W. Winnicott, *Playing and Reality*, London/New York, Routledge Classics, 2005, p. 16: The illusion arises from the assumption "that there is an external reality that corresponds to the infant's own capacity to create". In other words, the infant behaves as though the mother's breast or the external environment were part of it. The child's cries at the emergence of hunger is a reaction to the frustration of this assumption.
[98] Richir's notion of "phénomène de langage" aims to articulate meaning that is more original than language itself, whereby "original" should not be understood in the sense of a metaphysical presupposition e.g. *Arche* (*αρχή*). The language phenomenon marks an adventure of the senses, not being characterized by telos (*τέλος*), this adventure being constantly in search of linguistic expressions.
[99] The work of a good mother is to introduce distance, which arises as a sort of delay to the natural exigencies of the infant (its demand for attention, breast-milk etc.) and seeks to gently pull the infant away from the illusion of a union between it and its care taker : "The good-enough 'mother' […] is one who makes active adaptation to the infant's needs, an active adaptation that gradually lessens, according to the infant's growing ability to […] tolerate the results of frustration" Winnicott, *op. cit.*, p. 14. Finally, Winnicott thinks that without this adaptation, which is a distance to the illusory assumptions of the infant and its needs, "it is not possible for the infant to begin to develop a capacity to experience a relationship to external reality, or even to form a conception of external reality.", Winnicott, *ibid.*, p. 14.

able to develop a *thought inherent distance* that moves them away from the illusion which sees everything, including their mother's breast, as an extension of themselves, thereby developing a sense of self and the capacity to think of themselves as separate from the world.

3.2.

If reflexivity, interaction and thought remain excluded from the phenomenon of "God", then this is primarily because of the lack of distance in the same phenomenon**.** We have described the way in which Being thinks itself (as an "absolute idea") as *the same* (*das Gleiche*): "a closed circular circuit" or a "symbolical institution" where all distinctions and differences are included in this same universal[100]. Theology, as noted above, is that science which *begins* with the result (the *end*).

The above corresponds to the classical metaphysical understanding of God. For instance, in Anselm of Canterbury's ontological proof takes the indubitable existence of God in "reality" from existence in "understanding", where actuality corresponds to possibility. From being that than which nothing greater can be thought of (*quo nil maius valet cogitari*[101]), i.e., from essence, follows existence. God acquires the status of the limit of thought – to think the most universal is to think God, for one would have elevated himself beyond the sensual and feeling to the region of thought[102]. In the concept "God" human understanding cannot stretch further since there is no differentiation in him – his being is auto-determining. God, as Hegel says, is the only Being that exists through its very being. Some of the formulations found in Hegel and Anselm of Canterbury concretize this: "all proceed from him and return to him", "self-contained who is in absolute unity with himself", "spirit essentially with itself", "this pure relation to oneself, the absolute being and staying with oneself",[103] "existing by itself alone" (*solum existens per seipsum*[104]).

God implies a lack of distance (difference) since He coincides with himself. This implies that God is excluded as a thinking being, capable of changes such as regret, increased knowledge, new conclusions, solving puzzles, and giving answers. The thoughts of God coincide with his acts, eliminating the distance between abstract thinking and practical thinking and making a reflexivity between a here and there impossible.

[100] W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Philip Markeinere (ed.) Berlin, Dunder and Humbolt edition, 1832.
[101] Anselm of Canterbury, *Proslogion*, Latin-German edition, Schmitt (ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984 v. 28.
[102] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, 1832, p. 52.
[103] G. W. F. Hegel, *ibid.*, pp 49-51.
[104] Anselm of Canterbury, *Proslogion*, *op.cit.*, v. 28

If theology accepts the didactic method, it is precisely because of the lack of distance and conformity between beginning and end in this method: "What is thus said at the beginning must then be said identically at the end"[105]. Falque thinks this conformity renders all theological problems (or questions) solved in advance[106]. The theological method seems then to be founded in itself; it gives an air of self-sufficiency[107]. In contrast, Falque described the philosophical method as "heuristic" which requires a non-conformity of the beginning and end of the reflective act. The philosophical attitudes of wonder[108] (Thales, Plato, Aristotle) and doubt (Descartes) attest to this infinite open-endedness. Whereas theology (for Heidegger) focuses on *Revelation* (*Offenbarung*) which does not thematize human thought, philosophy is that science in which *revealedness* (*Offenbarkeit*) of the phenomena becomes topic[109]. In essence, we can speak of philosophy as an adventure of thought in its most poignant radicality.

4.0.

In this paper we have tried to establish that without the concept of distance, it would be difficult to conceptualize thoughts and their formations as ideas or senses (indetermination), eventually requiring linguistic concepts (determination). Thus, we have described thinking as a zig-zag movement (reflexivity) between an indetermination and determination. If it is true that distance places a strong role in the formation of thoughts, ideas and concepts and if it is a crucial factor for the distinction between adult subjects, neonates and supra-human beings (angels, God), then we may ask if there could also be a correlation between distance and the degree of development of thoughts or the difference of subjectivities in different socio-cultural milieus: Is a linguistic group's capacity to make fine differentiations in the different facets of its grammatical resources indicative of the richness of its world views, philosophical capacities, its level of progress in science/technology? Could the consciousness of distance be indicative of the subject's sense of autonomy and its self-understanding as groupist/collective/anonymous? Could a strong

[105] E. Falque, *Passer le Rubicon: Philosophie et Théologie : Essai sur les frontières*, Paris, Éditions Lessius 2013, p. 155.
[106] *Ibid.*
[107] M. Kneer, "Das Verhältnis von Phänomenologie und Theologie neu gewendet: der Ansatz von Emmanuel Falque", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 62 (2015), p. 357.
[108] Recently Espen Dahl hat described wonder in terms of a transitional space of "an unresolved tension between the familiar and the strange". E. Dahl, "Preserving Wonder Through the Reduction: Husserl, Marion, and Merleau-Ponty", in Olga Louchakova-Schwarz (ed.), *The Problem of Religious Experience: Case Studies in Phenomenology, with Reflections and Commentaries*, Vol. 1 6 Vol. 11, Cham: Springer 2019, p. 57.
[109] C. Welz, "Kierkegaard and Phenomenology", in John Lippit and George Pattison (ed.), *The Oxford Handbook on Kierkegaard,* Oxford: Oxford University Press 2013, p. 453.

sense of distance impact the different ways individuals approach the world? And could these different approaches not directly or indirectly impact the individual's sense of progress-oriented approach in the world? These are questions that go far beyond our present resources and ability but are reserved for an interdisciplinary community of experts from different fields. However, they seem to attest to the plausibility of our thesis all the more. And to all the above questions we hypothesize that a *weak* (groupist or collective subjectivities) and an *acute* (individualistic or autonomous subjectivities) sense of distance will correspond respectively to simple and complex societal structures largely due to the non-complexities and complexities in the exercise of thought

.

Qu'est-ce qu'une lecture *phénoménologique* et non doctrinale ?
Réflexions à partir de l'œuvre d'E. Fink

STEPHANE FINETTI

Introduction

Phénoménologique et non doctrinale : tels sont les qualificatifs que Marc Richir a associé à sa lecture de l'œuvre d'Edmund Husserl[1]. Dans cette expression, la conjonction « et » n'exprime pas une simple juxtaposition du *phénoménologique* et du non doctrinal, comme si le non doctrinal s'ajoutait accidentellement au phénoménologique. « *Phénoménologique* et non doctrinale » exprime plutôt l'unité de fond du phénoménologique et du non doctrinal : c'est un hendiadys (ἓν διὰ δυοῖν). Autrement dit, c'est la lecture *phénoménologique* en tant que telle qui est non doctrinale.

Ce mode de lecture constitue la manière spécifique dont Richir se confronte avec la phénoménologie husserlienne, avec la tradition phénoménologique et, en général, avec la tradition philosophique : il définit la phénoménologie richirienne. Il s'amorce néanmoins déjà chez Edmund Husserl et chez Eugen Fink. Dans le § 1 des *Méditations cartésiennes*, par exemple, Husserl considère la phénoménologie presque comme un néo-cartésianisme, parce qu'elle s'emploie à « rejeter à peu près tout le contenu doctrinal connu du cartésianisme » afin de « donner à certains thèmes cartésiens un développement radical »[2]. La lecture phénoménologique des *Meditationes de prima*

[1] *Cf.* M. Richir, *Sur l'intentionnalité chez Husserl et en phénoménologie*, in L. Couloubaritsis et A. Mazzù, *Questions sur l'intentionnalité*, Bruxelles, Ousia, 2007, p. 273 : « On aura compris que pour nous, la phénoménologie n'est pas une "doctrine" historique qui appartiendrait, comme celle d'un Homme (Husserl), au passé, mais un chantier toujours ouvert, et ouvert à l'infinité de sa complexité, de problèmes et de questions […]. En ce sens aussi, pensons-nous, il y a une lecture *phénoménologique* et non doctrinale de l'œuvre de Husserl, lecture dont nous avons précisément voulu, ici, donner une illustration. On pourrait montrer que dès sa jeunesse (dès les années 90 du XIX^e^ siècle), Husserl avait déjà rencontré la plupart de ses problèmes et questions et qu'il n'a fait que raffiner, sur près de quarante ans, son langage et ses "instruments" d'analyse. Ces problèmes et questions sont toujours là, toujours aussi vivaces, et toujours à reprendre, fût-ce de façon légèrement différente. C'est ce que nous devons tenter si nous voulons faire de la phénoménologie ».

[2] E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. fr. de G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1992, p. 17. Cf. aussi *Hua* I, p. 43 ; tr. fr. de M. de Launay, *Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris*, Paris, PUF, 1994, p. 43 : « […] on pourrait presque l'appeler un néo-cartésianisme, tant il lui est nécessaire – en raison même du développement qu'elle fait subir aux

philosophia entreprise par Husserl dans les *Méditations cartésiennes* est donc déjà non doctrinale, même si le sens husserlien de ce terme ne coïncide pas entièrement avec son sens richirien. De même, Fink déclare dans *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl* que la doctrine (*Lehre*) est la « gangue » qu'une lecture phénoménologique doit « briser » pour « aller à la question essentielle d'une philosophie »[3]. Il amorce ainsi une lecture *phénoménologique* et non doctrinale de l'œuvre de Husserl, même si le sens finkien de cette expression ne coïncide pas entièrement avec son sens richirien. L'idée de lecture *phénoménologique* et non doctrinale est donc en gestation depuis longtemps dans l'histoire de la phénoménologie et se décline de manière différente chez Husserl, chez Fink puis chez Richir.

Dans les trois cas, plusieurs questions se posent. Tout d'abord, que faut-il entendre par « doctrine » (*Lehre*) ? Ensuite, qu'est-ce qu'une lecture doctrinale ? Enfin, qu'est-ce qu'une lecture non doctrinale et en quel sens est-elle phénoménologique ? Nous faisons ici le choix de répondre à ces questions à partir de la phénoménologie finkienne, pour au moins trois raisons. En premier lieu, Fink ne se limite pas à amorcer une lecture *phénoménologique* et non doctrinale de l'œuvre de Husserl, mais thématise aussi la lecture qu'il entend mettre en œuvre. En deuxième lieu, la phénoménologie finkienne constitue un moment clé dans la gestation du concept de lecture *phénoménologique* et non doctrinale : d'une part, elle explicite son concept opératoire husserlien ; d'autre part, elle anticipe son concept richirien. En troisième et dernier lieu, la confrontation de Richir avec la phénoménologie finkienne constitue une partie intégrante de son élaboration du concept de lecture *phénoménologique* et non doctrinale.

Afin de comprendre le concept finkien de lecture *phénoménologique* et non doctrinale, nous examinerons plus précisément les textes suivants : *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl* (1937), où Fink ébauche le premier paragraphe d'un ouvrage jamais réalisé sur le développement de la phénoménologie husserlienne ; *Le problème de la phénoménologie d'E. Husserl* (1939), où Fink remanie cette première ébauche ; le § 7 de la *Sixième méditation cartésienne* (1932), présupposé par les deux premiers textes ; les notes de recherche de Fink qui en prolongent le questionnement[4].

---

thèmes cartésiens – de refuser pour ainsi dire tout le contenu doctrinal [*Lehrgehalt*] traditionnel de la philosophie cartésienne ».

[3] E. Fink, *Nähe und Distanz*, Freiburg, K. Alber, 1976, p. 58 ; tr. fr. de J. Kessler, *Proximité et distance*, Grenoble, Millon, 1976, p. 48.

[4] *Cf.* E. Fink, *Gesamtausgabe*, *Abteilung* I: *Phänomenologie und Philosophie*, Band 3: *Phänomenologische Werkstatt*, Teilband 1 : *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Fribourg, K Alber, 2006 ; Teilband 2 : *System der phänomenologischen Philosophie, Cartesianische Meditationen und Bernauer Manuskripte*, Fribourg, K. Alber, 2008 (dorénavant cité PW 2) ; Teilband 3 : *Letzte phänomenologische Darstellung:*

1. La doctrine et la lecture doctrinale

Pour Fink, la philosophie consiste avant tout à philosopher[5]. Dès qu'elle s'inscrit dans un texte, cependant, la philosophie se transforme. Comme Fink l'explique dans *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl*,

> Dans ce texte, présent comme un état de fait, l'auteur philosophique s'adresse en quelque sorte à son public, communique sa théorie, enseigne (*lehrt*) sa philosophie[6].

Communiquée à un public, la philosophie se transforme en doctrine (*Lehre*), c'est-à-dire en objet d'enseignement : « doctrine » (*Lehre*) dérive en effet du latin *docere* (*lehren*), qui signifie justement « enseigner ».

Cette transformation implique, tout d'abord, l'expression linguistique de la philosophie : c'est seulement en s'exprimant dans une langue naturelle qu'une philosophie prend la forme d'un document objectivement présent et, par là même, d'une doctrine. L'expression linguistique de la philosophie ne consiste cependant pas uniquement dans son énonciation, mais aussi dans sa communication à autrui : « l'énonciation sur… » n'a lieu « qu'en s'adressant à… »[7]. Comme le précise Fink dans *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl*,

> La doctrine philosophique n'est pas une énonciation (*Aussagen*) sur des pensées philosophiques dans la situation solitaire de celui qui philosophe retiré du monde, […], mais elle est cette énonciation dans l'adresse à d'autres, elle est l'*extériorisation* (*sprechendes Hinausstellen*) en paroles des pensées dans la sphère langagière de la compréhension intersubjective […][8].

Une philosophie prend ainsi la forme d'un document public et, par là même, d'une doctrine philosophique parmi d'autres. Enfin, dans la mesure où son expression linguistique et sa communication à autrui sont écrites, une philosophie n'est plus adressée uniquement aux contemporains de son auteur, mais aussi à sa postérité. Ce n'est qu'en étant transmise de génération en génération qu'une philosophie prend la forme d'un document historique et, par là même, d'une doctrine philosophique parmi d'autres au sein de l'histoire de la philosophie. Une doctrine philosophique est ainsi le résultat de l'expression

die » Krisis « - Problematik, 2023, K. Alber, Fribourg ; Teilband 4 : *Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls* (en cours de publication).

[5] *Cf.* E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 98; tr. fr. p. 79.

[6] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 52; tr. fr. p. 43.

[7] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 55; tr. fr. p. 45.

[8] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 56; tr. fr. p. 46.

linguistique, de la communication à autrui et de la transmission historique d'une philosophie[9].

Dans les trois cas, la transformation de la philosophie en doctrine philosophique consiste selon Fink dans un mouvement d'extériorisation (*Äußerung*) : « La philosophie sort de soi [*geht*… a*ußer sich*] en devenant doctrine » ; ou, encore, « la doctrine » est « l'*être-hors-de-soi* » [a*ußer sich Sein*] de la philosophie »[10]. Et l'extériorisation d'une philosophie n'est autre que son apparition (*Erscheinung*) « dans le monde, pour tous, comme un texte objectivement présent »[11]. La philosophie ne peut se passer de ce mouvement d'extériorisation ou d'apparition : ce n'est que dans la mesure où elle sort de soi pour prendre la forme d'une doctrine consignée dans un texte objectif, qu'une philosophie peut se conserver par-delà la mort de son auteur et se transmettre à sa postérité. En sortant de soi et en apparaissant dans le monde, la philosophie risque cependant aussi de se perdre. Elle « s'exprime » en effet « dans une langue qui n'est pas la sienne »[12] : la langue naturelle, qui véhicule « la compréhension du monde traditionnelle et quiète de l'existence pré-philosophique »[13]. Et ce « médium expressif, incontournable et pourtant inapte »[14] risque de conduire la philosophie à sa perte, dans la mesure où celle-ci met radicalement en question « la compréhension du monde traditionnelle et quiète de l'existence pré-philosophique »[15]. C'est pourquoi, en tant qu'expression d'une philosophie dans une langue qui n'est pas la sienne, la doctrine philosophique révèle le sens d'une philosophie tout autant qu'elle le cache : paradoxalement, elle le révèle en le cachant, elle le conserve en l'exposant à sa mécompréhension.

Dans cette perspective, une lecture est doctrinale lorsqu'elle réduit une philosophie à son extériorisation, à son apparition dans le monde, bref à une doctrine. Une lecture doctrinale consiste dès lors dans une lecture précise du texte philosophique, dont le but est de cerner la doctrine qui y est consignée noir sur blanc. Sa forme canonique est le compte-rendu (*Bericht*) : l'exposé fidèle d'une doctrine philosophique, délivré de toute interprétation. Il s'agit pour Fink de la forme de lecture dominante dans les manuels d'histoire de la philosophie :

[9] Fink reprend ici sous une autre forme des questions qu'il avait abordées dans les §§ 10, 11 et 12 de la *Sixième méditation cartésienne* : celles de l'activité phénoménologisante en tant que prédication, en tant que scientifisation et en tant qu'idéalisme transcendantal.
[10] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 56-57; tr. fr. p. 46.
[11] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 56; tr. fr. p. 46.
[12] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 57; tr. fr. p. 46.
[13] *Ibid*.
[14] *Ibid*.
[15] *Ibid*.

> Rendre compte d'une doctrine philosophique *sine ira et studio*, sans parti pris, l'exposer « objectivement » dans la teneur de ce qu'elle vise, en suivant fidèlement le texte, telle est l'intention méthodique de cette dangereuse *doxographie* « objective » qui infeste les manuels d'histoire de la philosophie[16].

En ce sens, la lecture doctrinale d'un texte philosophique est une « dangereuse doxographie », laquelle prétend transcrire de manière objective la doctrine philosophique de son auteur.

La lecture doctrinale « fait dégénérer la philosophie en "philosophème" » [*Philosophem*][17]. Par elle, la philosophie devient un ensemble de thèses qui ne sont plus exposées à la *σκέψις* et, par là même, au questionnement : un ensemble de thèses qui ne s'éclairent plus à partir d'un problème. Autrement dit, n'étant plus mue par une question ou un problème, la doctrine dans laquelle s'objective une philosophie se fige (*erstarrt*). Comme l'explique Fink,

> Ce qui continue alors de s'appeler doctrine est le cadavre sans âme duquel l'esprit s'est envolé : car seul le *problème* est l'esprit d'une philosophie, son essence propre[18].

Surgit dès lors selon Fink le plus grand danger que peut courir une philosophie : « l'*orthodoxie* et dans sa suite l'obédience, l'école et la propagande »[19]. Il s'agit, par exemple, de l'orthodoxie du partisan d'une philosophie, qui considère cette philosophie comme la vraie doctrine et fait de son développement « l'advenue progressive d'une vérité finalement achevée »[20].

2. La lecture non doctrinale en tant que ré-accomplissement (*Nach-vollzug*)

Une lecture est en revanche non doctrinale lorsque, au lieu d'absolutiser la doctrine, elle la considère comme l'indication d'un problème :

> Le seul aspect essentiel sous lequel l'être d'une philosophie exposée en forme de document doit être compris, consiste à la comprendre comme un *problème* seulement indiqué dans la doctrine. La théorie philosophique n'est « en soi » nullement l'ensemble des thèses enfermées en forme de propositions, mais c'est le tout du savoir émergeant du problème[21].

---

[16] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 53; tr. fr. p. 43.
[17] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 60; tr. fr. p. 49.
[18] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 60; tr. fr. p. 48.
[19] *Ibid*.
[20] *Ibid*.
[21] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 60; tr. fr. p. 49.

Ou, encore, une lecture est non doctrinale lorsque, dans l'énonciation d'un ensemble de thèses, elle parvient à entendre la question fondamentale qui les anime. Qu'est-ce cependant que la question fondamentale ou le problème fondamental d'une philosophie ?

On remarquera, tout d'abord, qu'il ne relève pas de l'attitude naturelle : l'attitude de la vie humaine qui « laisse *ce qui va le plus de soi* – à savoir qu'il y a de l'étant, que le monde, l'espace et le temps et les choses sont – dans son aller de soi »[22]. Le problème fondamental d'une philosophie ne surgit au contraire que de l'étonnement (*Staunen*), où ce qui allait de soi ne va plus de soi. Il n'est pas question ici du phénomène quotidien de l'étonnement, dans lequel on s'étonne d'une chose déterminée (*ein bestimmtes Ding*). L'étonnement de tous les jours met pour ainsi dire l'étonnant à l'arrêt (*macht das Erstaunliche dingfest*) : il le rend sédentaire (*seßhaft*), l'assigne à résidence dans une chose déterminée, pour préserver notre familiarité avec le monde. Mais l'étonnant n'est pas une propriété des choses :

> Ici et là, partout, les ombres qui rendent étranger (*Schatten der Entfremdung*) peuvent tomber sur les choses jusqu'alors connues et familières […][23].

Loin de pouvoir être circonscrit et limité à une chose déterminée, l'étonnant répand alors son ombre partout. De même, l'étonnement devient universel : il ne concerne plus une chose déterminée, mais la totalité indéterminée du monde. Ou, encore, il se transforme en étonnement profond : au lieu de s'arrêter à la superficie des choses, il atteint le fond indéterminé d'où elles surgissent. Se produit ainsi un retournement singulier (*eigentümliche Verkehrung*) qui constitue pour Fink le premier moment structurel de l'étonnement universel. Ce qui allait de soi (*das Selbstverständliche*) ne va plus de soi : il devient incompréhensible (*unverständlich*) dans son aller de soi. De même, ce qui était familier devient non familier et, qui plus est, de manière non familière : dans l'étonnement universel fait irruption « une étrangeté jusque-là non familière du familier »[24]. C'est de ce retournement singulier que surgit le problème fondamental ou la question fondamentale d'une philosophie : ce qui était sans question fait en effet désormais question (*das Fraglose ist fragwürdig*). Et tout cela arrive par surprise : tout à coup, l'être-chez-soi (*Heimisch-Sein*) auprès des choses se retourne en inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*).

Fink approfondit la structure formelle de l'étonnement universel à travers le concept d'ἔκπληξις, qui dérive du verbe ἐκπλήσσειν : frapper (πλήσσειν) de stupeur. L'étonnement universel est une ἔκπληξις, parce qu'en lui

[22] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 61; tr. fr. p. 50.
[23] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 63; tr. fr. p. 51.
[24] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 64; tr. fr. p. 52.

l'Homme est frappé de stupeur devant la totalité indéterminée du monde. Le préfixe ἔκ- indique ici selon Fink le mouvement de sortie de l'attitude naturelle : l'ἔκ-πληξις met littéralement l'Homme hors (*schlägt heraus*) de sa familiarité avec le monde. Le verbe ἐκπλήσσειν a cependant aussi une autre acception qui, pour Fink, est indissociable de la première : frapper (πλήσσειν) de frayeur. L''ἔκπληξις est aussi bien la stupeur que la frayeur de l'Homme devant la totalité indéterminée du monde. C'est pourquoi Fink considère l'étonnement universel essentiellement effrayant (*entsetzend*) et fait de l'effroi (*Entsetzung*) le deuxième moment structurel de l'étonnement universel. Encore une fois, il faut entendre ces termes au sens étymologique : l'étonnement universel n'est pas ef-frayant (*ent-setzend*) uniquement au sens où il remplit l'Homme de frayeur (*Ent-setzung*), mais aussi parce qu'il le dé-place (*ent-setzt*), parce qu'il le place hors (*setzt heraus*) de sa familiarité avec le monde. En dépit de toute apparence, en effet, cette familiarité est bel et bien une capture (*Befangenheit*) dans le monde : dans l'accomplissement insouciant de la vie qui caractérise l'attitude naturelle, l'Homme vit sous l'emprise de ce qui lui apparaît au sein du monde. Ce n'est que dans la mesure où l'étonnement universel ébranle (*erschüttert*) l'Homme affectivement et le place hors de sa familiarité avec le monde que celle-ci peut devenir pour lui un problème.

Ce faisant, l'étonnement universel contraint l'Homme à une auto-transformation (*Selbst-verwandlung*), ce qui constitue pour Fink son troisième moment structurel. Dans les termes de Fink, l'étonnement universel ressemble à un feu flamboyant qui chasse l'Homme « du commerce habituel et de la familiarité habitable, natale, avec les choses »[25]. Parfois, il est « rapidement combattu et éteint »[26]. Parfois, il devient

> […] un incendie sans mesure où toute tradition, toute familiarité avec l'étant, toute la compréhension, pré-donnée et non originelle, reprise de la tradition deviennent, de façon brulante, problématiques et où les interprétations de la vie figées dans des normes immobiles, dans des morales et des idéaux pour ainsi dire pareils à des laves refroidies, se remettent à rougeoyer et à bouger[27].

L'étonnement universel remet ainsi en mouvement (*bringt wieder in Bewegung*) la compréhension de soi de l'Homme : son être-pour-soi. Ce dernier ne prend nullement la forme d'une « réflexion immanente » (par exemple, d'une perception immanente) : il est plus radicalement pour l'Homme une manière pré-réflexive de se rapporter à son être. Or, « *l'Homme est l'être-du-monde*

[25] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 65; tr. fr. p. 53.
[26] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 65; tr. fr. p. 53.
[27] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 65; tr. fr. p. 53.

qui se rapporte à son être dans la mesure où il se rapporte précisément à l'être de tout étant »[28]. La compréhension de soi de l'Homme est dès lors aussi une compréhension du monde et de sa place dans le monde, c'est-à-dire plus radicalement une « interprétation universelle du sens de l'étant »[29]. L'étonnement universel « place l'Homme à l'aube d'un nouveau jour du monde »[30], où la totalité de l'étant s'offre à lui d'une nouvelle manière.

Une fois surgi de l'étonnement universel, le problème fondamental d'une philosophie doit être projeté : une philosophie est le déploiement du problème fondamental qui l'étonne. Le projet du problème fondamental d'une philosophie, par lequel celle-ci se projette elle-même, ne constitue cependant pas simplement son commencement. En effet, le problème fondamental d'une philosophie n'admet pas de solution qui puisse le régler une fois pour toutes, mais seulement une élaboration qui le laisse croître et le radicalise. De même, la question fondamentale d'une philosophie (par exemple, *qu'est-ce que l'étant ?*) « n'a pas de réponse qui écarte la question, mais seulement une élaboration approfondissant la question »[31]. Loin d'être le simple commencement d'une philosophie, le projet de son problème fondamental ou de sa question fondamentale est toute cette philosophie. Dans les termes de Fink, « Le savoir philosophique n'est rien d'autre que l'élaboration du problème fondamental, la tenue-en-mouvement de la compréhension du monde »[32].

En ce sens, la lecture non doctrinale d'une philosophie consiste à accomplir après coup (*nach-vollziehen*) le projet de son problème fondamental. Ce ré-accomplissement (*Nach-vollzug*) ne peut prendre comme modèle (*Urbild*) aucun accomplissement préalable : le projet du problème fondamental d'une philosophie élaboré par son auteur demeure en effet « enclos dans le secret »[33] de son intériorité. Comme le précise Fink dans *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl* (1939), qui remanie *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl*, l'effort de l'interprète d'une philosophie

> […] est conditionné de manière décisive par l'impossibilité de répéter en l'*exécutant* le déploiement (sans cesse radicalisé) du problème en tant qu'élaboration de la question fondamentale[34].

[28] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 68; tr. fr. p. 55.
[29] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 68; tr. fr. p. 55.
[30] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 68; tr. fr. p. 56 (trad. modifiée).
[31] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 70; tr. fr. p. 57.
[32] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 71; tr. fr. p. 58.
[33] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 73; tr. fr. p. 59.
[34] *Phaen* 21, p. 184-185; tr. fr. p. 59.

La lecture non doctrinale d'une philosophie prend dès lors la forme d'une « interprétation *conditionnée* »[35] : une interprétation dont les conditions demeurent opaques à son interprète et qui, en tant que compréhension après coup (*Nachverständnis*), ne peut être qu'une tentative.

3. La lecture non doctrinale en tant que construction phénoménologique

Précisément parce qu'elle ne peut être qu'une tentative, Fink qualifie la lecture non doctrinale d'une philosophie de saut aventureux. Dans les termes de *Le développement de la phénoménologie d'Edmund Husserl*,

> L'accomplissement après coup demeure toujours un saut aventureux (*gewagter Absprung*) depuis (*von*) la doctrine objectivée dans le texte, aventureux parce que la force de l'émerveillement n'est plus la force créatrice originaire, n'est pas prométhéenne, mais toujours épiméthéenne[36].

Le ré-accomplissement du projet du problème fondamental d'une philosophie est un saut (*Absprung*) aventureux que l'interprète doit tenter. D'une part, il prend son élan dans la doctrine (*Lehre*) par laquelle cette philosophie s'extériorise et apparaît dans le monde. D'autre part, il s'élance vers le problème fondamental (*Grundproblem*) que cette doctrine se limite à indiquer. La force de l'émerveillement (*Kraft der Verwunderung*) qui donne à l'interprète son élan fait surgir en lui un nouveau questionnement. Ce dernier ne peut coïncider avec celui de l'auteur : de même qu'Épiméthée (littéralement « celui qui pense après coup »), l'interprète questionne après coup. Bien qu'il ne puisse coïncider avec le questionnement de l'auteur, l'interprète questionne néanmoins bel et bien avec lui : la lecture non doctrinale qu'il entreprend consiste à sauter littéralement dans (*einspringen*) le questionnement d'une philosophie (*in das Fragen einer Philosophie*) en questionnant avec elle (*mitfragend*)[37]. La seule relation adéquate d'un interprète à une philosophie réside en effet pour Fink dans le fait de philosopher avec elle (*Mitphilosophieren*)[38].

Dans *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl* (1939), Fink approfondit le saut aventureux dans lequel consiste la lecture non doctrinale d'une philosophie par le concept de « construction » :

> L'interprète n'est jamais sûr de réussir à sauter dans le questionnement d'une philosophie en questionnant avec elle. […] Il abstrait, pour ainsi dire, du développement interne du problème, de l'histoire de sa radicalisation et ne

[35] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 73; tr. fr. p. 59.
[36] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 73; tr. fr. p. 59.
[37] *Cf.* E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 73; tr. fr. p. 59.
[38] *Cf.* E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 180; tr. fr. p. 147.

> peut indiquer cette dernière que par une « construction » de ses moments essentiels[39].

Le saut aventureux d'un interprète dans le questionnement d'une philosophie s'avère consister ici dans une construction : l'interprète fait abstraction du développement effectif du questionnement de l'auteur, de l'histoire effective de sa radicalisation (qui nécessairement lui échappe) pour construire ses moments essentiels. Plus précisément, Fink cherche ici à donner une « esquisse constructive [*konstruktiver Aufriß*] de la problématique phénoménologique »[40] et des moments essentiels de son déploiement. Et sa construction du problème fondamental de la phénoménologie de Husserl est à son tour phénoménologique, puisque Fink cherche à philosopher avec elle.

C'est ce concept opératoire de construction phénoménologique, encore largement implicite dans le texte que nous venons d'examiner, que nous chercherons ici à expliciter. À cette fin, nous préciserons préalablement le statut de ce qui est à construire (le *construendum*) : l'exigence de construire le problème fondamental de la phénoménologie husserlienne et, en général, celui d'une philosophie ne devient en effet compréhensible qu'en tenant compte de son caractère non-donné. Celui-ci émerge clairement des remarques initiales de Fink dans *Le problème fondamental de la phénoménologie d'Edmund Husserl*. Tout d'abord, pour Fink, la question fondamentale d'une philosophie ne saurait être identifiée « aux questions particulières (*besondere Fragestellungen*) qui amorcent son exposition et appartiennent à sa situation initiale »[41]. En outre, la question fondamentale d'une philosophie ne saurait être identifiée « aux motifs (*Fragemotive*) dominants et perdurants du questionnement »[42] de cette philosophie. D'ailleurs, il n'est nul besoin que sa question fondamentale soit formulée : tout en demeurant non-formulée, celle-ci « peut produire son effet *sur* toutes les questions particulières […], se tenir *derrière* toutes les pensées singulières comme ce qui les anime »[43]. Et, quand bien même l'auteur formulait la question fondamentale de sa philosophie, rien pourrait nous assurer que sa formulation n'appartienne « à des strates provisoires, ultérieurement dépassées, de son évolution »[44]. C'est dire que, pour Fink, « les textes recèlent le problème plus entre les lignes [*hinter den Zeilen*] que dans les lignes [*in den Zeilen*] »[45]. De même que la philosophie qui en est le déploiement, son problème fondamental apparait dans un texte objectivement présent, mais n'est pas lui-même objectivement présent dans le texte.

---

[39] *Phaen* 21, p. 184-185; tr. fr. p. 205 (trad. modifiée).
[40] *Phaen* 21, p. 184-185; tr. fr. p. 59.
[41] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[42] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[43] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[44] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[45] *Phaen* 21, p. 180; tr. fr. p. 200.

Toute la subtilité de la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne et, en général, d'une philosophie tient à cette double contrainte. D'une part, le problème fondamental d'une philosophie n'est pas objectivement donné[46]. Une approche purement descriptive du texte et de la doctrine qui y est consignée ne pourra par conséquent que le manquer. D'autre part, le problème fondamental d'une philosophie se dessine en creux dans le texte et est indiqué par la doctrine qui y est consignée :

> Pour faire apparaître la question directrice fondamentale d'une philosophie consignée [*dokumentierte Philosophie*], on peut s'en tenir aux seuls écrits [*Dokumentation*]. Les textes doivent constituer le fondement de l'interprétation ; c'est d'eux que l'on extrait la question fondamentale. Il n'est cependant pas toujours possible d'établir sans ambiguïté la *manière* dont elle y est incluse[47].

Le problème fondamental d'une philosophie est donc à construire à partir du texte et de la doctrine qui y est consignée : le saut aventureux dans la question fondamentale d'une philosophie (non donnée) consiste dans sa construction à partir de la doctrine et du texte (donnés) qui en sont l'extériorisation.

On cherchera à expliciter le concept opératoire implicite de construction phénoménologique que Fink emploie dans *Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl* en le confrontant avec le concept thématique de construction phénoménologique que Fink expose dans le § 7 de la *Sixième méditation cartésienne*. D'après ce dernier,

> Le titre *transcendantal* de « construction » ne fait que donner une indication sur le mode de référence, encore entièrement obscur dans son genre propre, du connaître phénoménologique à son thème ici en question. L'« objet » - ou mieux, *les objets* – de la phénoménologie constructive *ne* sont *pas « donnés »* […][48].

> Formulé de manière paradoxale : dans la phénoménologie constructive la donation du thème à l'activité phénoménologisante est une *non-donation* […][49].

La phénoménologie constructive et les constructions phénoménologiques qu'elle met en œuvre sont caractérisées d'après le § 7 de la *Sixième méditation* par la non-donation (*Nicht-Gegebenheit*) de leur « objet » ou, mieux, de leurs

[46] *Cf.* E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 73; tr. fr. p. 59.
[47] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[48] *Hua-Dok* II/1, p. 62; tr. fr. de N. Depraz, *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Millon, 1994, p. 110.
[49] *Hua-Dok* II/1, p. 72; tr. fr. p. 120.

« objets ». Les guillemets sont ici nécessaires car l'« objet » ou les « objets » en question ne sont nullement objectifs ou objectivables : ils ne peuvent faire l'objet d'aucune intuition immanente (et, *a fortiori*, d'aucune intuition transcendante). Fink mentionne comme exemples d'« objets » de la phénoménologie constructive la naissance et la mort, qui – en régime réductif – correspondent respectivement à un horizon de passé qui échappe à tout ressouvenir immanent et à un horizon de futur qui échappe à tout pro-souvenir immanent. Ou encore, Fink mentionne dans le § 7 le développement de la prime enfance, que nul ressouvenir immanent ne pourra jamais atteindre. Ou enfin, Fink mentionne dans le § 7 le commencement et la fin de la vie transcendantale intersubjective, qui échappent à toute *Einfühlung*. Bien que Fink ne soit pas aussi explicite, on pourrait dire que c'est en dernière instance la sphère pré-immanente de la temporalisation originaire qui, dans ses multiples formes, échappe aux données intuitives immanentes[50].

La construction phénoménologique de cette sphère pré-immanente, que Fink repense comme sphère méontique, consiste dans un double mouvement de transcendance. D'une part, une transcendance des données intuitives immanentes : la construction phénoménologique s'élance au-delà (ou en-deçà) de la sphère immanente, donnée intuitivement dans la réduction phénoménologique à l'immanence. D'autre part, la construction phénoménologique demeure ancrée aux données intuitives immanentes : tout en les transcendant, elle y demeure située. Contrairement à une construction spéculative arbitraire qui survole (*überfliegt*) les données intuitives immanente, la construction phénoménologique les surmonte (*übersteigen*). C'est pourquoi la construction phénoménologique prend chez Fink la forme d'une « intuition constructive » (*konstruktive Intuition*) : une intuition qui transcende les données intuitives immanentes (par exemple, le flux immanent) au sein des données intuitives immanentes (en faisant du « flux » une image pour penser la temporalisation originaire). De même, la motivation de la construction phénoménologique de la sphère pré-immanente a un ancrage intuitif : ce n'est qu'en parvenant aux points aveugles de l'intuition immanente que peut surgir chez le spectateur phénoménologique la motivation à la transcender. Il en va de même pour la phénoménologie constructive : ce n'est qu'en parvenant aux points aveugles de la phénoménologie descriptive que peut surgir chez le spectateur phénoménologique la motivation à la transcender.

Il y a une indéniable analogie formelle entre la construction phénoménologique de la sphère pré-immanente et la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne. Dans les deux cas,

[50] *Cf.* A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Millon, 2007, dont nous nous inspirons pour notre interprétation du concept finkien de construction phénoménologique dans S. Finetti, *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*, Grenoble, Millon, 2014, p. 199-232.

on retrouve un double mouvement de transcendance : d'une part, un mouvement de transcendance de ce qui est intuitivement donné vers le non-donné ; d'autre part, un contre-mouvement qui ancre ce dernier à ce qui est intuitivement donné. En cherchant à accomplir après coup le projet du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne, l'interprète transcende la doctrine donnée noir sur blanc dans le texte vers un problème fondamental non-donné. Et pourtant, c'est entre les lignes du texte (donné) que se dessine en creux le problème fondamental (non-donné) qu'il cherche à penser. Ou encore, en cherchant à accomplir après coup le projet du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne, l'interprète transcende les questions particulières données dans le texte vers une question fondamentale non-donnée. Et néanmoins, ce n'est qu'entre ces questions particulières que se dessine en creux la question fondamentale dont elles sont le déploiement. Cela exclut deux cas de figure extrêmes : d'une part, la pure et simple description positive du texte donné et de la doctrine qui y est consignée noir sur blanc ; d'autre part, une construction spéculative purement arbitraire qui ne tirerait plus ses ressources et sa motivation du texte et de la doctrine qui y est consignée.

Par-delà cette analogie formelle, on ne saurait toutefois identifier entièrement la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne avec la construction phénoménologique de la sphère pré-immanente. En effet, la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne n'est pas simplement – comme cette dernière – la construction phénoménologique d'un niveau constitutif. Le problème fondamental de la phénoménologie husserlienne a aussi par exemple une dimension méthodologique : il ne concerne pas seulement l'activité constituante, mais aussi l'activité phénoménologisante. En général, « construire un problème philosophique »[51] signifie construire un problème fondamental qui embrasse à la fois l'acte de philosopher et sa thématique :

> Le problème fondamental d'une philosophie […] est, en tant que chemin de son déploiement interne, *toute la philosophie*, l'horizon embrassant tout le savoir philosophique et la thématique entière[52].

Il faut considérer par conséquent la construction phénoménologique du problème fondamental d'une philosophie comme une forme de construction phénoménologique plus complexe que celle exposée dans le § 7 de la *Sixième méditation*. Comment en préciser le sens phénoménologique ?

[51] *Phaen* 21, p. 179; tr. fr. p. 199.
[52] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 72; tr. fr. p. 58.

4. Le sens architectonique de la construction phénoménologique

La thèse que nous entendons soutenir est que la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne et, en général, d'une philosophie a un sens « architectonique ». Fink emploie ce terme dans la *Sixième méditation* et dans les notes de recherches qui s'y rattachent. Il le reprend de la *Critique de la raison pure* d'I. Kant et, plus précisément, de la *Doctrine transcendantale de la méthode*. L'architectonique indique ici « l'art des systèmes »[53] : l'art de reconduire de multiples connaissances sous l'unité d'une Idée. En tant que concept rationnel d'un tout, l'Idée détermine en effet *a priori* la position respective de ses parties. De manière analogue, l'architectonique est chez Fink l'art de situer les problèmes phénoménologiques ou les analyses phénoménologiques au sein du système de la philosophie phénoménologique. Ce dernier n'est autre pour Fink que celui de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl. D'après la *Disposition du « système de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl »* que Fink élabore en 1930, il consiste dans un « système des "horizons de travail ouverts" »[54]. Comme Fink le précise dans *La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine* (1933), s'il y a clôture du système phénoménologique, celle-ci 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[55].

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

Le problème fondamental de la phénoménologie d'Edmund Husserl relève de cet horizon systématique. Le problème fondamental de la phénoménologie d'Edmund Husserl et, en général, d'une philosophie ne coïncide en effet avec aucun de ses problèmes particuliers. De même, son élaboration ne coïncide avec aucune analyse phénoménologique particulière. Il s'agit plus radicalement du problème directeur dont la phénoménologie de Husserl

---

[53] I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2014, p. 558.
[54] 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.
[55] *Phaen* 21, p. 177; tr. fr. p. 196-197.

constitue le déploiement. En ce sens, il est « toute la philosophie »[56] (*die* ganze Philosophie) de Husserl. C'est dire que le déploiement du problème fondamental de la phénoménologie de Husserl est l'explicitation (jamais achevée) de l'horizon systématique des problèmes phénoménologiques et, corrélativement, des analyses phénoménologiques. Ou, en général, que le déploiement du problème fondamental d'une philosophie est l'explicitation de l'horizon systématique de ses analyses particulières et, corrélativement, des problèmes particuliers qu'elles thématisent. Dans les termes de Fink,

> Le problème fondamental d'une philosophie […] est […] l'horizon embrassant [*umspannender Horizont*] tout le savoir philosophique et la thématique entière[57].

La construction phénoménologie du problème fondamental de la phénoménologie de Husserl et, en général, d'une philosophie a par conséquent un sens architectonique : elle coïncide en effet avec la construction phénoménologique de l'horizon systématique dans lequel les analyses particulières et les problèmes particuliers d'une philosophie trouvent leur site.

Mais est-il légitime de parler chez Fink de la construction phénoménologique d'un système philosophique ? Pour s'en convaincre, nous examinerons des notes de recherche de Fink issues du groupe Z-XXX, en cours de publication dans le quatrième volume de *Phänomenologische Werkstatt*[58]. Dans la note Z-XXX, LVI/2a, par exemple, Fink rappelle l'hostilité de Husserl vis-à-vis des systèmes philosophiques, mais ajoute aussitôt :

> III. Néanmoins une « systématique » – mais cachée. Particularité de la phénoménologie : subtilité dans le détail, indétermination, obscurité dans le *spéculatif*. Système à construire[59].

D'après cette annotation, il y a bel et bien chez Husserl une systématique des problèmes phénoménologiques et des analyses phénoménologiques, mais elle demeure cachée : la phénoménologie husserlienne est caractérisée aussi bien par la minutie et par la subtilité de ses analyses que par l'indétermination et l'obscurité dans laquelle demeure leur dimension spéculative. Le système de la philosophie phénoménologique de Husserl reste ainsi « à construire » (*zu konstruieren*). De même, d'après la note Z-XXX, LVI/7a, laquelle remonte aux discussions de Fink avec Hermann Leo van Breda à Leuven entre 1939

[56] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 72; tr. fr. p. 58.
[57] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 72; tr. fr. p. 58.
[58] Nous tenons à remercier Guy van Kerckhoven de nous avoir permis de les consulter.
[59] Z-XXX, LVI/2a: "III. Trotzdem eine „Systematik" – aber verdeckt. Eigenart der Phänomenologie: Subtilität im Einzelnen, Unbestimmtheit, Dunkelheit im *Spekulativen*. System zu konstruieren". Cf. aussi Z-XXX, LVI/6a.

et 1940, la « mise en relief de ce système implicite » (*Herausarbeitung dieses unausdrücklichen Systems*) est une « construction » (*Konstruktion*)[60].

Comment entendre dès lors la construction phénoménologique du système de la philosophie phénoménologique de Husserl ? Pour le comprendre, on se concentrera sur les caractéristiques que Fink attribue au système de la philosophie phénoménologique de Husserl. Comme Fink le précise dans les notes Z-XXX, LVI/11a, LVI/15b et LVII/6a, il ne s'agit pas d'un système-de-domaines (*Gebiets-System*) : il ne s'articule pas en domaines mondains et, corrélativement, en disciplines philosophiques. Par exemple, il ne s'articule pas dans une philosophie de la nature, dans une philosophie de l'esprit, dans une philosophie du droit, dans une philosophie de l'histoire, etc. La phénoménologie husserlienne doit en effet mettre en suspens le monde et les domaines dans lesquels il s'articule. Le système de la philosophie phénoménologique de Husserl est au contraire pour Fink un système-de-chemins ou un système-de-voies (*„Weg"-System*). Dans les notes Z-XXX, LVI/4a, 11a et 2b, Fink en distingue sept : 1. La voie qui part de la logique (à l'œuvre dans les *Recherches logiques* et dans *Logique formelle et logique transcendantale*), 2. La voie qui part de la psychologie, 3. La voie cartésienne (à l'œuvre dans les *Idées I* et dans les *Méditations cartésiennes*), 4. La voie de l'analyse directe de l'attitude naturelle (à l'œuvre dans *Idées I*), 5. La voie du monde de l'expérience pure (à l'œuvre dans les manuscrits de recherche), 6. La voie qui part des sciences (à l'œuvre dans *La crise des sciences européennes*), 7. La voie « historique » (à l'œuvre dans *La crise des sciences européennes*). Ces voies vers la phénoménologie transcendantale ne sont pas pour Fink de simples introductions pédagogiques, mais constituent une partie intégrante du déploiement de sa problématique : elles sont « l'amorce de mouvement de son système » [*Bewegungsansatz seines Systems*][61].

Le mouvement du système de la philosophie phénoménologique, amorcé dans les voies énumérées par Fink, est un mouvement de reconduction (*Rückleitung*)[62] : c'est le mouvement même de la réduction transcendantale, à l'œuvre en toute analyse phénoménologique. Il permet de distinguer un niveau d'analyse phénoménologique de l'autre et, au sein de la phénoménologie directe, un niveau constitutif de l'autre. Dans la mesure où elle consiste dans le déploiement de la réduction transcendantale, la phénoménologie husserlienne est qualifiée par Fink de système-de-mouvements (*Bewegungs-System*). Il ne s'agit pas simplement d'un système de mouvements réductifs, mais plus radicalement d'un système qui est lui-même en mouvement. Comme Fink l'expliquait déjà dans la note B-I, 22a, les projets systématiques de la

[60] Cf. Z-XXX, LVI/7a. Cf. aussi Z-XXX, LVI/10b.
[61] Z-XXX, LVI/11a.
[62] Z-XXX, LVI/2b. Cf. aussi Z-XXX, LVI/4a.

phénoménologie husserlienne « croissent [*wachsen*] dans les analyses »[63] : d'une part, ils orientent les analyses phénoménologiques concrètes ; d'autre part, les analyses phénoménologiques concrètes les débordent et les obligent à se modifier. Le système de la philosophie phénoménologique est caractérisé en ce sens par une « mobilité » [*Beweglichkeit*] essentielle[64]. C'est peut-être à la mobilité essentielle de l'horizon systématique de la phénoménologie husserlienne que Fink songe dans *Le développement de la phénoménologie de Husserl* lorsqu'il parle de la manière plus originaire dont une philosophie est dans le temps : en deçà du temps objectif du texte et du temps subjectif de son auteur, la temporalité originaire d'une philosophie consiste dans la « croissance » (*Wachstum*) [65] de son problème fondamental.

Dans cette perspective, la construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie husserlienne n'est autre qu'une manière de poursuivre son mouvement de temporalisation : la tentative de remettre en mouvement son problème fondamental par-delà toute fixation doctrinale. Pour ce faire, la construction phénoménologique doit être à son tour essentiellement mobile. Tout d'abord, elle doit être elle-même mue par l'étonnement : le problème fondamental ne devient accessible selon Fink que « pour une passion de pensée [*denkerische Leidenschaft*] qui, en questionnant, fait voler en éclats sa capture dans la compréhension du monde traditionnellement pré-donnée »[66]. En outre, la construction phénoménologique doit être elle-même en mouvement : elle ne fixe rien et n'a elle-même rien de fixe. Le système implicite de la philosophie phénoménologique qu'elle cherche à construire n'est en effet pas une « architecture de pensées » [*Gedankenarchitektur*][67]. C'est un système ouvert : un horizon systématique qui n'en finit pas de bouger. De même, sa construction phénoménologique n'a rien de fixe : toujours à recommencer, elle constitue le « but lointain de générations de chercheurs »[68].

Conclusion

Au terme de ce parcours, quelles réponses provisoires pouvons-nous donner à nos questions initiales ? La doctrine est pour Fink l'être-hors-de-soi de la philosophie : le résultat de son expression linguistique, de sa communication à autrui et de sa transmission historique, bref de son extériorisation. Son statut est ambigu. D'une part, elle rend possible la conservation et la transmission d'une philosophie : ce n'est qu'en s'exprimant dans une langue naturelle, en

[63] PW 2, p. 333.
[64] PW 2, p. 333.
[65] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 72; tr. fr. p. 58.
[66] E. Fink, *Nähe und Distanz*, op. cit. p. 57; tr. fr. p. 47.
[67] Z-XXX, 65b et LVI/7a.
[68] *Cf.* Z-XXX, LVI/7a.

se communiquant à autrui, en se transmettant historiquement qu'une philosophie est là pour nous. D'autre part, elle risque de conduire une philosophie à sa perte : la langue naturelle dans laquelle elle s'exprime l'expose en effet au risque de la mécompréhension. De là, le paradoxe : dans le texte philosophique et dans la doctrine qui y est consignée, la philosophie est à la fois présente et absente. La lecture doctrinale tente de se soustraire à ce paradoxe, en identifiant la philosophie à la doctrine présente noir sur blanc dans le texte. Elle consiste dans un compte-rendu qui prétend exposer de manière « objective » les thèses d'un texte philosophique. La lecture non doctrinale se maintient en revanche fidèle au mode d'existence paradoxal de la philosophie qui n'est là que par un texte objectivement présent, mais n'est pas objectivement présente dans le texte. Il en va de même pour le problème dont elle est le déploiement : d'une part, il n'est là que par les problèmes particuliers formulés dans le texte, d'autre part, il ne coïncide avec aucun des problèmes particuliers formulés dans le texte. De même que la philosophie qui en est le déploiement, son problème fondamental n'est en effet pas écrit sur les lignes du texte, mais se dessine en creux entre les lignes.

Précisément parce qu'il est non donné, le problème fondamental d'une philosophie et, en l'occurrence, celui de la phénoménologie husserlienne exige une construction phénoménologique : il ne peut être décrit dans un simple compte-rendu, mais seulement construit phénoménologiquement. C'est dans cette construction phénoménologique que consiste la lecture *phénoménologique* et non doctrinale de la phénoménologie husserlienne et, en général, la lecture *phénoménologique* et non doctrinale d'une philosophie. Dans cette construction phénoménologique a lieu un double mouvement de transcendance. D'une part, l'interprète transcende la doctrine consignée noir sur blanc dans le texte (donné) vers le problème fondamental (non donné) qui la met en mouvement. D'autre part, l'interprète reste ancré au texte et à la doctrine philosophique qu'il cherche à transcender : ce n'est que dans la doctrine consignée noir sur blanc dans le texte qu'il peut entrevoir le problème fondamental qui y est indiqué. Loin de pouvoir prétendre à l'objectivité, la construction du problème fondamental d'une philosophie se présente dès lors comme un saut aventureux : elle n'est jamais sûre d'avoir atteint ce qu'elle a à construire. Et cela n'a rien d'accidentel, mais tient au statut même de ce qui est à construire. Le problème fondamental d'une philosophie et, en l'occurrence, celui de la phénoménologie husserlienne est un horizon systématique, qui embrasse aussi bien l'acte de philosopher (en l'occurrence, l'activité phénoménologisante) que sa thématique.

La construction phénoménologique du problème fondamental de la phénoménologie de Husserl s'avère ainsi coïncider avec la construction phénoménologique du système de la philosophie phénoménologique de Husserl. C'est pourquoi nous soutenons que la construction phénoménologique du

problème fondamental de la phénoménologie husserlienne a un sens architectonique. Sa compréhension dépend du statut du système qui est à construire. D'après les notes de recherche du groupe Z-XXX, il s'agit d'un système-de-chemins et, plus précisément, d'un système-de-mouvements réductifs : les chemins (ὁδοί) vers la phénoménologie sont ceux de la méthode (μέθοδος) réductive. Plus radicalement, le système de la philosophie phénoménologique est un système-en-chemin ou, encore, un système-en-mouvement : c'est un horizon systématique qui se redéfinit au fil des analyses phénoménologiques. Le sens architectonique de la construction phénoménologique doit donc être rigoureusement distingué de tout sens architectural : le système de la philosophie phénoménologique de Husserl n'est pas une architecture de pensées et sa construction phénoménologique n'a en tant que telle rien de fixe. Toujours à recommencer, elle constitue le but lointain de générations de chercheurs. Notre tentative de comprendre ce qu'est une lecture *phénoménologique* et non doctrinale nous reconduit ainsi à une question bien plus redoutable et tout aussi richirienne : celle de l'architectonique.

Der Urquellpunkt der phänomenologischen Erfahrung und das Zeichen. Husserl und Derrida zum Problem der lebendigen Gegenwart

BENJAMIN SCHUPPERT

Die folgenden Überlegungen werden sich dem Problem der Zeitlichkeit in der Phänomenologie Edmund Husserls und Jacques Derridas 1967 veröffentlichtem Essay *Die Stimme und das Phänomen* widmen, in dem sich eine der für das Verständnis der Dekonstruktion grundlegenden Husserl-Lektüren des frühen Derrida findet. Ohne den Gedankengang oder die Gedankengänge dieses Essays in allen Details nachzuvollziehen, soll hierbei allein die Frage der Zeitlichkeit in Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* und Derridas Lektüre dieser Problematik in den Vordergrund gestellt werden; eine Problematik, die zugleich ein grundlegendes Thema in der Phänomenologie darstellt. Dass dabei auch das Thema des Zeichens und der Repräsentation angeschnitten werden muss, liegt, wie sich zeigen wird, in dem eigentümlichen Ausgangspunkt des zu untersuchenden Essays und der ‚Sache selbst', dem Problem der *lebendigen Gegenwart* in der Phänomenologie Husserls, begründet.

Der Gedankengang von Derridas *Die Stimme und das Phänomen*, der sich, wie bereits der Untertitel „*Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*" ankündigt, auf das Problem des Zeichens in der Phänomenologie konzentriert, stellt im Wesentlichen eine minutiöse Auslegung der Beschreibung eines Monologs des Denkens im einsamen Seelenleben dar, die sich in der ersten der im Jahr 1900 von Husserl veröffentlichten *Logischen Untersuchungen* findet.[1] Ohne die Frage des Zeichens und die Beschreibung dieses Monologs im einsamen Seelenleben als etwas zu behandeln, das ein innerhalb der Phänomenologie eingrenzbares Thema oder eine ‚Region' darstellen würde, verweist diese Problematik in Derridas Lektüre vielmehr, wie gezeigt werden soll, auf die Grenze dessen, was innerhalb der Phänomenologie thematisiert werden kann, und darin zugleich auf die Frage nach der Möglichkeit der Phänomenologie.

[1] J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 2016[5]. Deutsch: J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, aus dem Franz. übers. v. H.-D. Gondek, Frankfurt am Main 2015[3]. Im Folgenden wird die deutsche Übersetzung zitiert und auf die jeweilige Passage des französischen Textes in Klammern verwiesen.

Bevor das durch eine Lektüre der Problematik der Zeitlichkeit in der Phänomenologie Husserls und einer Lektüre der Husserl-Lektüre Derridas verdeutlicht werden kann, gilt es zunächst, auf den Ausgangspunkt von *Die Stimme und das Phänomen* in der Beschreibung des Monologs im einsamen Seelenleben so, wie dieser in der ersten der *Logischen Untersuchungen* erscheint, kurz hinzuweisen und einige Aspekte hervorzuheben.

Die Funktion von Husserls Beschreibung des Monologs im einsamen Seelenleben im ersten Kapitel der ersten logischen Untersuchung besteht darin, eine *wesentliche Unterscheidung* zwischen dem *Ausdruck* und dem *Anzeichen* zu legitimieren. Während das Anzeichen ein Zeichen darstellt, dessen Referent *abwesend* ist, und man also das Zeichen braucht, um auf die Idee zu kommen, dass es ein Bezeichnetes, ein Signifikat, geben könnte, ist der Ausdruck als ein Zeichen zu verstehen, das in seiner Funktion als Zeichen eigentlich gar nicht benötigt wird, da der Referent *anwesend* ist.

Das Eigentümliche dieser subtilen phänomenologischen Differenz und Grenze besteht darin, dass die Grenze des Ausdrucks nicht die Grenze der Sprache ist, sondern diese Grenze *innerhalb* der Sprache verläuft, und zwar als die Grenze zwischen der Sprache in ihrer *Innerlichkeit* und der Sprache in ihrer *Äußerlichkeit*, wobei das Anzeichen wiederum nicht auf die Sprache beschränkt ist. Während im tatsächlichen Sprechen – sei es im Selbstgespräch oder im Gespräch mit anderen Personen – ebenso wie im Akt des Schreibens sowohl die Innen- als auch die Außenseite der Sprache anwesend, also der Ausdruck mit dem Anzeichen *verflochten* ist, erlaubt es die Situation des – gewissermaßen schweigenden – Monologs im einsamen Seelenleben scheinbar, eine Schicht der Sprache zu isolieren, die rein innerlich ist, die nicht das Erklingen oder die Einschreibung des Wortes in der Welt erfordert.

> „Sollen wir sagen", so liest man in der ersten der Logischen Untersuchungen, „der einsam Sprechende spreche zu sich selbst, es dienten auch ihm die Worte als Zeichen, nämlich als Anzeichen seiner eigenen psychischen Erlebnisse? Ich glaube nicht, dass eine solche Auffassung zu vertreten wäre".[2]

Die Funktion des Anzeichens, das die Bewusstseinsakte durch die Mittelbarkeit und Intransparenz der Körperlichkeit des Zeichens kundgibt, wäre hier, so Husserl, „ganz zwecklos", und sie wäre zwecklos, da die „fraglichen Akte ja im selben Augenblick von uns erlebt" sind.[3] Im Monolog des einsamen

[2] E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. I Teil, Hua XIX.1, hrsg. v. Ursula Panzer, Den Haag 1984, 42.
[3] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band – I. Teil, Hua XIX.1, 43. vgl. weiterhin E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band – I. Teil, Hua XIX.1, 48f u. hierzu insgesamt R. Bernet, „Derrida and His Master's Voice", in: William R. McKenna & J. Claude Evans (Hrsg.): *Derrida and Phenomenology* (Contributions to Phenomenology 20), Dordrecht 1995, 1-21, 12f.

Seelenlebens ist die *kundgebende Funktion* der Sprache, die in Kraft tritt, sobald das Wort an jemand anderen gerichtet ist – sei es schriftlich oder mündlich –, auf ein *bloßes Phantasma* reduziert, den Modus des *Als-ob*; in der einsamen Rede teilt man sich „nichts mit, man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor".[4]

Diese Beschreibung ist für die Phänomenologie deswegen besonders bedeutsam, weil sich hier deutlich machen lässt, dass die Infragestellung eines Kernelements in dieser Beschreibung – und zwar die Funktion der *Gegenwärtigkeit* der ‚fraglichen Akte', die sich in Husserls Formulierung ‚im selben Augenblick' kundgibt – auf die Problematik des Zeichens in ihrem Verhältnis zur Frage der Phänomenalität sowie darin auf die Frage nach der Möglichkeit der Phänomenologie insgesamt zurückschlägt, und das, wie sich in den folgenden Überlegungen zeigen wird, in einer jedes *originäre Erscheinen* und darin die klassische, an der Anschauung orientierte Phänomenologie erst konstituierenden Weise.

Ohne auf die *methodischen* Konsequenzen oder Konsequenzen für ein methodisches Denken, die sich in der Dekonstruktion aus dem hier zu entwickelnden Zusammenhang ziehen lassen, eigens einzugehen, sollen sich die vorliegenden Überlegungen lediglich auf die *systematischen* Konsequenzen für die Problematik der Zeitlichkeit und des Erscheinens aus der Perspektive der Phänomenologie Husserls und Derridas Auslegung dieser Problematik konzentrieren; eine Problematik, die *im Zentrum* der Phänomenologie Husserls steht, im *doppelten Sinne* der Möglichkeit dieser Phänomenologie und zugleich als deren ‚dunkelste', aber auch ‚tiefste' Frage.
Es wird sich zeigen, dass diese *Dunkelheit* keine vorläufige Dunkelheit ist, sondern einen strukturellen Wert in der Genese des Erscheinens aufweist, indem das Zeigen sich der Erfahrung eines Anzeichens nähert, das auf Abwesendes zeigt, und darin in seinem eigenen Zeichencharakter zu etwas wird, das genuin *abwesend* und *ungewiss* ist.

Inwiefern hängt also die Zwecklosigkeit des Anzeichens im einsamen Monolog des Seelenlebens mit der Problematik der lebendigen Gegenwart zusammen?

„Die ‚psychischen Akte', so kommentiert Derrida am Ende des *vierten Kapitels* von *Die Stimme und das Phänomen* Husserls Argument der *Zwecklosigkeit* des Anzeichens, „kündigen sich nicht selbst mittels einer *Kundgabe* an, und sie werden nicht mittels Anzeichen über sich selbst in Kenntnis gesetzt"; und das tun die psychischen Akte deswegen nicht, „weil sie ‚*im selben Augenblick* von uns erlebt werden'".[5] „Diese *Zwecklosigkeit* der innerlichen

[4] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band – I. Teil, Hua XIX.1, 43.
[5] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 81f. (70).

Mitteilung ist", wie Derrida schreibt, „die Nicht-Andersheit, die Nicht-Differenz in der Identität der Gegenwärtigkeit als Selbstgegenwart".[6]

Wäre die Erfahrung dessen, was im einsamen Seelenleben gesprochen wird, die Erfahrung einer Abwesenheit, könnte es diese Erfahrung wiederum erst aufgrund des Zeichens geben, durch das sich diese Abwesenheit ‚kundgibt'. Insofern die psychischen Akte nicht die eines anderen sind, handelt es sich in der Situation des inneren Monologs im Denken also um die Möglichkeit einer grundsätzlich Zeichenfreien, das heißt, mit Husserl gesagt, *originären* Selbsterfahrung. Diese „Gegenwart der Selbstgegenwart wäre", so Derrida, „genauso unteilbar wie ein *Augenblick*, ein *Augenzwinkern* (*clin d'œil*)".[7]

Um nun im Folgenden zu zeigen, inwiefern dieses ‚Augenzwinkern' nicht nur auf eine Unteilbarkeit, sondern zugleich auf einen blinden Fleck als Möglichkeit der (Selbst)-Erfahrung verweist, der die scheinbare – und für die Phänomenologie Husserls konstitutive – *Zwecklosigkeit* des Anzeichens in der Selbsterfahrung des Ego infragestellt, gilt es zunächst, in einem *ersten Schritt*, diese eigentümliche Möglichkeit der Selbsterfahrung in ihrem Kontext in der Phänomenologie Husserls genauer zu beschreiben.

Nachfolgend soll dann, in einem *zweiten Schritt*, das Problem der lebendigen Gegenwart in Derridas Husserl-Lektüre und die Frage des Anzeichens in seinem Verhältnis zu Husserls Beschreibungen des sich vermeintlich selbst gegenwärtigen Seelenlebens, wie dieses in dieser Lektüre erscheint, skizziert werden. Hierbei werden sich einige Konsequenzen für ein mögliches dekonstruktives Denken des Erscheinens abzeichnen.

I. Die lebendige Gegenwart als Selbstbewusstsein

> „Das transzendentale ‚Absolute', das wir uns durch die Reduktion herauspräpariert haben, ist", so schreibt Husserl in dem im Jahr 1913 veröffentlichten Buch Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, „in Wahrheit nicht das letzte, es ist etwas, das sich selbst in

[6] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 81 (69). Die Bezeichnung ‚Gegenwart', durch die Gondek das französische Wort ‚présence' übersetzt, betont den zeitlichen Aspekt des Erscheinens. In Derridas Verwendung des Wortes ‚présence' ist jedoch, wie der Klarheit wegen hervorgehoben werden sollte, immer die zeitliche und räumliche Dimension des Erscheinens gemeint, als doppelte Bestimmung einer Nähe, und zwar einerseits der Nähe der Sache für den Blick und andererseits der zeitlichen Präsenz dieser Sache; die Sache ist ‚jetzt da'. Insofern sich, wie in den vorliegenden Überlegungen deutlich werden soll, nach Derrida in der Bestimmung der zeitlichen Gegenwart als absoluter, d.h. voraussetzungsloser Anfang eine Dimension der ‚Räumlichkeit' verbirgt, die ‚älter' als die Räumlichkeit – oder Nicht-Räumlichkeit – im Sinne der ‚Nähe' des Erscheinens für den phänomenologischen Blick ist, kann die Übersetzung ‚Gegenwart' durchaus als treffend bezeichnet werden.

[7] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 82 (70).

> einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat".[8]

An der Frage nach diesem ‚wahrhaft Absoluten' der Phänomenologie, dem *inneren Zeitbewusstsein*, und der Frage nach dem Verhältnis zwischen dessen Selbstkonstitution und dem, was sich in diesem konstituiert, wird sich Husserl sein ganzes Leben lang abarbeiten. Für die vorliegenden Überlegungen ist es nun vor allem von Belang, auf einige Punkte aufmerksam zu machen, auf die Derrida in seiner Lektüre den Fokus legt; doch um diese in ihrer Tragweite zu verstehen, ist es hilfreich, eine kurze Skizze der gesamten Problematik anzufertigen.[9]

Zu Beginn seiner *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* aus dem Jahr 1905, die im Jahr 1928 von Heidegger herausgegeben wurden, wird Husserl zunächst, gemäß der Weise der phänomenologischen Betrachtung, die objektive Zeit der Welt, das heißt die Zeit, die sich mit der Uhr messen lässt, suspendieren.[10] Es ist vielmehr die immanente Zeit des Bewusstseinsverlaufs selbst, die in den Blick gerückt wird und für deren Evidenz keine weltliche und messbare Zeitlichkeit vorausgesetzt werden muss. Alles, was erscheint, erscheint in einer gewissen Dauer und somit *in* der Zeit.[11]

In Husserls Analysen ist diese ‚immanente Zeit' oder diese *lebendige Gegenwart* wiederum in die drei Dimensionen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgespannt. Diese drei zeitlichen Dimensionen müssen außerdem, gemäß der intentionalen Struktur des Bewusstseins, in die zeitlichen

---

[8] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. *Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage, Hua III.1, hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976, 182. Hervorhebung vom Verfasser.

[9] Für einen präzisen systematischen und historischen Überblick über die Genese von Husserls Gedanken zur Phänomenologie des Zeitbewusstseins vgl. R. Bernet, Einleitung des Herausgebers, in: E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hamburg 2013, XV-LXIX. Zur Entwicklung des husserlschen Zeitdenkens von 1904-1918 am Leitfaden der Zeitdiagramme, durch die Husserl das Geschehen der Konstitution der Zeit immer wieder graphisch darstellt, vgl. A. Schnell, „Das Problem der Zeit bei Husserl. Eine Untersuchung über die husserlschen Zeitdiagramme", in: *Husserl Studies* 18 (2002), 89-122. Durch die hier vorgeschlagene Auslegung der Husserl-Lektüre Derridas kann die Notwendigkeit, den ‚Urprozess' der Konstitution in Bildern darzustellen, als ein Beweis für die Unscheinbarkeit und den, mit Schnell gesagt, ‚prä-phänomenalen' Charakter dieses ‚Urprozesses' verstanden werden, durch den sich die immanente Zeit des Bewusstseins und darin jedes Erscheinen konstituiert. Vgl. A. Schnell 2002, 116. Wie sich zeigen wird, bleiben Derridas Lektüren ebenfalls nicht in jedem Punkt der Orientierung an der originären Gegebenheit treu, sondern transformieren und de-stabilisieren bzw. genetisieren vielmehr den Gedanken einer möglichen unverstellten und reinen ‚Präsenz' des Erscheinens.

[10] Vgl. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), Hua X, hrsg. v. R. Boehm, Den Haag 1969, 4-8.

[11] Vgl. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 5.

Punkte des Gegenstandes und das Bewusstsein von der Zeit des Gegenstandes selbst differenziert werden.

Was das Letztere angeht, so nennt Husserl das Bewusstsein der soeben vergangenen Phase der Erfahrung die *Retention* oder *primäre Erinnerung*, das Bewusstsein der gegenwärtigen Phase *Urimpression* oder *Urbewusstsein* und die Antizipation des Zukünftigen die *Protention*.[12] Diese drei Begriffe verweisen auf den zeitkonstituierenden Akt und nicht auf die immanenten Einheiten, die sich in ihrer Zeitlichkeit im selbst zeitlichen Akt konstituieren, sie verweisen, mit Husserl gesagt, auf „Momente des Flusses".[13]
Die Retention und die Protention als Momente des Flusses dürfen hierbei nicht mit aktiven Bewusstseinsleistungen des Erinnerns vergangener und des Denkens an zukünftige Ereignisse verwechselt werden, sie bilden keine eigenständigen intentionalen Akte, sondern bezeichnen vielmehr den *zeitlichen Horizont* des Erlebnisses selbst.[14]

Wenn ich beispielsweise durch das Fenster einen vorbeifliegenden Vogel beobachte, so erscheint dieser in einer zeitlichen Sukzession, einem Nacheinander von Jetzt-Punkten. An die momentan erfahrene Position des Vogels und meiner Urimpression dieser Position schließt sich eine „Kontinuität von Nachhallmomenten" an, die die soeben vergangenen Positionen des Vogels und der Momente meiner Erfahrung im gegenwärtigen Bewusstsein halten.[15] Das „Als-Jetzt-Erfassen" der Urimpression, in der sich die aktuelle Phase der Bewegung des Vogels konstituiert, „ist gleichsam der Kern zu einem Kometenschweif von Retentionen", die auf die vergangenen Momente seines Fluges zeigen, die von mir erlebt wurden.[16]

Während also die Retention in der aktuellen Gegenwart impliziert ist, ist das, dessen Retention sie ist, nicht selbst in der Gegenwart enthalten. Die Retention ist das gegenwärtige – sich passiv vollziehende – Erleben eines nicht mehr gegenwärtigen Erlebens und nicht mehr gegenwärtigen Zeitpunktes, der erlebt wurde.[17] Mit dem kontinuierlichen Ablauf des Bewusstseins bilden die Retentionen ein kontinuierliches „Ineinander", eine retentionale Kette:[18] „Jedes aktuelle Jetzt des Bewusstseins unterliegt aber", so Husserl,

[12] Für diese Begriffe vgl. z.B. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 38. Vgl. hierzu insgesamt außerdem D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, aus dem Englischen übers. v. Bernhard Obsieger, Tübingen, 2009, 82-89.
[13] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 237.
[14] Vgl. D. Zahavi, 2009, 86.
[15] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 75.
[16] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 30.
[17] Vgl. z.B. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 29.
[18] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III.1, 183. Zu dieser Figur der Verschachtelung der retentionalen Modifikationen vgl. außerdem R. Bernet, 2013, LIV-LVI.

„dem Gesetz der Modifikation. Es wandelt sich in Retention von Retention, und das stetig“.[19]

Was die Urimpression anbelangt, so bildet diese wiederum den ‚Quellpunkt‘ oder den ‚Einsatzpunkt‘ des zeitlichen Geschehens: „Die Urimpression ist das wahrhaft unmodifizierte, die Urquelle für alles weitere Bewußtsein und Sein“.[20] Es wäre, so Husserl, ein „Unding, von einem ‚unbewußten‘ Inhalt zu sprechen, der erst nachträglich bewußt würde“, was zum Beispiel dann der Fall wäre, wenn man behaupten würde – und Derrida wird, wie im zweiten Schritt dieser Überlegungen deutlich gemacht werden soll, genau das behaupten –, dass diese „Anfangsphase […] nur aufgrund der Retention zur Gegebenheit“ kommen würde.[21] In diesem Fall würde die Anfangsphase ihr positives Charakteristikum des bewussten Quellpunkts verlieren, sie könnte, so Husserl, „allenfalls negativ unterschieden werden von ihren Modifikationen als diejenige Phase, die keine voranliegende mehr retentional bewußt macht“.[22]

Die Gegenwart, die den absoluten Anfang der Zeit in Husserls phänomenologischen Beschreibungen einnimmt, wird durch Derrida nun mit dem *Prinzip aller Prinzipien* der Phänomenologie zusammengelesen, und zwar insofern die originäre Gegebenheit der Sache das *principium* der Phänomenologie darstellt.[23] Laut Derrida bedeutet die Gegenwärtigkeit der Sache selbst in der Intuition und für die Intuition „als Quelle von Sinn und Evidenz, als *Apriori* aller *Apriori* […] als erstes die selbst ideale und absolute Gewißheit, dass die universale Form jeglicher Erfahrung (Erlebnis) und folglich jeglichen Lebens stets die *Gegenwart* gewesen ist und stets sein wird“.[24] In der Tat nennt Husserl in den *Ideen I* die Gegenwart eine „verharrende Form für immer neue Materie“.[25]

Die Unterscheidung von Form und Materie, die in Husserls Bestimmung der Gegenwart enthalten ist, bildet, so Derrida, mit dem „stiftenden Gegensatz der Metaphysik, nämlich dem der *Form* (oder des *eidos* oder der Idee) und der *Materie* als Gegensatz zwischen *actus* und *potentia* [...] ein System“.[26] Diese verharrende Form der Gegenwart ist, wie man weiterhin liest, die Sicherung der Tradition, „die die griechische Metaphysik der

[19] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 29.
[20] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 67.
[21] E. Husserl, Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Hua X, 119.
[22] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 119. Derrida zitiert diese Beilage auch in *Die Stimme und das Phänomen*, vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 87 (75).
[23] Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 84-86 (72f.).
[24] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 74f. (64).
[25] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III.1, 183.
[26] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 86 (74).

Gegenwärtigkeit in der ‚modernen' Metaphysik der Gegenwärtigkeit als Selbstbewußtsein, Metaphysik der Idee als Repräsentation (*Vorstellung**) fortschreibt".[27]

Um diesen ‚Formcharakter' der Gegenwart, den Derrida auch als die ‚Gegenwärtigkeit der Gegenwart' bezeichnet, und darin die Rede von der ‚Metaphysik der Gegenwärtigkeit', die laut Derrida zugleich eine Philosophie des *Lebens* ist, verständlicher zu machen, gilt es nun, der Frage nach der Möglichkeit des heraklitischen Flusses *als solchen* nachzugehen. Hierfür kann erneut an dem bereits Beschriebenen angesetzt werden.

Wie gezeigt wurde, bilden die Protention, die Urimpression und die Retention Momente des Bewusstseinsstroms, sie bezeichnen den *zeitlichen Horizont* des Erlebnisses und dieser Horizont wird von Husserl als die „lebendige Gegenwart" beschrieben.[28] Die lebendige Gegenwart ist wiederum nicht nur die Gegenwart des jeweils Erlebten, sondern ist zugleich in einem eigentümlichen Sinne als *Selbstbezug* zu verstehen.

Die Urimpression „selber aber", so liest man in den *Vorlesungen*, „wird nicht erzeugt, sie entsteht nicht durch Erzeugtes, sondern durch *genesis spontanea*, sie ist Urzeugung. Sie erwächst nicht (sie hat keinen Keim), sie ist Urschöpfung".[29] Diese spontane Genesis ist ein Empfangen, das nur sich selbst empfängt, also ein *unmittelbares Selbstbewusstsein*, das im gleichen Zug ein Bewusstsein der Präsenz des Gegenstandes ist.

Wir könnten keinen Jetzt-Punkt eines Gegentandes urimpressional erfahren, wenn sich unser urimpressionales Bewusstsein nicht zugleich selbst erfahren würde, also eben *Bewusstsein* wäre; und das urimpressionale Bewusstsein muss eine sich *unmittelbar* selbst erfahrende Instanz sein, gerade weil dieses als *Urquellpunkt* beschrieben wird, der nichts Tieferes voraussetzt. Wie Husserl schreibt, ist das „Bewußtsein […] notwendig Bewußtsein in *jeder* seiner Phasen" und es ist „dieses Urbewußtsein, das in die retentionale Modifikation übergeht".[30] Wie man in den *Vorlesungen* liest, ist „dieser Fluss", der im Jetzt als ‚Urquellpunkt' entspringt, „die *absolute Subjektivität*" selbst.[31] Die Konstitution der Konstitution, die Möglichkeit der Phänomenologie und der Frage nach dieser Möglichkeit verweist auf eben diese sich selbst konstituierende Instanz des originären Erscheinens.[32]

---

[27] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 87 (74).
[28] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X 232.
[29] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X 100.
[30] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X 119. Hervorhebung vom Verfasser.
[31] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X 75.
[32] Vgl. hierzu D. Zahavi, 2009, 89-96. Das ist auch der einzige Fall, in dem in Husserls Phänomenologie Konstituiertes und Konstituierendes – scheinbar – zusammenfallen. Vgl. hierzu D. Zahavi, 2009, 94f.

Der zeitliche Strom selbst ist einerseits nichts Zeitliches im Sinne dessen, was er konstituiert, aber andererseits ist er deshalb nichts Unzeitliches; das zeitliche Strömen ist vielmehr die *lebendige Gegenwart als solche*, die sich durch *jedes* Bewusstsein hindurchzieht. Der Fluss ist ein Fließen, das nie angefangen oder aufgehört hat und gerade darin ein immer verharrendes, ein *stehendes Fließen* ist.[33]

Das meint Derrida, wenn er, wie oben zitiert, ausgehend von Husserls *Prinzip aller Prinzipien* schreibt, dass es gemäß der Phänomenologie immer nur die Gegenwart geben wird, sei es als modifizierte oder unmodifizierte. Die lebendige Gegenwart, das ‚wahrhaft Absolute', ist, wie gezeigt wurde, Bewusstsein durch und durch, also ein Bewusstsein, das nicht – oder mindestens nicht *primär* – als Gegenstand im intentionalen Gegenüber oder in einem nachträglichen Akt der Reflexion gegeben ist, sondern *jedes* intentionale Erlebnis als dessen Möglichkeit begleitet oder in diesem ‚wohnt'. Auch wenn dieses ‚Urbewusstsein' in der natürlichen Einstellung nicht eigens thematisch wird, könnte es keine Erfahrung geben, die nicht zugleich Selbsterfahrung wäre.

Die Möglichkeit der Gegenwart und darin der Erfahrung besteht also selbst in einer Gegenwart und ist gerade darin als eine *Form* zu verstehen.

> „Es darf nicht vergessen werden", so Derrida in seinem Cours zu Heidegger aus dem Jahr 1964/65, „dass nicht nur die beiden modifizierenden Öffnungen, die sich auf die Vergangenheit und die Zukunft, auf eine vergangene Gegenwart und eine zukünftige Gegenwart öffnen, sondern dass die Öffnung selbst, das, was sich auf die anderen Gegenwarten öffnet, bereits eine Gegenwart ist. Die Gegenwart ist also die Form, und zwar die Form aller Erfahrung und aller Selbstevidenz. Und nach Husserl heißt das Respektieren dieser Bewegung der Verzeitlichung, diese apriorische Unbedingtheit der Gegenwart zu respektieren."[34]

Wie Husserl vom unendlichen Strom des transzendentalen Lebens schreibt, ist dieser „ein universaler Strom des Lebens in Form ursprünglichen Selbstbewußtseins, das ist ‚innersten' Wahrnehmens, und was wiederum dasselbe, des sich für sich selbst also bewußtseinsmäßig Realisierens".[35] Damit ist laut Husserl, um das nochmal zu sagen, kein aktiver Akt der Reflexion gemeint,

---

[33] Vgl. hierzu D. Zahavi, 2009, 89f.

[34] „Il ne faut pas oublier que non seulement les deux ouvertures modifiantes ouvrant sur le Passé et le futur ouvrent sur un présent passé et un présent futur mais que l'ouverture elle-même, ce qui ouvre sur les autres présents, c'est déjà un Présent. Le Présent est donc la forme et la forme de toute expérience et de toute évidence. Et selon Husserl, respecter le mouvement de la temporalisation c'est respecter cette inconditionnalité a priori du Présent", J. Derrida, *Heidegger. La question de l'être et l'histoire*, Paris, 2013, 211. Übersetzung vom Verfasser.

[35] E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24). Zweiter Teil, Hua VIII, hrsg. v. S. Ijsseling, Den Haag, 1959, 188.

der immer ein intentionaler Akt ist, „sondern ein beständiges Wahrnehmen im Sinne des für sich selbst im Original Erscheinens“.[36]

Dieses unmittelbare Selbstbewusstsein, das in jeder Reflexion vorausgesetzt ist – wobei das Umgekehrte nicht zutrifft –, meint Derrida, wenn er von der Selbstbezüglichkeit des Lebens spricht; das Leben ist nur Leben als ein sich selbst gegenwärtiges Leben und „Bewußtsein [bedeutet] nichts anderes“, wie Derrida schreibt, „als die Möglichkeit der Selbstgegenwart des Gegenwärtigen in der lebendigen Gegenwart“.[37]
Es ist diese *Form* des Selbstbezugs als Selbstgegenwart, die den metaphysischen Begriff des Lebens überhaupt kennzeichnet, sei es das transzendentale Leben oder – wenn auch ‚zunächst und zumeist‘ implizit – das psychische Leben.

Wird das Bewusstsein in diesem Sinne als Selbstbewusstsein verstanden, ist es außerdem wichtig, hervorzuheben, dass hier kein *ganz und gar* von den Gegenständen und der Welt distanziertes Subjekt gedacht wird. Nach Husserl erfährt man sich selbst immer nur im Erfahren einer Sache, und zwar *als diese Sache erfahrend*.[38] Wie Derrida in der Einleitung zu *Die Stimme und das Phänomen* treffend schreibt, erscheint „das Selbstbewusstsein nur in seiner Beziehung auf einen Gegenstand“.[39]

In der Phänomenologie Husserls ist diese Beziehung zum Gegenstand jedoch gerade keine Beziehung auf ein Außerhalb im Sinne *empirischer Äußerlichkeit*, sondern auf ein selbst *ideales Bewusstseinskorrelat* – und zwar zuallererst *und in jedem Fall* ein Bezug auf die *unbestimmte Bestimmbarkeit* der Gegenständlichkeit *im Allgemeinen*, die das Korrelat der von Husserl sogenannten *Urdoxa* oder *Urgewissheit* der Urimpression darstellt. Ohne die *Urdoxa*, dem schlichten Gewahrsein des Faktums des Erscheinens, des schlichten ‚da‘ des Phänomens, wären alle weiteren *doxischen Modalitäten* wie zum Beispiel Zweifelhaft-Sein, Nicht-Sein oder Möglich-Sein – ebenso wie auch die sogenannte ‚Generalthesis der natürlichen Einstellung‘ – gar nicht möglich.[40]

Die Idealität ist aber als genuin sichtbare, andersherum, nur möglich aufgrund der Selbstgegebenheit des Selbstbewusstseins für sich selbst, und zwar insofern das Wissen des Gegenstandes notwendig ein *Wissen um das Wissen oder Nicht-Wissen* des Gegenstandes impliziert. Die Originarität wäre keine, wenn diese in ihrer Originarität nicht originär gegeben wäre; genauer:

---

[36] E. Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil, Hua VIII, 188.
[37] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 17 (8).
[38] Vgl. z.B. E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 291.
[39] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 25 (15). Vgl. hierzu außerdem ebd., 114 (99f.).
[40] Vgl. hierzu G. Figal, *Unscheinbarkeit*, Tübingen, 2015, 85f. und E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hua III.1, 240-244.

Entweder wäre die Originarität keine, oder *alles* wäre originär, wodurch aber jede Wissenschaft und Philosophie mit einem Schlag erledigt wäre.
Die *genuine* Sichtbarkeit des Selbstbewusstseins ermöglicht das Sehen der idealen Bewusstseinskorrelate und deren ‚Nähe für den Blick', weshalb sich dieses mit Derrida zugleich als die *Idealität der Idealität* verstehen lässt, die auf die *Möglichkeit* jeder Reflexion und auch der phänomenologischen Reduktion auf das transzendentale Feld der (Selbst-)Erfahrung verweist. Auf diese immerwährende Nähe des Bewusstseins zu sich im Sehen des Gegenstandes, die zugleich die Nähe des Gegenstandes für das Sehen ist, verweisen also die Begriffe des transzendentalen Lebens und der lebendigen Gegenwart.

Käme es zu einer Unterbrechung dieser Unmittelbarkeit des transzendentalen Lebens, die allem weiteren Seienden konstitutiv vorgelagert ist, könnte keine *wesentliche Unterscheidung* zwischen dem Empirischem und dem Transzendentalen mehr vollzogen werden, mindestens nicht wie Husserl – und auch Heidegger – diese denken, da die konsequente Befolgung des Anspruchs *phänomenologischer Originarität* unmöglich wäre.

Es gilt nun, die Auslegung der lebendigen Gegenwart als unmittelbare Selbsterfahrung oder Selbstaffektion durch Derridas Lektüre dieser Problematik, die sich im *fünften Kapitel* von *Die Stimme und das Phänomen* findet, in Frage zu stellen; hierbei wird sich das Problem des Zeichens und der Repräsentation als zentral erweisen.

II. Die Retention am Ursprung des Sinns und die Repräsentation

> Es gibt eine Dauer des Augenzwinkerns; und sie schließt das Auge.
> J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*[41]

> „Die ‚psychischen Akte'", so kommentiert Derrida am Ende des vierten Kapitels von Die Stimme und das Phänomen Husserls Argument der Zwecklosigkeit des Anzeichens, „kündigen sich nicht selbst mittels einer ‚Kundgabe' an, sie werden nicht mittels Anzeichen über sich selbst in Kenntnis gesetzt"; und das tun die psychischen Akte deswegen nicht, „weil sie ‚im selben Augenblick von uns erlebt werden'. Die Gegenwart der Selbstgegenwart wäre genauso unteilbar wie ein Augenblick, ein Augenzwinkern (clin d'œil)".[42]

Im *fünften Kapitel* dieses Essays stellt Derrida, wie nun deutlich werden soll, dieses Argument der Zwecklosigkeit des Anzeichens auf die Probe.

---

[41] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 89 (77). Übersetzung vom Verfasser modifiziert.
[42] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 81f. (70).

> „Die Pointe, die Spitze des Augenblicks, die Identität des im selben Augenblick sich selbst gegenwärtigen Erlebnisses trägt also", so liest man zu Beginn dieses Kapitels, „die gesamte Last der Beweisführung. Die Selbstgegenwärtigkeit muss sich in der ungeteilten Einheit einer zeitlichen Gegenwart selbst hervorbringen, um nichts zu haben, worüber sie sich mittels Zeichen Kenntnis verschaffen muss. Eine derartige Wahrnehmung oder Anschauung von sich durch sich in der Gegenwärtigkeit wäre nicht nur die Instanz, das Andrängen, die Augenblicklichkeit, in der die ‚Bedeutung' schlechthin nicht stattfinden könnte; sie würde ebenso die Möglichkeit einer originären Wahrnehmung oder Anschauung, das heißt die Nicht-Bedeutung als ‚Prinzip aller Prinzipien' sicherstellen."[43]

Wie zuvor gezeigt wurde, ist das innere Zeitbewusstsein, das „Leben", das, mit Husserl gesagt, „vor der Entscheidung über Sein und Nicht-Sein der Welt ist", das *wahrhaft Absolute* der Phänomenologie, und zwar insofern dieses sich als *Selbstbewusstsein* in der Urimpression als Quellpunkt der Zeit selbst hervorbringt.[44] Aufgrund der Ursprünglichkeit der Selbsterfahrung im inneren Monolog des Seelenlebens kann die kundgebende Funktion der Sprache und darin das *Anzeichen* deswegen suspendiert werden, weil man sich selbst scheinbar nichts mitteilen *muss*.

Wie Derrida aber nun im *fünften Kapitel* von *Die Stimme und das Phänomen* schreibt, ist es vielmehr so, dass „trotz dieses Motivs des punktuellen Jetzt als ‚*Urform*' (*Ideen I*) des Bewußtseins […] der Inhalt der Deskriptionen in den *Vorlesungen* und anderswo" es verbietet, „von einer einfachen Selbstidentität der Gegenwart zu sprechen".[45] Es sind laut Derrida Husserls *eigene* Deskriptionen, die es verbieten, das Jetzt als Urquellpunkt der Zeit zu denken, und hierdurch „erfährt nicht nur das, was man die metaphysische Versicherung schlechthin nennen könnte, sondern, lokaler gesehen, auch das Argument vom ‚*im selben Augenblick*' in den *Untersuchungen* eine Erschütterung".[46]

Um diese Erschütterung, die ‚originäre' Nicht-Identität und Nicht-Originarität *in* der Identität der lebendigen Gegenwart – die zugleich die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Gegenwart ist – aufzuweisen, wird Derrida, wie sich nun zeigen soll, die Retention, die durch diese ‚Operation' den Charakter der Äußerlichkeit des Zeichens annimmt, im ‚Zentrum' des Erscheinens selbst verorten und sich dabei durch Husserls Text selbst stützen.

Die Vergangenheit, auf die sich Derridas Lektüre konzentriert, ist, wie zuvor deutlich wurde, nach Husserl nicht wirklich als Vergangenheit da, sie wird nicht repräsentiert, das heißt erinnert, sondern sie gehört zur Ordnung

[43] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 83 (71).
[44] E. Husserl, *Erste Philosophie*. Zweiter Teil, Hua VIII, 81.
[45] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 87 (75).
[46] Ebd.

der *Präsentation* und damit zur Wahrnehmung oder Anschauung. Die Retention gehört ebenso wie die Protention scheinbar in den Bereich der *Originarität*. Derrida zitiert die folgende Stelle aus Husserls *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*: „Nennen wir aber Wahrnehmung den Akt, in dem aller ‚Ursprung' liegt, der originär konstituiert, so ist die primäre Erinnerung [also die Retention] Wahrnehmung".[47]

Nach Husserl gehört nur die Erinnerung – ebenso wie die Phantasie – zur Ordnung der Re-Präsentation, „als der Akt, der ein Objekt nicht selbst vor Augen stellt, sondern eben vergegenwärtigt, gleichsam im Bilde vor Augen stellt".[48] Derrida kontrastiert die Bestimmung der Retention als Wahrnehmung jedoch zugleich mit anderen Stellen aus Husserls Text, in denen Husserl – scheinbar paradoxerweise – eingesteht, dass es sich bei der Retention – ebenso wie bei der Erinnerung – um *Nicht-Wahrnehmung* handelt:

> „Beziehen wir unsere Rede hier auf die Gegebenheitsunterschiede, mit denen Zeitobjekte auftreten, dann ist der Gegensatz von Wahrnehmung die hier auftretende primäre Erinnerung und primäre Erwartung".[49]

Diese *doppelte Geste*, in der die Retention zum einen innerhalb des Bereichs der Originarität verortet und zum anderen als Nicht-Wahrnehmung bestimmt wird, liest Derrida folgendermaßen:

> „[Es geht Husserl hier] darum, zwei scheinbar unvereinbare Möglichkeiten gemeinsam zu retten: A) Das lebendige Jetzt konstituiert sich als absolute Quelle der Wahrnehmung nur in Kontinuität mit der Retention als Nicht-Wahrnehmung. Die Treue zur Erfahrung und zu den ‚Sachen selbst' verbietet, dass es sich damit anders verhält. B) Da die Quelle der Gewißheit im allgemeinen die Originarität des lebendigen Jetzt ist, muß man die Retention in der Sphäre der originären Gewißheit halten und die Grenze zwischen Originarität und Nicht-Originarität verschieben, muß man dafür sorgen, daß sie nicht zwischen der reinen Gegenwart und der Nicht-Gegenwart, […] sondern zwischen zwei Formen von Wieder-kehr oder Wieder-herstellung der Gegenwart, der Re-tention und der Re-präsentation, verläuft."[50]

Die ‚Treue zu den Sachen selbst', von der Derrida hier spricht, behält also, wie sich diese schwierige Passage interpretieren lässt, nicht nur in der Phänomenologie, sondern auch in der Dekonstruktion ihre Geltung – ohne dass

---

[47] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 41. Vgl. hierzu J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 88f. (75f.).
[48] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 41.
[49] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 39. Hervorhebung vom Verfasser. Vgl. hierzu J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 89 (76f.).
[50] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 91f. (79). Einfügung vom Verfasser.

diese bei dieser Treue einfach stehen bleiben würde. Wenn Husserl, gleichsam ohne das sagen zu *wollen*, die Retention als Nicht-Wahrnehmung beschreibt, dann lässt sich das mit einer der zentralsten Passagen der *Vorlesungen* zusammenlesen:

> „Dieser Fluß ist etwas, das wir nach dem Konstituierten so nennen, aber es ist nichts zeitlich ‚Objektives'. Es ist die absolute Subjektivität und hat die absoluten Eigenschaften eines im Bilde als ‚Fluß' zu Bezeichnenden, in einem Aktualitätspunkt, Urquellpunkt, ‚Jetzt' Entspringenden usw. Im Aktualitätserlebnis haben wir den Urquellpunkt und eine Kontinuität von Nachhallmomenten. Für all das fehlen uns die Namen."[51]

Die Formulierung ‚nach dem Konstituierten' lässt sich wörtlich – und mindestens einerseits entgegen dem, was Husserl zu behaupten scheint – so verstehen, dass das innere Zeitbewusstsein nicht nur ausschließlich durch weltliche, ontische Metaphern bezeichnet werden kann, sondern insofern *durch* das Konstituierte und *nach* diesem erscheint, als das innere Zeitbewusstsein, der innere Erlebnisstrom, *schon da* ist – wenn auch dunkel und unverstanden –, wobei also diese *Urquelle* des Seins gegenüber dem, was sich in dieser konstituiert, *verspätet* wäre.

Das Faktum der Retention im Ursprung und die Retention als Nicht-Wahrnehmung würden irreduzibel zusammenhängen, und gerade deswegen könnte die Phänomenologie hier nur noch schweigen. Das Singuläre als das *ἄπειρον* des Denkens hätte sich gemäß dieser Lektüre immer schon in eine endlose Kette von Retentionen vervielfältigt und Husserls Treue zu den Sachen würde den Leser immerhin bis zu dem Punkt führen, an dem die Evidenzen fehlen; ein Punkt, an sich nicht mehr *sehen*, aber, nach Derrida, dennoch *schreiben* lässt.

Daraus, dass sich in Husserls Text die Dopplung einer Bestimmung der Retention als Wahrnehmung und zugleich als Nicht-Wahrnehmung findet, zieht Derrida jedenfalls nun die –über die Grenze der Phänomenologie Husserls und darin auch jede *immanente Kritik* hinausgehende – Konsequenz, dass die „Differenz zwischen Retention und Reproduktion, zwischen primärer Erinnerung und sekundärer Erinnerung nicht die von Husserl als radikal gewünschte Differenz zwischen Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung, sondern zwischen zwei Modifikationen der Nicht-Wahrnehmung" ist.[52]

---

[51] E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Hua X, 75.

[52] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 90 (77). Indem Derrida von ‚zwei Modifikationen' spricht, lässt er die Möglichkeit einer Differenz offen; einer Differenz, ohne die es weder die Phänomenologie noch die Dekonstruktion geben könnte. Die Antwort auf die Frage, ob die ‚différance', ‚trace' etc. phänomenologische Denkfiguren sind oder nicht, hängt davon ab, ob man die Phänomenologie im Sinne einer Orientierung am ‚Prinzip aller Prinzipien' oder allgemeiner im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem Problem des Erscheinens als solchen versteht, wobei der Status dieses ‚als solchen' und darin die Frage, ob die ‚Sache'

Wenn die Retention notwendig zur Urimpression gehört und *zugleich* den Charakter einer Repräsentation und somit des Zeichens hat, empfängt man, so Derrida, „den Anderen in der Selbstidentität des *Augenblicks**: die Nicht-Gegenwärtigkeit und die Nicht-Einsichtigkeit im *Augenzwinkern des Augenblicks*“.[53] Diese Leerstelle, bei der es sich nicht um ein anderes Ich, sondern um die Andersheit des Ich *vor jedem Ich* handelt, „tastet“, wie Derrida schreibt, „das Argument der Nutzlosigkeit des Zeichens an seiner Wurzel an“.[54]

‚Der Andere‘ verstanden als diese *Andersheit des Ich* ist das, was die Notwendigkeit des Zeichens in der primordinalen Sphäre des Bewusstseins verlangt – und von hier aus kann nun die *différance* und die *Spur* entwickelt werden, als die Derrida die ‚Retention‘ *wiederholt* und darin zugleich als *bloßes Zeichen*, das auf eine Gegenwart reduziert werden könnte, *suspendiert*.
Wenn die Vergangenheit notwendig zur Gegenwart gehört, dann bedeutet das, in Derridas Worten, dass das „lebendige Jetzt sich, um ein Jetzt zu sein, in einem anderen Jetzt retenieren und sich selbst ohne empirisches Hilfsmittel mit einer neuen originären Aktualität affizieren muß, in der es zum nicht-Jetzt als vergangenem Jetzt wird usw.“.[55]

Dieses Geschehen bezeichnet Derrida als eine „reine Selbstaffektion, in der das Selbe nur dann das Selbe ist, wenn es zum Anderen des Selben wird“.[56] Den Begriff der *Selbstaffektion*, den Derrida aus seinen Heidegger-Lektüren übernimmt und in den Kontext der Phänomenologie Husserls einschreibt, zeigt die dekonstruktive Pointe treffend an.[57] Die Selbstaffektion erfordert eine Differenz zwischen Affizierendem und Affiziertem oder, in Husserls Worten, zwischen Konstituierendem und Konstituiertem. Weil die Affektion ohne Äußerlichkeit keine Affektion wäre, hat sich die *äußere*, d.h. genuin ungewisse und endliche Wahrnehmung immer schon in das vermeintlich unmittelbare Selbstbewusstsein eingeschlichen.
Die Gegenwart muss also *vergangen* sein, um gegenwärtig sein zu können. Die Gegenwart als Idealität der Idealität ist, insofern diese sich *immer schon* wiederholt hat, *schon* eine *Re*-präsentation; und diese Wiederholung gehört notwendig und konstitutiv zur Präsenz:

---

abwesend oder anwesend ist, offengelassen wird – was natürlich dazu führt, dass der Begriff ‚Phänomenologie‘ selbst unklar wird. Diese ‚Unklarheit‘ hat, wie sich durch Derridas Husserl- und Heidegger-Lektüren zeigen lässt, einen strukturellen Wert im Problem des Erscheinens und darin wiederum Konsequenzen für die mögliche ‚Feststellbarkeit‘ der Methode.

[53] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 89 (77).
[54] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 90 (78).
[55] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 114 (100).
[56] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 115 (100).
[57] Vgl. J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 113 (98).

> „Die Idealität der Form* der Gegenwärtigkeit selbst impliziert nämlich", so Derrida, „daß sie sich selbst ins unendliche Wiederholen könnte, daß ihre Wieder-kehr als Wiederkehr des Selben unendlich notwendig und in die Gegenwärtigkeit als solche eingeschrieben sei".[58]

In der bereits wiederholten Gegenwart kündigt sich daher eine *absolute Vergangenheit* an, die nie Gegenwart war und der folglich der Name ‚Vergangenheit' – wie überhaupt irgendein ‚Name' oder ‚Begriff', der nicht selbst wiederum ein nachträglicher Effekt dieser ‚Vergangenheit' wäre – nicht mehr zukommen kann.[59] Durch die Wiederholung hat sich die Gegenwart *immer schon* durch Zeichen zu verstehen gegeben und öffnet sich zugleich für sich selbst als Zeichen, das sich gleichsam in diese einprägt, und darin ist sich die Gegenwart nie ganz gegenwärtig.

Die lebendige Gegenwart wird sich, insofern diese immer schon ein Zeichen ist, erst *nachträglich* selbst bewusst und ist zugleich notwendig *verspätet*. Die Gegenwart differenziert sich ‚originär' und affiziert sich selbst mit ihrem eigenen Anderen, das darin Anderes ist, dass es durch das Zeichen ihrer selbst ihr immerzu vorenthalten wird. Die Gegenwart kommt daher nie zu sich und bleibt gerade aufgrund dieser Endlichkeit eine unendliche Aufgabe.

Es ist, so liest man in *Die Stimme und das Phänomen*, diese „Falte (*pli*) in der Gegenwärtigkeit oder in der Selbstgegenwart", „diese Spur oder diese *différance*, die stets älter ist als die Gegenwärtigkeit und ihr ihre Offenheit verschafft".[60] „Die *différance* ist", wie Derrida schreibt, „vor der Trennung

[58] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 92 (79).

[59] James Mensch legt den Fokus seines Verständnisses dieser Passagen aus *Die Stimme und das Phänomen* ebenfalls auf Derridas Auslegung der Idealität als Wiederholung: „In fact, given that each departing temporal position is constituted by such supplementation, it can be taken as ‚ideal' in Derrida's sense. This follows because its identity or self-sameness is the result of repeated return to it via retention", J. Mensch, *Postfoundational Phenomenology. Husserlian Reflections on Presence and Embodiment*, University Park PA 2001, 147.

[60] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 93 (80). Nicolas De Warren kritisiert Derridas Auslegung der Retention als etwas, das von außen kommt und die Originarität ‚infiziert'. De warren restituiert hingegen zum einen die Retention als ‚Entgegenwärtigung' (de-presentification) gegenüber der Re-Präsentation, und erklärt zum anderen die Punktualität des Augenblicks, die Derrida bei Husserl hervorhebt, um sie zu dekonstruieren, für ein unangemessenes Verständnis der Urimpression. So kann zum einen gezeigt werden, inwiefern das Zeitbewusstsein zwar differentiell ist, jedoch zum anderen von nichts ‚infiziert' wird. „Derrida's cherished metaphor of ‚infection' betrays the degree to which retentional modification is misconstrued as the entry of a foreign agent from the outside rather than as the necessary self-transcendence of the immanence of original presentation from within", N. De Warren, *Husserl and the Promise of Time. Subjectivity in Transcendental Phenomenology*, Cambridge, 2009, 265f. Diese Kritik ist jedoch insofern einseitig, als in Derridas Überlegungen das Aus-sich-Heraustreten der Gegenwart und diese Infektion – gleichsam die Inversion dieser Bewegung – zusammengedacht werden, und gerade darin die Bewegung des Transzendierens radikaler und Komplexer als eine sozusagen bloß einseitige ‚Entgegenwärtigung' verstanden werden kann, die in ihrer Bewegung des Transzendierens ganz in sich bleibt.

zwischen dem Differieren als Aufschub und dem Differieren als aktiver Arbeit der Differenz zu denken“.[61]

In der als *différance* und *Spur* re-markierten Retention ist das Aus-sich-Heraustreten oder das Raumwerden der Zeit in der Äußerlichkeit des Zeichens und die Verspätung der Zeit gegenüber ihrer ‚Konstitution‘ zusammengedacht.[62] Insofern ist keine wesentliche Unterscheidung zwischen dem Innen und dem Außen des Bewusstseins sowie zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung mehr möglich.

Die Zeit, die von Husserl als immerwährende Selbstgegenwart gedacht wurde, hat sich von Beginn an *verräumlicht*, und das verbietet es für Derrida, von einer differenzlosen Identität und Eigenheit des Bewusstseins zu sprechen, die dieser notwendigen „Verräumlichung (*espacement*)“, diesem *Abstand* vor jeder Originarität entgehen könnte:

> „Sobald man die Verräumlichung zugleich als ‚Intervall‘ oder Differenz und als Öffnung nach draußen zugesteht, gibt es keine absolute Innerlichkeit mehr, hat sich das ‚Draußen‘ in die Bewegung eingeschlichen, durch die das Drinnen des Nicht-Raumes, das, was den Namen ‚Zeit‘ hat, sich erscheint, sich konstituiert, sich ‚gegenwärtigt‘.“[63]

Das ‚Außen‘, das sich in die Bewegung der Gegenwart eingeschlichen hat, ist die irreduzible Abwesenheit und Unverfügbarkeit des Selbstbewusstseins für sich und darin auch die Unverfügbarkeit der Idealität als Gegenstand für den Blick; nicht nur des jeweiligen Gegenstandes, sondern zuallererst der Gegenständlichkeit des Gegenstandes als solcher, der *lebendigen Gegenwart*. Insofern *braucht* das Bewusstsein das Sprechen; und der Zeichencharakter dieses ‚Sprechens‘ – oder ‚Schreibens‘ – lässt sich nicht mehr auf eine Innerlichkeit oder Äußerlichkeit festlegen – das heißt auch, in keiner *Region* des Seins *abschließend* eingrenzen, sei es die der ‚Sprache‘, des ‚Zeichens‘ oder der ‚Idealität‘ etc.

Wie Derrida im Anschluss an seine Beschreibung der Selbstaffektion hervorhebt, ist die Zeit *qua* lebendige Gegenwart *immer schon* in die ontische Metapher abgedriftet. Die Zeit, der *Sinn* des Seins als Präsenz – hier in der Form des *Bewusstseins – erscheint* immer schon in der bereits konstituierten Sprache und ist zugleich das, was es erlaubt, über die Möglichkeit der Präsenz hinaus nach der Möglichkeit der Möglichkeit als solcher zu fragen:

> „Sobald man [jedoch] ein bestimmtes Seiendes in die Beschreibung dieser ‚Bewegung‘ einführt, spricht man per Metapher, sagt man die ‚Bewegung‘

[61] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 118 (103).
[62] „Die lebendige Gegenwart geht aus ihrer Nicht-Identität mit sich und aus der retentionalen Spur hervor“, J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 115 (100).
[63] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 116 (101).

> in den Worten dessen, was sie möglich macht. Doch in die ontische Metapher ist man immer schon abgedriftet (dérivé). 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."[64]

Daraus schließt Derrida, dass „das Selbst der lebendigen Gegenwart" ursprünglich eine „Spur" ist; und das „Ursprünglich-Sein" muss man, wie Derrida hinzufügt, „von der Spur aus denken und nicht umgekehrt".[65] Nach diesem Gedanken gibt es weder eine Möglichkeit der Gegenwärtigkeit *außerhalb* des Zeichens, noch ist das ‚Zeichen' abschließend bestimmbar und darin um- bzw. abgrenzbar. Die *différance* oder *Spur*, die ‚älter' als jede Ursprünglichkeit ist, ist, so liest man am Ende von *Die Stimme und das Phänomen*, eine „endlose Abdrift (*la dérive indéfinie*) der Zeichen als Umherirren (*errance*) und *Verwandlung* der Szenen, die ohne Anfang und ohne Ende die *Vergegenwärtigungen* miteinander verkettet".[66]

Durch das ‚anfängliche' Aus-sich-Heraustreten – man könnte mit Heidegger sagen: Der *Ek-stasis* – des transzendentalen Lebens als der ‚originären' Wiederkehr der retentionalen Spur, die sich gleichsam selbst liest und auslegt, ist die ‚lebendige Gegenwart' immer schon ein selbst abwesender Verweis auf die Abwesenheit seiner selbst, der sich noch der Unterscheidung zwischen An- und Abwesenheit entzieht; diese ‚Abwesenheit' oder dieses ‚Oszillieren' markiert den Bruch mit der Verfügbarkeit der Gegenwärtigkeit der Gegenwart in der konstituierten – durch die Präsenz beherrschten – Wiederholung und gerade darin eine Wiederkehr der *Faktizität*; der Faktizität des Lebens, die sich nun, ohne in diesem aufzugehen, nicht mehr *einfach* vom transzendentalen Leben unterscheiden lässt.

Sämtliche Merkmale, die Husserl in den *Ideen I* der *Tatsache* zuschreibt, die Wahrscheinlichkeit und Zufälligkeit des Empirischen, gelangen so in das Innerste des Bewusstseins, das sich auf sich selbst nur wie auf einen anderen beziehen und darin auch immer verfehlen und missverstehen kann. Die Differenz des Zeichens, die die Gegenwart konstituiert, „führt darin originär", so Derrida, „die ganze Unreinheit ein, die man daraus auszuschließen

---

[64] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 115 (100).
[65] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 115 (101).
[66] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 139 (122). Übersetzung vom Verfasser modifiziert. Das Wort ‚errance' ist auch das Wort, durch das Derrida in seinen Heidegger-Lektüren das Wort ‚Irre' ins Französische übersetzt, das, ebenso wie die Dekonstruktion, auf die Figur eines ‚originären Verfehlens' des Ursprungs verweist. Insofern dieses ‚Verfehlen' unumgänglich ist, konstituiert sich auch die ‚Dekonstruktion', die auf dieses ‚Verfehlen' verweist – und dessen nicht-einfacher ‚Ursprung' diese zugleich ist –, als ein solches, weswegen es ‚die Dekonstruktion' – oder ‚die Phänomenologie' im weiteren, durch die Dekonstruktion transformierten Sinn – nur im Plural geben kann, ohne dass diese ihren transzendentalen Status dadurch einfach verlieren würde.

glaubte“; eine Unreinheit jedoch, ohne die die phänomenologische Frage nach dem Wesen des Erscheinens gar nicht aufkommen und weder ein transzendentales Subjekt noch irgendein anderes Phänomen erscheinen könnte.[67]

Insofern die Notwendigkeit dieser Unreinheit selbst nicht unteilbar ist, zeigt sich diese als solche jedoch niemals in einer lebendigen Gegenwart. Wie die vorliegenden Überlegungen zu skizzieren versuchten, ist diese *Spur* oder *différance*, durch die die lebendige Gegenwart und darin auch erst die Phänomenologie möglich wird, selbst nur in einer Teilung und Ausstreichung, in der Leerstelle und dem blinden Fleck eines Augenzwinkerns ‚da‘.

[67] J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, 115 (100).

Le phénomène comme phantasma

Sur le rôle de l'imagination transcendantale dans l'archi-écriture chez Derrida

Till Heller

Introduction

Dans l'hommage à l'écrivaine Hélène Cixous *H.C. pour la vie, c'est-à-dire...* (2002), publié deux ans avant sa mort, Derrida donne à penser que « l'apparaître du phénomène, le *phainesthai*, […] est indissociable du *phantasma*, c'est-à-dire à la fois du rêve et du fantôme spectral, de la revenance, ce que veut dire aussi *phantasma*[1] ». L'objectif du présent article est de reconstruire systématiquement la redéfinition fantasmatique de la phénoménalité – du *phainesthai* comme *phantasma* – évoquée dans la remarque ultérieure de Derrida, mais non spécifiquement élaborée par le « père de la déconstruction », afin d'argumenter, à la suite de Derrida, en faveur de la thèse d'une complication originaire d'apparaître et de paraître, de la perception et de l'imagination, de la réalité et de l'imaginaire au fond inapparent et abyssal du sens phénoménal.

Une importance centrale revient ici à la modification ou à la désubjectivation de l'imagination transcendantale (*transzendentale Einbildungskraft*), qui reste en grande partie implicite chez Derrida lui-même – à l'exception de quelques références cursives – et qui a donc été jusqu'à présent sous-exploitée dans la recherche[2]. Selon Derrida, l'imagination transcendantale accomplit son œuvre de synthèse « dans *la figure du fantôme*[3] » et a son lieu systématique dans une textualité que Derrida généralise à l'*archi-écriture* avant la lettre. Il ne s'agit pas d'une structure linguistique qui se laisserait déterminer

[1] J. Derrida, *H. C. pour la vie, c'est à dire...*, Paris, Galilée, 2002, p. 90 et sv.

[2] Certes, dans son introduction bien informée et très complète à l'œuvre de Derrida, Bennington remarque : « Derrida invokes the transcendental or productive imagination more often than one might think on a first reading: from « Force and Signification » (WD, 3ff.) to *Psyché* (EN, 122; PIO, 57-8) and *Memoires* (MEM, 64), it appears as an important focus of his thought ». (Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Chicago/London, Chicago University Press, 1993, p. 272). Ce fil, qui se déroule dans quelques autres passages isolés des œuvres ultérieures de Derrida, n'est cependant pas repris dans une intention systématique, ni chez Bennington lui-même, ni ailleurs dans la recherche en général. Le travail de Jöckel sur la temporalité et l'imaginativité de l'expérience chez Derrida est une exception notable (David Jöckel, *Geistige Erfahrung. Zeitlichkeit und Imaginativität der Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Bielefeld, 2020). Toutefois, Jöckel rapproche la transformation déconstructive de l'imagination chez Derrida de la « *geistige Erfahrung* » d'Adorno, au lieu de l'examiner dans un contexte phénoménologique. L'objectif du présent article est de combler en partie cette lacune de la recherche.

[3] J. Derrida, *Mémoires : pour Paul de Man*, Paris, Galilée, 1988, p. 76

sémiologiquement ou même enfermer dans une « métaphysique de la présence », quelle qu'elle soit. Comme on le verra, il s'agit plutôt d'une écriture de la pensée au sens élargi et valorisé par rapport au *logos* fixé sur la présence, qui ne se laisse pas réduire au texte empirique ou à la simple réalité, mais qui, par son intégration dans un tissu de « traces » diacritiques, concerne non seulement toute expression linguistique et toute différenciation conceptuelle, mais aussi tous les rapports à l'autre et notre mode d'accès au monde phénoménal lui-même dans le jeu finalement indécidable de sa présence et de son absence[4].

Cette (archi-)écriture de la pensée, qui s'accompagne d'une mise par écrit du sens se faisant ou se formant anonyme, détachée de toute instance présente qui donne sens originairement, entraîne de graves conséquences pour la méthode de la phénoménologie et sa possibilité d'élucider les choses elles-mêmes dans le comment de leur être-donné, ainsi que pour les questions relatives à l'essence de l'apparaître et au sujet se trouvant au datif de la donnée, auxquelles il convient d'attribuer, selon la thèse de Derrida, non pas un statut purement transcendantal (Husserl) ou ontologique (Heidegger), mais un statut étrangement fantasmatique ou « hauntologique ».

Dans la mesure où la logique d'une indécidabilité originaire et d'une hantise contaminante par le « fantôme spectral », à étudier à partir du phénomène en tant que fantasme, devance toute origine présente ou toute présence originaire et imprime déjà dans le présent hanté les traces d'un « passé absolu » impossible à rattraper, elle confronte la phénoménologie classiquement comprise, qui, selon Husserl et Heidegger, s'appuie en premier lieu sur des actes constitutifs de la conscience intentionnelle ou des processus herméneutiques de compréhension, à un champ de problèmes incommensurable, qui ne peut plus être traité par la méthodologie traditionnelle ni être capturé dans la totalité fermée des horizons de questionnement transcendantaux ou ontologiques. Le néologisme « hantologie » (avec un h muet) forgé par Derrida est en effet un artifice qui – comme la « différance » avec un a – reflète de manière particulièrement plastique l'écriture dépouillante du sens et qui – comme une sorte de paradoxe « supplément originaire » – prend lui-même la place d'une archéologie ou d'une ontologie phénoménologique, que la propre hantologie phénoménologique de Derrida complète extérieurement (dans le sens du supplément), mais aussi remplace (dans le sens de l'origine). Qu'en

[4] Voir J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 73, 88. C'est aussi la raison pour laquelle nous nous rallions dans cette contribution à une classification de Gondek et interprétons Derrida d'un point de vue phénoménologique, sans réduire sa pensée dans son ensemble à un débat purement intra-phénoménologique : « Die häufige Titulierung Derridas als ‚Strukturalisten' (bzw. ‚Post-' oder ‚Neostrukturalisten') setzt falsche Akzente und ist im Verhältnis zum phänomenologischen Strang zu relativieren », Hans-Dieter Gondek, „Jacques Derridas Recht auf (Zugehörigkeit zur) Philosophie. Neuere Bestimmungs- und Begründungsversuche", *Philosophische Rundschau* (1993/40), p. 161-193.

est-il donc de cette écriture paradoxale de la pensée à l'origine du sens qui s'efface, dans quelle mesure appelle-t-elle précisément une modification de l'imagination productive (*produktive Einbildungskraft*) qui va de pair avec la réinterprétation du phénomène en tant que fantasme et quelle fonction unificatrice revient précisément à cette force énigmatique ?

Pour répondre à ces questions, il convient dans un *premier temps* d'examiner chez Derrida l'ouverture de la phénoménologie dans le « champ transcendantal autonome[5] » de l'archi-écriture, qui est déjà réalisée dans les textes fondamentaux sur la déconstruction des années 1960 et qui s'effectue en étroite discussion avec les deux fondateurs de la phénoménologie, Husserl et Heidegger. Ensuite, dans un *deuxième temps*, j'examinerai le remaniement de l'imagination et de la mémoire qui s'ensuit dans le contexte du travail de deuil lié aux traces de l'autre chez le Derrida ultérieur, qui reformule la trace comme archi-écriture discutée précédemment dans sa tension irréductible entre présence et absence, singularité et répétabilité, originalité et dérivation, avec la figure du fantôme qui « hante » ces différences et sert d'intermédiaire entre elles par l'imagination.

Comme nous le verrons en conclusion et dans un *troisième temps*, la transformation déconstructive du phénomène en fantasme ou fantôme de l'autre dans l'hantologie de Derrida se révèle finalement comme une phénoménologie de l'inapparent quasi-transcendantale et proto-ontologique, qui – malgré son attachement aux synthèses de l'imagination – ne se réalise jamais dans le dire plein de sens d'un être présent, mais qui au contraire se traverse en quelque sorte elle-même dans les traces imaginales de l'autre qui nous hantent de manière fantomatique et qu'il faut (re)lire ou ramasser de manière responsable, en ne produisant que le *simulacre de l'être* comme le *paraître de l'apparaître* : *quasi*-transcendantale et *proto*-ontologique, parce que le fantôme ou le fantasme dans la « mémoire créative » de l'écriture qui fait et (dé)forme le sens, en tant que phénomène, n'ouvre notre rapport au monde et à nous-mêmes qu'en le subvertissant, c'est-à-dire en l'ouvrant à une extériorité inaccessible et en nous rendant en même temps impossible de rendre présent ce qui apparaît comme fantôme à la lumière d'une *lebendige Gegenwart* (Husserl) ou d'un *Sinn von Sein* unitaire comme présence (Heidegger). Ce n'est que dans cet enchevêtrement irréductible d'une présence et d'une absence, d'un être et d'un paraître, de l'intérieur et de l'extérieur – qui, selon Derrida, est de part en part aporétique et qui ne peut plus être compris ou maintenu ouvert par le logos phénoménologique au sens traditionnel du terme – que le sens peut se faire et que « quelque chose » peut se montrer ; non pas

[5] J. Derrida, *Introduction à l'origine de la géométrie*, dans Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, trad. et introd. par Jacques Derrida, 6. éd., 2. tirage, Paris, Presses Univ. de France, 2011, p. 3-172, ici : p. 84.

pour *apparaître* « *en tant que tel* » à un sujet présent à lui-même, mais pour *paraître comme une trace fantomatique imaginale* ou un fantasme de l'autre, qui a toujours hanté la pensée écrite au sens de Derrida.

1. L'ouverture de la phénoménologie dans l'archi-écriture de la pensée

Comme Heidegger – à la « destruction » duquel se rattache la « déconstruction[6] » – Derrida aborde la problématique phénoménologique fondamentale de l'apparition qui se montre (*phainesthai*) et de son mode d'accès qui la révèle (*logos*) à partir des limites inaperçues de tout sens intentionnel et phénoménal, qui se soustraient à l'accès souverain et à la constitution transcendantale d'un sujet autonome présent à lui-même et donateur de sens.

Alors que Heidegger, en se démarquant de l'ontologie traditionnelle, avait tenté d'ouvrir la phénoménologie tournée vers l'herméneutique à elle-même et à sa possibilité originelle, qui consiste à correspondre à la « chose de la pensée » (*Sache des Denkens*) oubliée dans la tradition occidentale – c'est-à-dire à l'être (*Sein*) à dire dans sa « mêmeté » (*Selbigkeit*) avec la pensée elle-même – afin de laisser l'existence (*Dasein*) se révéler à lui-même dans sa finitude ; la pensée brisée par l'écriture (au sens large) de la « différance » originaire sans origine de Derrida marque la tentative critique qui s'ensuit de décentrer la métaphysique de la présence « logocentrique », c'est-à-dire de délimiter l'être en tant que lieu du phénoménal enfermé dans la totalité du logos occidental avec son histoire, et de décloisonner de l'intérieur la phénoménologie fixée sur la perception, en tant que pensée du même elle-même encore inscrite dans la métaphysique de la présence, afin de l'ouvrir à son autre non rattrapable, dont l'altérité infinie ne peut en aucun cas être neutralisée ontologiquement ou réduite phénoménologiquement au même.

Comme nous le verrons plus loin par rapport au paradigme identitaire parménidien de la philosophie occidentale, encore explicitement défendu par Heidegger, et par rapport à la revendication classique de la phénoménologie établie par Husserl comme philosophie transcendantale de la conscience et de la fondation, la *phénoménalité* à redéfinir se révèle ainsi liée à une *historicité* et à une *contextualité* du sens qui précèdent toute relation intentionnelle ou toute donation subjective de sens et qui rattachent inévitablement la pensée au « texte » insondable de la métaphysique. Les déconstructions de Derrida ne sont donc pas des *descriptions phénoménologiques* indépendantes, mais plutôt des *interventions contextuelles* qui habitent et sapent le « texte » de l'autre donné à penser ou à lire, en l'itérant et en l'altérant – ce qui signifie répéter ce texte et donc déjà en modifier le sens, le déplacer ou en différer la

[6] Voir J. Derrida, *Heidegger: La question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, éd. par T. Dutoit, Paris, Galilée, 2013.

signification véritable. Pour tenir compte de ce report initial du sens mobile, les parcours de pensée proliférants de Derrida ne s'appliquent qu'en tant que procédure de « lecture-écriture » pré-intentionelle qui arrive pour ainsi dire toujours déjà trop tard et ne permet plus de revenir à un fondement originaire de la pensée.

En mettant au jour, tout en la subvertissant, *l'auto-apparition illusoire du logos* dans *l'auto-présence* intérieurement vécue de *s'entendre-parler* comme moment fondamental de notre pensée instituée en métaphysique de la présence, y compris son histoire en général, les lectures déconstructives de Derrida ont plutôt à lutter *a priori* (« toujours déjà ») contre les apories d'une non-donation originaire, d'un après coup originaire ou d'une originalité différée, qui font qu'une origine ne suit que ce qui doit en avoir suivi, et qui ne laissent le présent se présenter, se rendre présent qu'en différant indéfiniment toute pleine présence. De cette manière, les textes de Derrida montrent au lecteur mis au défi l'ineffaçable dia-chronie et hétérologie d'une « *différance* » ni directement dicible, ni audible, mais seulement lisible dans l'écriture, qui bouleverse depuis toujours le rapport conditionnel entre l'avant et l'après, l'origine et le dérivé, le constituant transcendantal et le constitué dans la déchirure suspensive du temps linéaire à travers les interruptions constitutives de la temporalité, et qui ne se laisse plus rassembler dans une pur présence ou abolir par une synthèse supérieure[7].

Dans ces apories indissolubles de la lecture se dessine une *archi-écriture de la pensée* à réinterroger par la suite sous l'angle phénoménologique de l'apparaître comme fantasme, qui échappe toujours déjà aux filets de capture du *logos* (λόγος) s'énonçant en premier lieu dans la *voix* (φωνή) vivant et s'affectant ainsi lui-même (*auto-affection*), qui vise la (ré)appropriation d'une présence prétendument originaire dans l'être-chez-soi autosuffisant comme présence absolue à soi-même du « savoir absolu » (*absolutes Wissen*) dans la conscience, pour *vouloir-dire* l'être dans sa « mêmeté » ou identité avec la pensée elle-même. Au lieu de se refermer sur l'auto-présence absolue de la conscience dans la présentation de l'être et de clore ainsi définitivement l'histoire de la métaphysique (de la présence), la pensée écrite se voit plutôt, selon Derrida, renvoyée au vide irréductible d'un « passé absolu », qui, en tant que tel, n'a jamais été présent et qui, toujours déjà, tranche l'autosuffisance souveraine d'une présence reposant en elle-même et identique sans reste à elle-même, ou qui la sépare d'elle-même pour l'ouvrir à cette altérité incommensurable qui ne se laisse pas réduire au savoir seigneurial du même[8].

---

[7] Voir J. Derrida, *La différance*, dans *Marges de la philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 1-30.

[8] Voir J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, Presses Univ. de France, 1967, p. 114 et sv.

De cet ébranlement productif de la métaphysique de la présence (phono)logocentrique et de son histoire dans l'« entre constitutif » de l'écriture découlent des conséquences de grande portée pour la question de la méthode de la phénoménologie et de ses thèmes fondamentaux, qui ne peuvent être ni simplement acceptés, ni tout simplement surmontés dans le cadre de sa déconstruction. Ce faisant, ce n'est pas seulement la constitution linguistique et historique (c'est-à-dire, pour Derrida, à la fois métaphysique et violente) de la pensée phénoménologique qui entre en ligne de compte, mais aussi cette « complication originaire » génétique de présence et d'absence, d'intérieur et d'extérieur, d'originaire et d'après coup, qui se joue sur le fond abyssal de l'apparaître et qui, selon Derrida, rend impossible à la phénoménologie de devenir transparente à elle-même et de se fonder à partir d'elle-même.

En touchant aux limites du sens et en laissant la phénoménologie, en tant qu'intuition ou science eidétique (*Wesensschau, Wesenswissenschaft*) perceptive et transcendantale se heurter sans cesse à ses propres limites, Derrida indique dans quelle mesure toute référence intentionnelle à quelque chose se révèle après coup comme une « question en retour » (con)textuelle sur une « trace » qui précède déjà la présence et résiste à la pleine présentation ; une « restance non-présente » d'une marque différentielle ou une « trace originaire » sans origine, qui – au lieu d'exprimer l'expérience immanente d'un phénomène auto-donné dans son *eidos* ou dans son *essence* verbale, qui pourrait être amené à la visibilité d'un « présent vivant » de la conscience – ne renvoie à rien d'autre qu'à des « traces » tout autres et toujours différentes[9]. Au lieu d'apparaître comme un existant identique à lui-même en tant que tel, ou au lieu de fonctionner comme un signe animé d'une intention, signifiant une présence perceptible dans son essence et à dévoiler dans sa signification originelle, la trace altéritaire se donne plutôt à lire dans un jeu sans fond et sans limite de contextes référentiels insaturables, dans lequel « la chose même se dérobe toujours[10] » – et ce, en faveur de la *trace* réitérable dans des contextes toujours différents, qui « demeure » en paraissant seulement en apparence ou en marquant et produisant *la venue à l'apparaître en tant que paraître dans chaque être* de manière ouvrante.

Pour élucider de manière pertinente la question des conditions de possibilité ou d'impossibilité des phénomènes et de leur expérience, il faut donc, selon Derrida, un dépassement performatif de la phénoménologie *descriptive* vers une démarche *déconstructive* dont l'inscription génétisante échappe au système universel de la signification, de la vérité et de la perception dans la

[9] Voir J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 66 et sv. ; Derrida, *De la grammatologie*, p. 65 et sv.
[10] J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, p. 117 ; voir aussi J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 72.

transparence phénoménale et ne permet plus la réduction à une institution originale du sens ou à une couche ultime de sens. Minant les fondements identitaires de l'apparaître en présence, la déconstruction – comme une sorte de « réduction de la réduction[11] » ouvrant le sens du monde phénoménal et le maintenant en suspens – opère plutôt une décomposition constructive des concepts traditionnels sur et par la *différance du sens* et qui, en raison de son irréductible déséquilibre, ne se laisse jamais retenir dans l'unité idéale d'une signification stable et enfermer dans la positivité auto-identique d'une présence auto-suffisante. C'est aussi la raison pour laquelle Derrida souligne souvent que sa réduction de la réduction transcendantale-phénoménologique de Husserl à la *différance* comme ouverture du sens ne peut plus être comprise elle-même à partir de l'ordre présentiel du sens[12].

Pour ébranler les fondements de la métaphysique phonologocentrique de la présence, Derrida ne cesse donc de pointer les présupposés et les résidus métaphysiques dans les textes fondateurs de la phénoménologie de Husserl et Heidegger, qui avaient déjà renoncé à toute spéculation métaphysique dans leur propre compréhension d'eux-mêmes. Il devient alors clair que la présence de l'être, si fondamentale pour la phénoménologie, dans l'auto-présence d'une conscience (*Bewusstsein*) ou d'une existence (*Dasein*) coïncidant avec lui-même, ne peut pas du tout être déterminée de manière autarcique et revendiquée sans présupposés, mais que la présence est au contraire toujours déjà entrelacée avec des différences et des absences irréductibles, que la phénoménologie, en raison de son inévitable mise par écrit, présuppose implicitement comme son « extérieur » constitutif.

Contrairement à l'élucidation transcendantale du sens des phénomènes de Husserl et à l'élucidation herméneutique ou relevant de l'« histoire de l'être » de Heidegger, la déconstruction de la phénoménalité par Derrida ne part donc ni des actes constitutionnels subjectifs de la conscience intentionnelle, ni de « l'événement de l'être » (*Ereignis des Seins*) « s'éclaircissant » dans le *Dasein*. En revanche, la procédure de lecture déconstructive doit être interprétée comme une tentative de donner lieu à une dissémination irréductible et productive du sens sauvage *in statu nascendi*, qui ne peut être attribuée ni à des actes de la conscience (*Bewusstsein*) donnant du sens, ni à une (pré)donation neutre et anonyme de l'être (*Sein*). Au lieu de cela, le sens fluide, à la lumière ou à la clairière duquel, phénoménologiquement parlant, quelque chose peut nous apparaître et être compris comme quelque chose de nous, « éclate » pour Derrida dans le champ (quasi-)transcendantal autonome de l'archi-écriture, dans lequel la phénoménalisation, par la formation du

[11] J. Derrida, *Introduction à l'origine de la géométrie*, p. 61.

[12] Voir par ex. J. Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale. Un hégélianisme sans réserve », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 396-408, ici : p. 393.

sens, se déroule dans le dos de la conscience, de telle sorte qu'elle dépasse tout horizon fermé de sens et se soustrait au regard objectivant d'un sujet présent à lui-même, pour produire, dans l'articulation-intériorisation de la voix « libérée » de l'écriture, le phénomène comme « fiction », « fantasme » ou « simulacre », comme on peut le lire dans *De la Grammtologie* :

> C'est la seule manière d'intérioriser le phénomène : en le transformant en akoumène. Ce qui suppose une synergie et une synesthésie originaires ; mais aussi que le dérobement de la présence dans la forme de l'objet, de l'être-devant-les-yeux ou sous-la-main, installe une sorte de fiction, sinon de mensonge, à l'origine même de la parole. La parole ne donne jamais la chose même, mais un simulacre qui nous touche plus profondément que la vérité, nous « frappe » plus efficacement[13].

Il s'agit ici de la ligne d'argumentation que Derrida développe en détail dans *La voix et le phénomène,* en quelque sorte « avec Husserl contre Husserl », afin de montrer les présupposés cachés de toute phénoménologie de la perception. Pour Derrida, le présent vivant (*lebendige Gegenwart*), en tant qu'archi-forme (*Urform*) de l'expérience et de la temporalisation, présuppose le détour nécessaire par l'auto-présence produite de la voix dans le *s'entendre-parler* (auto-affection), qui substitue un signe phonétique à la « chose même » à exprimer, c'est-à-dire qui transforme le *phainomenon* en *akoumenon*. Mais dans la mesure où le *signe* linguistique – en dépit de l'intention propre de Husserl – est toujours un simple *indice* au sens de l'archi-écriture, dont les traces altérées renvoient toujours à d'autres traces, l'articulation de la voix, qui veut en fait dire et maintenir la présence, exclut précisément le monde phénoménal et l'auto-donation (*Selbstgegebenheit*) de l'objet dans le vouloir-s'entendre-parler, de sorte qu'à la place d'une effectuation vivante de l'être dans la conscience, on trouve l'illusion ou le phantasme du simulacre dans le jeu de la *différance*.

Dans la mesure où l'archi-écriture ne reste pas totalement extérieure à la voix phénoménologique internalisante, mais déploie même dans la parole son effet altérant et externalisant du sens, la référence intentionnelle à ce qui apparaît se révèle alors après coup comme étant toujours déjà fondée et en même temps minée dans le déploiement textuel de la trace écrite. Celle-ci inscrit dans la *clairière de l'être* compris comme apparaître un *jeu de paraître et de disparaître* et dans l'autoréférence du sujet ou *Dasein* auto-affecté un retrait constitutif qui ne le fait jamais *arriver* à soi, mais – comme un être *à venir* – plutôt être déjà hors de soi et différer avec soi.

[13] J. Derrida, *De la grammatologie*, p. 342.

Sans entrer ici dans les détails de sa genèse historique, l'archi-écriture de Derrida peut être interprétée dans ce contexte comme une réflexion critique du sens, traversée d'exigences altéritaires, sur les conditions « quasi- » ou « ultra-transcendantales[14] » non seulement de la langue parlée et écrite, mais aussi de l'*espace,* du *temps* et de la *phénoménalité* : les conditions de *possibilité* de l'apparaître dans l'espace et le temps impliquant alors en même temps *l'impossibilité* de rendre présent un existant présent dans une présence pure. Dans ce « double geste » de déconstruction dans l'archi-écriture, qui doit être interprété du point de vue phénoménologique comme le mouvement intrinsèquement contradictoire d'une phénoménologisation se liquéfiant, se dissimulant ou se déjouant elle-même *ab ovo,* trois moments fondamentaux peuvent être soulignés :

1. Le mouvement « an-archique » de la *différance* qui, selon Derrida, « (est) plus 'vieille' que la différence ontologique ou que la vérité de l'être[15] », et qui en tant que différenciation suspensive au-delà des alternatives claires du présent et de l'absent, du paraître et du disparaître, de l'intérieur et de l'extérieur, du passif et de l'actif, maintient en marche la présence (même invisible) du présent (en tant que *trace* ou *simulacre*), en provoquant d'un seul coup *l'espacement* originel du sens, ainsi qu'en donnant lieu à sa *temporisation*, qui caractérise essentiellement la *temporalisation* du temps[16]. Contrairement à Heidegger, il ne s'agit donc pas ici pour Derrida de faire reposer l'étant apparaissant sur l'être inapparent, à l'exigence duquel le *Dasein* comprenant l'être (*Sein*) doit tautologiquement correspondre dans l'essence verbale du langage. Derrida s'efforce plutôt à retracer *l'éclatement* d'une présence supposée originelle et pure dans un jeu de renvois de traces ou de représentations de représentations toujours différentes, dans lequel le présent est retardé ou toujours en attente, dans la mesure où il n'est toujours « pas

[14] J. Derrida, *Papier machine – Le ruban de machine à écrire et autres réponses*, Paris, Galilée 2001, p. 298 : « Ce mot, 'transcendantal', ce n'est pas un exemple parmi d'autres. La catégorie de 'quasi transcendantal' a joué un rôle délibérément équivoque mais déterminant dans nombre de mes essais. […] Bien entendu, l'usage que j'ai dû me résoudre à faire du 'quasi', ou de l''ultra-transcendantal', c'est encore, c'était déjà une manière de sauver, tout en le trahissant, l'héritage de la philosophie, à savoir la requête de la condition de possibilité (de l'*a priori,* de l'originaire ou du fondement, autant de formes différentes de la même exigence radicale et de toute 'question' philosophique). C'était aussi s'engager, sans se dissimuler la difficulté, dans la tâche de penser encore ce que veut dire le 'possible' comme l''impossible', et de le faire autour de ladite 'condition de possibilité', souvent démontrée comme 'condition d'impossibilité'. Ce qui se dit ainsi de la condition de possibilité vaut, par analogie, pour le 'fondement', l''origine', la 'racine' de la 'radicalité', etc. ». Voir aussi : J. Derrida, *De la grammatologie,* p. 90 ; J. Derrida, *Positions,* Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 220.

[15] J. Derrida, *La différance*, p. 23.

[16] J. Voir Derrida, *La différance*, p. 8 : « Et nous verrons – plus tard – en quoi cette temporisation est aussi temporalisation et espacement, devenir-temps de l'espace et devenir-espace du temps […] ».

plus » ou « pas encore », ainsi que le sens ambigu est toujours polarisé par un manque constitutif (*finitude*) d'une part et par un excédent irréductible (*infinité*) d'autre part.

2. La *trace* qui demeure dans le jeu écrit des différences au sens de la *différance* et qui – en tant que « supplément d'origine » et « supplément originaire » qui supplée à l'origine tout en la substituant – se substitue à l'étant présentable ou à son signe linguistique en devançant le sens de l'être déterminé comme présence et en lui imprimant des absences irréductibles. La « trace matinale » de la différance n'ouvre le sens qu'en le maintenant dans les suspens d'une indécidabilité originaire, tout en se donnant à penser dans son apparition/extinction non pas comme un *pur néant*, mais plutôt comme un *simulacre constitutif* : « La trace n'étant pas une présence mais le simulacre d'une présence qui se disloque, se déplace, se renvoie, n'a proprement pas lieu, l'effacement appartient à sa structure. […] L'effacement de la trace précoce *(die frühe Spur)* de la différence est donc 'le même' que son tracement dans le texte métaphysique[17] ». Le phénomène qui « hante » dans l'interstice (*espacement*) de la *différance* entre apparition et disparition, présence et absence, ne *se phénoménalise* qu'en *s'inscrivant* ; ce qui signifie qu'il s'efface lui-même par son marquage performatif comme *trace* dans son être, sans jamais apparaître comme tel : il n'y a donc pas d'être pour Derrida derrière le paraître (*simulacrum*).

3. Comme le souligne Derrida dans *De la Grammatologie*, on peut en même temps repérer dans la trace qui se donne à lire comme référence différentielle et qui produit l'être(-présent) comme son propre simulacre textuel une « *archi-synthèse irréductible*[18] » (qui devance toute référence intentionnelle) comme mouvement de la *différance* sans abolition (*Aufhebung*) réconciliatrice, qui retient l'autre comme autre dans le même et préstructure ainsi le domaine du phénoménal selon les possibilités génétiques de l'archi-écriture, avant que celui-ci puisse être revendiqué comme domaine de la présence, de la perception sensible et de la signification linguistique :

> Or ici l'apparaître et le fonctionnement de la différence supposent une synthèse originaire qu'aucune simplicité absolue ne précède. Telle serait donc la trace originaire. Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son œuvre et aucun sens n'apparaîtrait[19].

Pour élucider plus avant cette *archi-synthèse* énigmatique en tant que complication originaire de l'origine abyssale du sens, échappant à la

[17] J. Derrida, *La différance*, p. 25.
[18] Voir J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 80.
[19] J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 91 et sv.

phénoménologie de la perception, il convient de recourir à la réhabilitation de l'imagination (*Einbildungskraft*) par Derrida dans le contexte de ses textes ultérieurs sur le soi-disant « deuil impossible » et sur la « mémoire créatrice », où s'esquisse en même temps une conception fantasmatique du soi et du phénomène, qui doit être lue dans le sens déjà évoqué du simulacre.

2. La modification de l'imagination dans la mémoire de l'écriture

Dans ses ouvrages ultérieurs sur le travail de deuil et de mémoire, Derrida reprend explicitement l'imagination transcendantale – et donc aussi une certaine ligne de tradition de la philosophie transcendantale qui, selon lui, se compose ici en particulier de Kant-Hegel-Heidegger[20] – dans quelques passages épars et la modifie en même temps, en n'attribuant plus ses synthèses aux facultés d'une subjectivité transcendantale (Kant) ou en les comprenant uniquement à partir de la temporalité du *Dasein* fini (Heidegger). Comme nous le verrons plus loin, il les situe plutôt dans les traces ou les images de l'autre (personnel ou matériel) qui nous hantent de manière spectrale comme des fantasmes, qui affectent le moi, le divisent en même temps et conditionnent ainsi sa formation fantasmatique. Dans le travail de deuil quasi-transcendental de la déconstruction se dévoile ainsi *le paraître constitutif d'une imaginativité productive* qui se substitue à l*'apparaître de la réalité perceptible* en ce que, selon Derrida, elle « affecte de fictionnalité, de phantasmaticité, de spectralité *possibles* tout langage et toute l'expérience[21] ». Ce faisant, Derrida se rattache aussi bien aux analyses phénoménologiques de la mort de Heidegger et Levinas qu'à l'essai de Freud *Trauer und Melancholie* (1917), pour s'en démarquer aussitôt[22].

À la différence de Freud, Derrida met en œuvre un deuil qui ne s'installe pas seulement après la perte d'un « objet de la pulsion » (*Lustobjekt*) et qui peut être surmonté en s'en détachant, mais qui a au contraire toujours déjà commencé – avec la trace préalable de l'autre à laquelle nous répondons – et qui ne peut pas être maîtrisé définitivement ou mené à terme avec succès. À l'instar de Levinas, Derrida part ici d'un attachement originel et d'une exposition archi-passive à la trace insaisissable de l'autre, qui ne lâche pas le moi traumatiquement possédé, mais le hante déjà dans sa vulnérabilité nue et lui

[20] Voir J. Derrida, *Mémoires*, p. 76.
[21] J. Derrida, *Papier machine*, p. 298.
[22] Sur la signification phénoménologique du travail de deuil déconstructif, voir aussi T. Heller, « Der Andere in mir. Zur phantasmatischen Bildung des Selbst in der Trauerarbeit bei Derrida », in *AUC Interpretationes*, Studia Philosophica Europeanea X (2020/2), p. 122-138 ; T. Heller, „Die Welt nach ihrem Ende. Interkulturelle Phänomenologie und Auto-Thanato-Polito-Graphie nach Derrida", in I. Römer, G. Stenger (éds.), *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven. Phänomenologische Forschungen* – Beihefte 05, Hamburg, Meiner, 2023, p. 331-350.

impose une responsabilité inconditionnelle vis-à-vis de l'altérité transcendante de l'autre, qu'il s'agit de maintenir dans la mémoire en deuil par-delà la mort ; mais ici la mémoire n'est plus pensée à partir de la conscience, mais à partir de l'écriture. La double conception de Derrida du deuil et de la mémoire tourne donc toujours autour de la question de savoir comment nous pouvons mémoriser l'autre qui nous interpelle sans nous l'approprier complètement et sans l'intérioriser entièrement, c'est-à-dire comment l'autre peut rester *en nous* sans devenir tout à fait *nôtre,* une simple partie de nous-mêmes – ce qui fait que, privé de son altérité irritante, l'autre ne serait plus l'autre[23].

La réponse de Derrida à cette situation aporétique consiste précisément en ce que nous devons certes intérioriser l'autre dans le travail de deuil, mais sans pour autant nous l'approprier complètement de manière symbolique et l'enfermer dans la « clôture » de l'immanence de la conscience ou de l'être, dans laquelle son altérité serait assimilée par le logos et réduite au même. Au lieu de cela, l'autre – dans une manière d'« aliénation inaliénable[24] » – est intériorisé de telle sorte qu'il est incorporé comme *un corps étranger inaccessible dans le corps propre*, qui s'implante en même temps comme *un extérieur inconscient à l'intérieur de la conscience égologique*. Dans la mesure où la trace de l'autre à incorporer dans sa transcendance dépasse toute immanence et résiste donc à son intériorisation subjectivante dans le travail de deuil, l'autre, selon Derrida, reste en quelque sorte *en nous hors de nous*[25]. C'est par ce dépassement d'une pure intériorité ou par cette imbrication d'une extériorité inaccessible à l'intérieur du soi existant ainsi hors de soi, où *l'intérieur de l'extérieur devient l'extérieur de l'intérieur,* que le sens se spatialise dans la mémoire de l'écriture qui s'applique aux fantômes de l'autre. Selon Derrida, il ne s'agit pas seulement d'une mémoire qui retient ou qui réactive, mais aussi explicitement d'une « mémoire créatrice, schématisation, temps et schème de l'imagination transcendantale selon Kant, avec sa 'synthèse' et ses 'fantômes'[26] ».

En effet, bien que l'autre ne puisse être (re)présent(é) en nous en tant que tel, et par conséquent ne puisse être intériorisé dans la mémoire sans « excédant, briser, fracturant, blessant, lésant, traumatisant l'intériorité[27] », les éclats de mémoire ou les bribes de sens s'assemblent en une trace imaginale à garder en mémoire, destinée à revenir en tant que fantôme dans d'autres

[23] Voir J. Derrida, *Mémoires*, p. 54.
[24] Voir J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 48.
[25] Voir J. Derrida, *Béliers*. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème, Paris, Galilée, 2003, p. 76.
[26] J. Derrida, *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*, Paris, Louvre, Réunion des Musées nationaux, 1990, p. 51.
[27] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », dans *Chaque fois unique, la fin du monde*, Pascale-Anne Brault et Michael Naas (éds.), Paris, Galilée, 2003, p. 175-204, ici : p. 199.

contextes, sans jamais être originellement donnée ou entièrement constituée comme objet. C'est aussi la raison pour laquelle, dans le cas des traces de l'autre dans la mémoire qui nous affectent, nous n'avons pas simplement affaire à des représentations d'une expérience autrefois présente, mais plutôt à des fantasmes dans le sens évoqué par Derrida :

> Ce sont bien des phantasmes. Le mot condense à la fois l'image, la spectralité, le simulacre – et la charge du désir, l'investissement libidinal de l'affect, les motions d'une appropriation tendue vers ce qui reste inappropriable, appelée par l'inappropriable même, l'effort désespéré pour muer l'affection en auto-affection[28].

Dans le médium de la mémoire teintée de deuil, qui semble tout à coup plus ancienne que nous, l'autre qui y revient ou qui le hante ne m'est jamais directement accessible ou visible, mais seulement indirectement, « sous la forme de ces *hypomnemata*, *memoranda,* signes ou symboles, images ou représentations mnésiques[29] ». Au cours de ce fantasme d'intériorisation et d'appropriation de l'autre, qui « ne laisse 'en nous' que des images[30] », nous absorbons sa voix, son visage, son regard et sa personnalité de manière figurative, en l'engloutissant, selon Derrida, « idéalement *et* quasi littéralement[31] ». L'autre rappelé et appelant à la fois n'apparaît donc jamais en tant que tel, il n'est jamais en tant qu'autre, mais seulement comme une trace fantomatique qui « à nous adressée par figure, nous regarde, nous décrit et prescrit, nous dicte d'avance, avec la voix[32] », que nous devons faire entendre en nous et (continuer à) faire parler. Mais dans la mesure où l'image-mémoire de l'autre, à porter dans la mémoire en tant que fantasme, nous affecte, nous et notre expérience, pour ainsi dire de manière fantasmatique ou imaginaire, c'est à elle que revient, selon Derrida, l'œuvre de *l'imagination transcendantale* et donc un rôle décisif dans la formation fantasmatique du soi et de la phénoménalité dans le travail de deuil.

Dans le travail de deuil qui, rétrospectivement (après coup), aura toujours déjà commencé, le fantôme de l'autre me hante sous la forme d'une image allégorique qui, en tant que *trace imaginale d'image*, est pourtant tout sauf la simple représentation d'un existant qui a été présent dans le passé et qui peut être rendu présent. Selon Derrida, l'image de l'autre *en nous hors de nous* n'est donc plus à penser comme « une simple ré-presentation reproductive ». L'image indique pour lui plutôt « un tel regain de présence, […] un tel

[28] J. Derrida, *Papier machine,* p. 268.
[29] J. Derrida, *Mémoires,* p. 55 et sv.
[30] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 198.
[31] J. Derrida, *Mémoires,* p. 54.
[32] J. Derrida, *Mémoires,* p. 47.

renchérissement de la présence ainsi intensifié, qu'elle donne à penser le manque, le défaut de présence ou le deuil qui d'avance creusait la présence dite primitive ou originaire, la présence représentée, la présence dite vivante[33] ». S'il est vrai qu'une image « semble faire plus que représenter et gagner plus d'intensité et de force, avoir plus de pouvoir encore que cela même dont on dit qu'elle est l'image ou l'imitation[34] », alors la fantasmatique puissance ou pouvoir (*dynamis*) de la trace imaginale efficace dans le travail de deuil ne consiste en aucun cas à simplement *reproduire* un existant réel naïvement présupposé. Il s'agit plutôt d'une force créatrice et génératrice qui se déploie à partir d'un manque constitutif et dont l'effet consiste à *produire* le simulacre d'un sujet voyant et d'un objet vu au cours du fantasme d'intériorisation de l'autre, c'est-à-dire à aménager en même temps le domaine ou *le voile du visible* de manière imaginale et à rendre possible en ce sens la réalité perceptible par les sens de manière imaginative comme fantasme :

> Au-delà de l'alternative de la présence et de l'absence, disons même au-delà de la perception négative ou positive, l'effet de l'image tient à la force fantastique du spectre et à un supplément de force ; et fantastique devient ce surcroît au cœur du manque[35].

Cette spectralité sinistre des images enveloppées de deuil qui sous-tendent notre réalité perceptible rend nécessaire pour Derrida de passer des approches trancendantalo-phénoménologiques (Husserl) ou onto-phénoménologiques (Heidegger) à une hantologie phénoménologique de l'inapparent, qui s'efface d'elle-même comme possibilité d'éclairer la chose, puisqu'elle n'a pas affaire à des apparitions données présentement, mais à des traces-images imaginales en quelque sorte sans présence ou présentes seulement comme fantasme, qui ont déjà précédé la présence vivante pour la hanter et la creuser sans cesse.

Pour Derrida, la conception du « phénomène comme fantasme » se fonde d'abord sur « l'affinité sémantique et étymologique qui associe le phantasme au *phainesthai*, à la phénoménalité, mais aussi à la spectralité du phénomène. *Phantasma*, c'est aussi le fantôme, le double ou le revenant[36] ». Le fait qu'il ne s'agisse pas seulement d'un jeu étymologique, mais d'un lien systématique qui porte la signature de l'archi-écriture en tant que *différance* productive du sens, se révèle alors, si nous prenons en compte cette redéfinition du phénomène comme fantasme avec l'imaginaire et l'imagination qui opèrent et règnent dans l'apparition comme fantasme.

---

[33] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 185.
[34] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 186.
[35] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 190.
[36] J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 48.

Si l'autre nous hante de manière fantomatique et fantasmatique comme « le revenant, le survivant », il paraît certes seulement « selon la figure ou la fiction mais son apparition n'est pas rien, ce n'est pas une apparence ». Au contraire, l'autre nous donne une trace imaginaire (d'image), « dont les schèmes temporalisateurs et le pouvoir de 'synthèse' sont bien ceux d'une *fantastique* et, selon le mot de Kant, d'un *art caché* dans les profondeurs de l'âme[37] ». Pour Derrida, cela signifie aussi que ce n'est pas simplement la présence de l'existant qui est à la base de la représentation de l'image comme fantasme. Au lieu de cela, la présence présuppose l'inscription quasi-transcendantale du sens d'une trace imaginale fantomatique (s*imulacrum*), dont l'imagination a un pouvoir de création de sens et d'ouverture de la visibilité à l'avance, et dont la puissance n'ouvre la phénoménalité comme *phantasma* que proto-ontologiquement, en créant l'être(-présent), mais en même temps en le subvertissant ou en le dépassant :

> Le puisse de cette puissance n'est pas. Il va si vite, il vient si vite, avant même la lumière et le phainesthai, avant l'être, avant la phénoménalité de ce qui paraît, qu'il n'est rien ; puisqu'il a, garde ou reste cette puissance, et pourvu qu'il la puisse, le « puisse », la « puisse » porte au-delà de l'être, puisse par faire l'être, laissant ou faisant être ce qui est38.

Il s'agit là d'une ‹ imagination productive › (*produktive Einbildungskraft*) qui me forme moi-même – à nouveau en tant que simple trace (d'image) ou fantasme de l'autre – et qui ne peut donc plus être comprise comme une pure faculté d'un sujet transcendantal et donnant du sens. Au contraire, Derrida situe l'*archi-synthèse* ici dans le fantôme spectral de l'autre, ce qui lui permet « de reconnaître dans la figure du fantôme l'œuvre de ce que Kant ou Heidegger assignent à l'imagination transcendantale[39] ». Mais cette imagination anonyme au fond du sens ne « crée » *l'être* qu'en nous renvoyant au-delà de sa finitude dans *l'au-delà infini de l'être*, dont elle replie le retrait infini dans l'être lui-même. Nous esquissons ainsi à nouveau le lieu quasi-transcendantal de l'archi-écriture prévalente, dans lequel le sens émerge anonymement dans l'espacement et la temporisation de l'être et produit ses « effets » de présence. Comme le sujet, l'être qui lui est corrélé ne se forme que par la force d'imagination de la mémoire créatrice de la trace travaillée dans le travail de deuil, en tant que formation de sens de l'imagination, pour être accessible dans le langage ou donné dans l'expérience. C'est précisément pour cette raison que l'être déterminé comme présence présuppose le médium d'une image de

[37] J. Derrida, *Mémoires*, p. 76.
[38] J. Derrida, *H. C. pour la vie*, p. 75.
[39] J. Derrida, *Mémoires*, p. 76.

l'autre donnée dans le retrait, à partir de laquelle toute référence à soi et au monde éclate.

Tout comme l'écriture par rapport au discours parlé, Derrida valorise donc l'imagination par rapport à la perception, pour la désubjectiver ou l'anonymiser en même temps, sachant qu'il n'y a pas de hantise du fantôme spectral et imaginatif sans un autre à qui il apparaît brusquement comme un fantasme, qu'il affecte ou auquel il s'adresse, pour être rappelé à la mémoire à plusieurs reprises, c'est-à-dire pour être internalisé comme un corps étranger inaccessible à l'intérieur du soi ou comme une trace de l'autre dans le même. Cette étrange répétabilité (*itérabilité*) de l'autre, qui s'éteint ainsi dans sa *singularité*, au fond de la temporalité du sens, implique que sa trace survivante, restante et résistante peut revenir à tout moment et dans des contextes différents – comme un fantôme spectral – et prendre des significations très différentes, sans jamais apparaître en tant que telle dans sa forme originelle et sans jamais être donnée dans son contenu propre. La pensée de Derrida de la mémoire créatrice de l'écriture est donc à la fois « une pensée aiguë du deuil et du revenant, de la hantise et de la spectralité[40] », qui exclut précisément la régression à une origine présente ou de l'étant au sens d'une présence originaire ou d'une origine simple. Parce que les particuliers « *effets* de pouvoir » de la trace imaginale altéritaire tiennent à leur tour, selon Derrida, « de la fiction représentative[41] » qu'ils engendrent d'abord par l'imagination, elle ne peut être elle-même un principe, un étant premier ou suprême. Dans la mesure où la trace qui se manifeste comme imagé de l'autre n'est certes pas elle-même un étant, mais n'est pas rien, elle a plutôt le statut d'une « aporie fantastique » ou d'une « fiction ontologique » de l'imagination (*simulacrum*)[42]. C'est précisément parce que le pouvoir de l'image agissant comme imagination, dont Derrida montre les effets dans le travail de deuil, n'existe pas (en tant que quelque chose), « n'atteint jamais à l'existence, c'est-à-dire à la présence du présent », qu'il peut déployer son effet effectif dans la fiction nécessaire du « comme si » (également emprunté à Kant) : « *Il y a* du pouvoir, il y a des *effets* de pouvoir, mais le pouvoir n'existe pas. Il n'est rien. Il *tient à la mort*, qui n'est pas[43] ». En ce sens, la trace imaginale ou imagée de l'autre en moi, reçue comme fantôme ou fantasme, est un *simulacre productif* – plus un rêve ou un mirage qu'une copie ou une imitation – qui ne renvoie à aucun original ou image primordiale (*Urbild*). Au lieu de cela, le revenir inquiétant du fantôme qui me hante sous la forme de l'image créatrice ne peut se produire que dans la temporalisation et la temporalité paradoxales d'une « itération originaire ». En effet, le pouvoir imaginaire (*imagination*) de l'image de

[40] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 190.
[41] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 201.
[42] Voir J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 201.
[43] J. Derrida, « Louis Marin (1931-1992) – À force de deuil », p. 201.

faire émerger et de rendre visible ce qui est unique ou autre, et peut-être même de le préserver, implique déjà la rature virtuelle de cette *singularité* dans l'*itérabilité*. Selon Derrida, la donation imaginaire de la visibilité dans l'imagination de l'image « ne se donne comme tel, ne s'apparaît, ne se présente, n'ouvre la scène du temps ou le temps de la scène qu'en accueillant sa propre différence intestine, que dans le pli intérieur de sa répétition originaire, dans la représentation[44] ».

Dans la mesure où dans la trace imaginale se donne à lire une présence spectrale de l'absent, à l'identité de laquelle appartient la différence et à l'apparition de laquelle appartient l'extinction, elle est « le simulacre d'une présence […], trace et trace de l'effacement de la trace[45]». De même que l'écriture, en tant que « signe du signe » détaché de la fixité de la présence du logos, ne peut pas être, selon Derrida, le simple dérivé de la langue parlée remplie de sens, mais se révèle précisément comme sa (res)source absente et sa mort[46], la trace imaginale de l'autre, ainsi que celle qui *fait et forme le sens* par l'imagination, se révèle après coup comme la condition quasi-transcendantale de toute présence. Dès le début, l'image que l'autre, livré à la mort et donc à la mémoire, a *toujours déjà* laissée en moi hors de moi comme l'empreinte inscrite d'une trace, est emportée par la puissance fantomatique du supplément. Dans le cas de la trace imaginale à l'origine du sens, il s'agit donc également d'un originaire supplément d'origine qui place son différé initial à la place vide d'une origine déjà différée, en s'ajoutant paradoxalement à ce sujet transcendantal-constituant et *donnant de sens* que le supplément produit d'abord comme effet imaginal ou fantasme dans le travail de deuil de la déconstruction.

2. L'image de l'autre comme simulacre de l'être

Au lieu d'être donnée dans la conscience, la trace est donc livrée à la mémoire de l'écriture, polarisée par un passé absolu et un futur absolu qui, en tant que tels, ne peuvent plus être considérés ou pensés à partir du présent vivant. Ce qui est toujours déjà passé et qui hante le présent ne se révèle donc toujours qu'après coup dans la mémoire de l'archi-écriture, à partir de son avenir qui, en tant que toujours en suspens ou encore *à venir*, fait irruption dans *une présence sans présent*, qui ne se rend jamais présente à elle-même. La trace de l'écriture en tant que fantasme qui s'efface dans sa propre originalité ne nous renvoie donc jamais, dans sa répétabilité énigmatique et sa temporalité non rattrapable, à un sens originaire de l'être, mais bien plutôt à *l'altérité générale*

[44] J. Derrida, « Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation », dans *L'écriture et la différence*, p. 341-368, ici : p. 364.
[45] J. Derrida, *La différance*, p. 25.
[46] Voir J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 108.

ainsi qu'à *l'originalité complémentaire* d'autres traces et donc à ce « passé qui n'a jamais été présent » et qui n'est donc pas intégré dans le flux vivant de la rétention. Si l'on voit ici à l'œuvre l'imagination du fantôme, qui survit potentiellement au présent vivant et dont la « *spectralité* » correspond à l'« *itérabilité* » de la trace, sa « temporisation » ne consiste plus seulement à relier l'avant et l'après dans la présence. Au contraire, sous la forme du fantôme, par lequel quelque chose peut revenir dans quelque chose d'autre, elle fait tourbillonner les extases temporelles dans leur tempor(al)isation.

Par conséquent, l'imagination du fantôme ne peut pas seulement désigner cet *art caché* dans les profondeurs de l'âme humaine au sens de Kant, qui ne fait que servir d'intermédiaire entre les « deux souches » de la connaissance que sont l'entendement (*Verstand*) et la sensibilité (*Sinnlichkeit*), en permettant de relier le concept (*Begriff*) et l'intuition (*Anschauung*). Il s'agit plutôt d'une *archi-synthèse* renouvelée à chaque (ré)inscription ou appropriation (*internalisation*) d'une trace altérée, en tant que *contamination originaire* de la première et de la deuxième personne (*auto-affection*), intériorité et extériorité (*spatialisation*), présent et absent (*temporalisation*), finitude et infini (*survivance*), qui d'une part mêle jusqu'à l'indistinction les distinctions qui s'y font jour, mais d'autre part produit le simulacre d'apparition qui les et se dissimule (*phénoménalité comme fantasme*).

La trace imaginale, dans sa fantasmaticité spectrale et imaginativité productive, qui ne fait que renvoyer à d'autres traces imaginales, possède ainsi, par le biais de l'imagination, non seulement un pouvoir de temporalisation (*temporisation*) et de spatialisation (*espacement*), mais aussi un pouvoir de création de sens et d'auto-affection, qui est à la base de toute présence visible et qui précède la perception visuelle du sujet en tant que « don de visibilité » donnant tout d'abord à voir. La *perception sensible* s'avère alors en quelque sorte fondée sur un *don imaginaire* qui (à l'instar de l'être barré – ce qui veut dire : en cours d'effacement – de Heidegger[47]) ne se donne à lire comme fondement que sous sa rature. En même temps, cette rature indique toutefois une radicalisation et une dé-limitation de la disposition ontologique fondamentale et herméneutique du *Dasein* de Heidegger comme « être-pour-la-mort » dans *Sein und Zeit*, qui devance encore la question ontologique fondamentale du sens de l'être, en inscrivant une finitude radicale dans le transcendantal et en marquant l'impossibilité constitutive au cœur de toute possibilité originelle ou pure. En effet, dans la mesure où l'origine quasi-transcendantale du sens réside dans le revenir, toujours déjà ouvert par *la possibilité de la mort*, du « revenant » qui nous hante comme fantôme, le sens ne peut se

[47] Voir M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, HGA 9, F.-W. von Herrmann (éd.), 3ème éd., Frankfurt a. M., Klostermann, 2004, p. 385-426, ici : p. 411; J. Derrida, *De la Grammatologie*, p. 38.

faire qu'à partir de la possibilité de son extinction originaire, dans laquelle l'origine ou la possibilité s'efface comme telle. Selon Derrida, le sens qui germe dans l'archi-écriture n'aura en effet été rien d'autre que l'« effet » invisible d'une image qui le formait et qui « n'est pas avant et hors de cet effet[48] ». Il n'y a alors de sens que par le *marquage imaginatif d'une trace imaginaire* qui, en tant que lieu de l'imagination et de sa genèse de sens sans origine, a toujours déjà arraché à son lieu originaire le sens primitif qui ne peut plus être ramené à l'évidence ou à la donation de sens initiale d'un sujet. Si penser, c'est donc – un peu comme chez Platon déjà – « se » souvenir (ἀνάμνησις) dans la mémoire créatrice de l'écriture, cela implique une réflexion qui réfléchit le sens formant le soi et l'être dans un imaginaire donnant à voir, qui n'a pas pour fondement une présence originaire, mais l'absence possibilisante de la mort transcendantale.

Derrida illustre ce déplacement du point de vue sur la signification transcendantale de la mort à travers le prisme de la mémoire d'archi-écriture par l'image de l'autre, elle-même « voyante », en tant que fantôme oscillant de manière répétée entre la vie et la mort, la présence et l'absence, l'intérieur et l'extérieur, auquel il attribue une force qui affecte le spectateur et qui donne tout d'abord à voir :

> C'est à partir de la mort, de ce qu'on pourrait surnommer le point de vue de la mort, plus précisément du mort ou de la morte, plus précisément du point du vue du visage du mort ou de la morte en leur portraiture, qu'une image donne à voir : non pas seulement se donne à voir mais donne à voir en tant qu'elle voit, comme si elle était voyante autant que visible[49].

Ce faisant, c'est précisément le *regard de l'autre* « en nous hors de nous », appelant à l'être, qui est le véritable don de l'image qui nous aborde, dont l'imagination productive produit le *simulacre* du sujet et de l'objet comme fantasme. L'image de l'autre ne donne à voir que parce qu'elle est elle-même, en tant que regardant – aussi voyant que visible – un fantasme originaire ou un simulacre plutôt que la simple représentation d'une image ou d'une impression originaire. C'est pourquoi la genèse de la visibilité dans le travail de deuil quasi-transcendantal et ses fantasmes de mémoire et d'intériorisation est étroitement liée à la signification du regard, constitutive du sujet[50]. Cette genèse n'appartient alors ni simplement au milieu de la perception, ni au royaume de la simple fiction, mais se situe plutôt dans le « tiers » ou

[48] J. Derrida, « Louis Marin », p. 189.
[49] J. Derrida, « Louis Marin », p. 183 et sv.
[50] Voir K. Busch, *Geschicktes Geben* : *Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München, Fink, 2004, p. 186.

l'« entre » constitutif de l'imagination ou de l'imaginaire de la mémoire scripturale comme « racine » commune et pourtant divisée en soi[51].

L'inquiétude persistante du regard affectant, qui ne peut plus être clairement attribué à la perception ou à la fiction, provient phénoménologiquement du fait que – comme une sorte de « tache aveugle » ou de « vide irréductible » qui ne peut être comblé que par les suppléments, les fantasmes et les simulacres dans le jeu de l'imagination de l'archi-écriture – il reste lui-même invisible et inscrit un retrait infini dans le champ fini du visible qu'il ouvre. Le registre de la perception et le champ du perceptible sont donc toujours déjà habités par la relation à l'autre dans son altérité radicale, lisible comme intériorisation ou contact visuel, préformante comme *archi-synthèse* irréductible, qui forme une formation contextuelle du sens à partir de son interruption ou sa *différance* constitutive. Dans l'échange imaginaire des regards, le regardant essaie en même temps de se connaître lui-même dans le regard de l'autre en tant que regardé, sans jamais devenir vraiment lui-même, ce qui fait qu'un soi précaire, divisé en soi-même se forme et que *l'image de l'autre* devient *le lieu de la genèse de soi,* que Derrida avait déjà envisagée dans sa pensée de l'archi-écriture esquissée précédemment comme une auto-affection (avec toutes ses apories) ouvrant en tout premier lieu l'être et son expérience.

Cela montre clairement que la genèse entrecroisée du sujet et de l'objet dans le travail de deuil a toujours déjà commencé par la hantise de l'autre apparaissant comme une trace imaginale regardante, à partir de la « scène primitive » fantasmatique, jamais vraiment présente, d'un être-regardé qui s'effectue de manière archi-passive et exposée. L'énigme du travail de deuil réside alors dans la « possibilité impossible » de se reconnaître soi-même dans le regard invisible de l'autre intériorisé et de convertir sans rupture son affection inquiétante en pure auto-affection. Dans la mesure où le regard constitutif de l'autre dans l'imagination fonde en même temps un ordre du perceptible par les sens, à comprendre dans le sens du contexte, *la genèse du visible* et *le devenir visible du sujet* coïncident dans l'échange des regards imaginatifs du travail de deuil avec ses fantasmes comme *simulacre de l'être*. En tant que trace inscrite dans le deuil en nous hors de nous, l'image de l'autre ouvre ainsi un jeu sans fond de se mirer l'un dans l'autre et de se renvoyer l'un à l'autre, dans lequel le soi se forme de telle sorte qu'il n'est pas un sujet transparent à lui-même et identique à lui-même, mais qu'il fonctionne lui-même à son tour

[51] Voir J. Derrida, *Mémoires*, p. 54 : « Cette intériorisation mimétique n'est pas fictive, elle est l'origine de la fiction, de la figuration apocryphe. Elle a lieu dans un corps, elle donne lieu, plutôt, à un corps, à une voix, à une psyché qui, pour être 'nôtres', n'existaient pas et n'avaient aucun sens *avant* cette possibilité dont il *faut* donc toujours commencer par se souvenir et qu'il faut donc suivre à la trace ».

comme une trace imaginale différentielle (*simulacre*), qui permet au sens de continuer à circuler, à se faire, et à se réfléchir inlassablement.

Si l'autoréflexion inachevable du sens consiste donc à se replier sur soi-même à partir de la trace imperceptible de l'autre et à se plier indéfiniment dans la mémoire de l'archi-écriture, elle ne s'arrête jamais au présent ou elle ne parvient jamais à la clôture en elle-même. Le *présent vivant* désigne alors une présence à soi marquée par la relation préalable à l'autre et infiniment brisée en soi, traversée d'absences irréductibles, qui ne peut plus être posée sans présupposés comme forme primitive ou originaire de l'expérience ou s'écouler sans rupture dans le flux de sa propre présence, à la lumière de laquelle la *chose elle-même* doit apparaître. Le « moi phénoménologisant » de Derrida se voit lui aussi affecté par cette sollicitation inéluctable dans la mémoire endeuillée de l'archi-écriture, qu'il produit comme fantasme et ouvre à l'autre dans la différence toujours déjà avec lui-même. Parce que le soi divisé dans la hantise pré-originaire reste lui aussi caractérisé par une spectralité, dans laquelle il se poursuit dans un recours infini sans jamais parvenir tout à fait à lui-même ou à son être véritable, il apparaît dans sa coexistence avec les fantômes, portée par le deuil, lui-même comme un fantôme de l'autre. De même que la forme phénoménologique du monde consiste, selon Derrida, en sa fantasmaticité et sa spectralité, en fin de compte, « l'*ego* phénoménologique (moi, toi, etc.) est un spectre. Le *phainesthai* même (avant sa détermination en phénomène ou en phantasme, donc en phantôme) est la possibilité même du spectre, il porte la mort, il donne la mort, il travaille au deuil[52] ».

[52] J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 215.

La phénoménologie matérielle de Michel Henry : une approche antinomique

ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS

Si Michel Henry a revendiqué le titre de « phénoménologie matérielle » pour son projet philosophique, ce n'est pas en raison d'une radicalisation d'une « phénoménologie hylétique »[1]. Bien au contraire, son projet adopte un recul par rapport à ce qu'il nomme un « monisme ontologique », à savoir un apparaître qui implique à son tour son disparaître dans ce qu'il laisse apparaître[2]. Si l'acte transcendantal d'apparaître permet à ce qui apparaît de se manifester, il ne rend toutefois pas compte de la force qui constitue son propre pouvoir. Il est ainsi marqué du sceau d'une irréalité fondamentale. En-deçà de la disjonction entre l'apparaître et l'apparaissant, Henry s'intéresse à la « substance phénoménologique invisible » de l'apparaître lui-même, à « l'immédiation

[1] *Cf*. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 146. Comme le souligne Grégori Jean, la phénoménologie matérielle henryenne n'est pas une phénoménologie *de* la matière. Elle n'opère pas comme si elle tentait de révéler la phénoménalité propre au « contenu hylétique » sans faire appel à sa « forme intentionnelle », mais, au contraire, comme une phénoménologie de la « forme *pure* » de la phénoménalité, c'est-à-dire indépendamment de tout contenu qui en constituerait la « réalité » ou avec lequel elle serait intentionnellement « corrélée » (« De quelle « matière » parle, finalement, la « phénoménologie matérielle » ? », dans P.-J. Renaudie et V.C. Spaak (éd.), *Phénoménologies de la matière*, Paris, CNRS, 2021, p. 258). En ce sens, il semble réagir à l'interprétation d'Alexander Schnell, qui défend précisément cette hypothèse : « Henry propose quant à lui une « phénoménologie matérielle » qui rendrait tous ses droits au versant hylétique » (« La « phénoménologie des noyaux » est-elle une phénoménologie hylétique ? » dans *Études Phénoménologiques* 20 (39/40), 2004, p. 176). Pourtant, si Schnell affirme qu'il s'agit d'une *contradictio in adiecto* de parler de « l'autonomie » du transcendantal au sens d'une phénoménologie hylétique qui décrirait les data sensuels isolés de leur appréhension (et ce, puisqu'une telle thématisation les objectiverait à son tour), il reconnaît, indirectement et dans le même temps, que cette « autonomie » peut être interprétée comme l'en deçà du « schéma appréhension/contenu d'appréhension ». Ainsi, elle consisterait précisément à rendre compte du « phénomène », c'est-à-dire non pas de l'« apparaissant immédiat (dans les deux sens de *l'objet apparaissant* et de l'apparition de l'objet), mais « des opérations (*Leistungen*) de la subjectivité transcendantale *fungierend* et anonyme » (*ibid*., p. 182).

[2] *Cf*. *L'essence de la manifestation*, p. 557-572. Comme l'indiquent J. Leclercq et G. Jean: « Voilà pourquoi s'il fallait tenter de résumer – mais quelle gageure – les acquis des thèses phénoménologiques henryennes, on dirait qu'il faut tenir que, d'une part, *l'étant ne se montre pas seulement sous la condition de l'apparaître dont l'essence est de disparaître en lui permettant d'apparaître*, autrement dit, l'apparaître de l'étant est soutenu *par un autre type d'apparaître* que celui qui disparaît en lui ; et, d'autre part, et corrélativement, que *cet autre apparaître diffère lui-même de celui qui disparaît dans l'apparaître de l'étant* » (« Perspectives sur la phénoménologie matérielle » dans *Michel Henry, Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer*, Paris, Corlevour, 2010, p. 65-66).

pathétique en laquelle la vie fait l'épreuve de soi », immédiation irréductible à tout être-au-dehors, à toute distance et à toute *ek-stase*[3]. Bien que l'« invisible » puisse être ramené au « voilement » (*Verbergung*) propre au « dévoilement » (*Unverborgenheit*) de l'*aletheia* chez Heidegger, Henry entend critiquer l'« unité dialectique » dans laquelle non seulement l'invisible est établi en opposition au visible, mais c'est leur coappartenance qui explique l'« éclaircie » (*Lichtung*) de l'apparaître. Au lieu d'une « opposition » (*Zwietracht*) censée se résoudre dans un « pli » (*Zwiefalt*), Henry défend l'« opposition de ce qui n'a pas de lien », autrement dit, l'hétérogénéité d'une différenciation absolue ou, ce qui revient au même, d'une absolue indifférence.

Afin d'expliciter cette indifférence propre à l'invisible par rapport au visible, il recourt à la catégorie transcendantale de l'« immanence ». Cette dernière ne désigne pas une sorte de négation ou de condamnation du monde comme irréel, mais, au contraire, entend s'éloigner de tout reste d'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire de toute transcendance au sein d'une immanence, et ce, paradoxalement afin de rendre compte d'une transcendance absolue. À l'autre bout de la phénoménologie contemporaine, cette approche de l'invisibilité entre en résonance avec le rôle que Marc Richir attribue à l'*Enteignis* heideggérien entendu non pas comme le « désaveu » de ce qui vient à la lumière, mais comme celui de l'« avènement » (*Ereignis*) lui-même en tant que matrice transcendantale de la correspondance entre l'être et la pensée[4]. De manière analogue, Henry dénonce la perte de l'« épaisseur » proprement phénoménologique dans cette « tautologie symbolique ». Si la *topique* henryenne établit une « duplicité de l'apparaître » entre l'apparaître du monde et l'auto-apparaître de la vie, ce « dualisme » ne signifie pas une retombée dans la métaphysique, mais une tentative de rendre compte du mode de phénoménalisation de ce qui est irréductible à toute ontologie[5].

---

[3] *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 7.

[4] Si Richir dénonce à juste titre le danger de « nominalisme phénoménologique », c'est-à-dire de l'adaptation réciproque entre l'être et la pensée qui aboutirait à évacuer la matérialité proprement phénoménologique du langage, une telle approche est analogue à la duplicité de l'apparaître chez Henry. En effet, cette coappartenance consisterait en un logos qui opère une réflexion en image (*Abbild*) susceptible d'être conceptuellement figurée (*Einbildung*) au sein de l'unité d'une différenciation qu'il a lui-même préalablement instituée. Ainsi, si Richir oppose à une telle *Einbildung* toujours *déjà faite* une *Einbildung se faisant* (c'est-à-dire, en accord avec Henry, un apparaître qui rend compte de son propre caractère opératoire), ce sera pour soutenir que toute « figurabilité » implique à la fois une « information » et une « déformation » constitutives, c'est-à-dire une « métamorphose ». Et une telle structure dans laquelle le phénomène vibre de lui-même est également conforme à l'antinomie de l'impressionnalité immanente de l'expérience chez Henry (*cf.* « Phénoménologie, métaphysique et poïétique », dans *Études phénoménologiques* 5-6, 1987, p. 75-90).

[5] « Quatre principes de la phénoménologie » est peut-être le texte dans lequel Henry explicite le plus clairement cette prise de distance, en mettant en évidence l'ambiguïté intrinsèque du concept de « phénomène ». Bien qu'il implique une réduction de l'être à l'apparaître, il établit en même temps une co-implication fondée sur sa dissociation, dans la mesure où, qu'il

I

La phénoménologie henryenne interprète l'essence de la manifestation à partir de la « force » et non en fonction de la « différence ontologique » : « ce qui est en question et qui n'est pas seulement le "sens de l'être" mais la force qui le fait être »[6]. En sa qualité de condition de possibilité fondant l'acte transcendantal, la force doit être comprise comme ce qui se réalise dans son accomplissement même. En ce sens, la force ne constitue une possibilité « vide », mais implique sa propre réalité : « *La possibilité ontologique est la réalité absolue* »[7]. Cet auto-apparaître, dans lequel l'acte se réalise lui-même, doit consister en une « immanence », c'est-à-dire en une « coïncidence » ou « intériorité réciproque » entre l'apparaissant et ce qui apparaît. L'expérience immédiate, qui précède toute *ek-stase*, se révèle à travers l'affectivité comme « se sentir soi-même », c'est-à-dire comme « sentiment ». Cette structure phénoménologique de l'immanence comme le fait de se sentir soi-même constitue l'être et la possibilité du « Soi ». C'est dans le « Soi » que réside l'identité entre l'affectant et l'affecté. Ainsi, l'affectivité désigne l'essence de l'« ipséité ». Cependant, afin que l'auto-affection du soi ne désigne pas simplement une tautologie formelle, où le sujet constituerait à la fois le pôle actif et passif du contenu de son affection, Henry décrit la structure interne de l'immanence dans sa « réalisation phénoménologique » comme une « passivité de l'être à l'égard de soi »[8].

Si l'acte transcendantal se fonde sur son inséparabilité radicale avec la force qui constitue son pouvoir dans sa propre effectivité, alors, dans cette relation à l'égard de soi, il n'a aucun pouvoir, aucune possibilité de se poser lui-même, et se révèle ainsi essentiellement « passif »[9]. De plus, si le « ce à partir de quoi » d'un pouvoir ne peut jamais être le « ce sur quoi » de celui-ci, alors le « ce à partir de quoi » est l'« au-delà » de toute possibilité de pouvoir, c'est-à-dire son « impossibilité ». Ainsi, Henry affirme : « Ce à partir de quoi s'accomplit toute possibilité et qui, comme impossibilité, se tient au-delà d'elle, est l'irrémissible, est l'absolu »[10]. Cette irrémissibilité de l'absolu comme « impossibilité du possible » est l'« être-déjà-donné-à-soi-même »,

s'agisse de l'intentionnalité ou du Dasein, il continue d'interroger l'apparaître de l'étant, et non pas l'apparaître lui-même. Ainsi, conformément au principe de Jean-Luc Marion « d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation », il s'agit d'opérer une réduction radicale du phénomène, à savoir « hors de l'être ». Un tel apparaître, qui ne serait pas un apparaître rendant compte de quelque chose d'autre que de lui-même, est pour Henry l'auto-apparaître de la vie comme auto-donation de l'ipséité (*cf. Phénoménologie de la vie*, tome I, Paris, PUF, 2003, p. 77-104).

[6] *Ibid*., p. 87.
[7] *L'essence de la manifestation*, p. 49.
[8] *Ibid*., p. 585.
[9] *Ibid*., p. 366.
[10] *Ibid*., p. 369.

non pas comme le souvenir de quelque chose qui pourrait être donné en présence, mais comme l'excès d'un passé transcendantal qui n'a jamais eu lieu et qui, par conséquent, s'est toujours déjà donné à lui-même dans son affectivité. Du fait de l'identité entre l'affectant et l'affecté, c'est-à-dire d'être privé du pouvoir de rompre le lien qui l'attache à lui-même, ce « se sentir soi-même » est éprouvé comme une « souffrance ». Cette souffrance ne renvoie pas à une passivité à l'égard d'autre chose qu'elle-même. Elle renvoie au « se souffrir soi-même » du sentiment dans la passivité originaire de sa propre ipséité, laquelle constitue l'« effectivité » de son autorévélation. Parce que la souffrance révèle l'impuissance qui fonde tout pouvoir, Henry affirme que, dans l'immanence du « se sentir soi-même », le sentiment s'éprouve en même temps comme « dépassé » par ce qu'il sent. Or, ce sentiment ne se dépasse pas en vue d'autre chose. Dans l'adhésion absolue à soi, il se dépasse vers lui-même dans l'épreuve de sa propre « profusion » : « *Le Soi est le dépassement du Soi comme identique à soi* »[11]. D'une part, dans la passivité de la souffrance, le soi se révèle comme chargé à jamais du poids de son être propre. D'autre part, il fait l'expérience de l'adhérence à ce qu'il est, de l'unité absolue où il s'éprouve comme pure jouissance de soi-même. Si la « souffrance » est la passion du « se subir soi-même », la « jouissance » est le sentir comme tel dans son « parvenir en soi-même ». L'impuissance éprouvée dans la passivité à l'égard de soi se transforme dans la puissance de son accomplissement, le rassemblement édificateur où le sentiment cohère avec soi dans sa « joie ».

Et pourtant, bien que la « duplicité de l'apparaître » institue à la fois l'hétérogénéité entre les deux modes d'apparaître, ainsi que le fondement de la transcendance dans l'immanence, la structure immanente de l'auto-apparaître de la vie n'a été déterminée que de façon *topique*, et ce, sous la forme d'une « unité non-tautologique » de la « souffrance » en tant que passivité originaire à l'égard de soi, ainsi que de la « joie » entendue comme l' « accomplissement » dans lequel s'effectue l' « être-donné-à-soi-même ». Si l'unité de la souffrance et de la joie est « l'unité de l'événement ontologique un et fondamental » et révèle ainsi la « force » comme « le devenir effectif de l'être et son historial »[12], alors cette unité doit être comprise de façon *dynamique* à partir d'une « structure antinomique ». L'antinomie ne désigne pas seulement l'hétérogénéité de la duplicité de l'apparaître, mais surtout l'antinomie de l'immanence elle-même. Ce n'est qu'à travers une antinomie que la matérialité de la phénoménalité peut être sauvegardée en tant qu'« oscillation » entre les tonalités affectives de la souffrance et de la joie, oscillation

[11] *Ibid*., p. 591.
[12] *Ibid*., p. 832.

dans laquelle « l'excès de l'une est la surabondance de l'autre »[13]. Ainsi, nous proposons de caractériser l'auto-apparaître de la vie dans son effectivité par un « double excès »[14]. Étant donné qu'Henry critique le « monisme ontologique » propre à un apparaître qui disparaît dans ce qu'il laisse apparaître, la détermination de l'auto-apparaître de la vie dans son hétérogénéité doit nécessairement, par rapport à une telle structure phénoménologique consistant en une « extériorité réciproque », trouver son propre mode de phénoménalisation dans une « intériorité réciproque ». Tandis que le « premier excès » de l'auto-apparaître de la vie est traité sous la forme d'une antinomie selon

[13] *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 292.

[14] Cette approche s'inspire de l'interprétation de G. Jean reposant sur ce qu'il appelle un « vitalisme phénoménologique ». Sa thèse consiste précisément à affirmer que la « phénoménologie matérielle » ne peut être réduite à une *topique* de l'apparaître, mais doit être réinterprétée sur la base d'une *dynamique* au sein de l'auto-apparaître de la vie. À cette fin, il conçoit l' « auto-affection » dans le cadre d'un « triple régime de la force » : « la première tâche du vitalisme phénoménologique sera de fournir une typologie des forces telle qu'à chaque "moment" de la "question de l'agir" – impossibilité de l'agir, possibilité de l'action et action effective – correspond précisément un type de force : force passive comme résistance à la possibilité de l'action, puissance d'agir qui s'y trouve paradoxalement donnée, et force en acte qui effectue, en vertu mais aussi contre son propre fondement, une telle puissance » (*Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*, Paris, Hermann, 2015, p. 49). Ainsi, la « force » se révèle à partir d'un « double excès » : « excès de la "plus grande force" sur la force, de l'hyperpuissance sur la puissance d'agir et la rendant "possible" ; mais excès également de l'effectuation de la force elle-même sur sa "possibilité", capacité pour elle de s'excéder comme puissance, de s'outrepasser dans son passage à l'acte ou dans son " devenir-actif" » (*ibid*., p. 51-52). Cependant, comme l'a souligné Rolf Kühn, le « deuxième excès » du « triple régime de la force », à savoir l'« arrachement » de l'acte à la passivité originaire, pose un problème, car ce « plus » désigne chez Henry une « omni-composabilité » (*All-Komposibilität*), c'est-à-dire une « potentialité » qui constitue la force de tout acte passé, présent et futur dans l'effectivité de son pouvoir (*Généalogie de la psychanalyse*, p. 394-395). Certes, le « deuxième excès » de l'auto-apparaître de la vie n'est pas l'excès de l'« acte », mais au contraire l'excès de la potentialité envers tout acte. Or, la lecture de Kühn semble donner un poids excessif à cette « potentialité », dans la mesure où elle écarte toute trace d'« impossibilité » dans le procès d'ipséisation de chaque pouvoir à travers son engendrement dans la vie, en tant que sa donation phénoménologique n'est pas simplement un « être-puissant » (*Mächtig-Sein*), mais un « sentiment de l'effort ». Si Henry définit l'auto-apparaître de la vie comme une passivité originaire à l'égard de soi, c'est pour ne pas retomber dans l'« illusion transcendantale » de croire que le « moi » est à l'origine de son pouvoir. Si Kühn reproche à Jean d'introduire des concepts tels que ceux d'« écart » et d'« arrachement » – et il ne faut pas négliger le fait qu'Henry emploie effectivement de tels termes –, il fait de même avec des concepts tels que ceux d'« omni-potentialité » (*All-Potenzialität*) et d'« auto-potentialisation » (*Selbstpotenzialisierung*), qui, bien qu'inspirés de l'« accroissement de la vie », n'ont pas non plus de signification univoque. Car si Henry parle d'hyperpuissance, celle-ci est éprouvée comme un « dépassement » de mon pouvoir et non comme l'épreuve de cette potentialité en tant que ma propre puissance. Pour le dire en quelques mots, il est vrai que dans tout « acte » a lieu non pas l'actualisation d'une possibilité, mais l'épreuve d'une force, c'est-à-dire d'une possibilité de pouvoir, mais cette possibilité de pouvoir, pour être un « sentiment de l'effort », implique la donation phénoménologique de l'hyperpuissance comme passivité ainsi que comme dépassement de mon propre pouvoir (« Vitalismus und reine Potenzialität bei Michel Henry. Zur gegenwärtigen Rezeption in der Henry-Forschung auf dem Hintergrund radikalphänomenologischer Leibanalyse », dans *Phänomenologische Forschungen*, 2019, 1, p. 53-70).

laquelle la force qui constitue la phénoménalité se révèle à partir d'une passivité à l'égard de soi (c'est-à-dire de l'« impossibilité du possible »), le « deuxième excès », quant à lui, ne reçoit pas le même caractère antinomique. D'une part, l'impossibilité de se défaire de la force constitutive du pouvoir révèle le sentiment dans l'adhérence absolue avec soi. Mais, d'autre part, cette impuissance se dépasse non pas vers un acte déterminé, mais vers soi-même par l'« embrasement » de son être. Or, cette « adhérence », qui est décrite comme l'« être-saisi-par-soi »[15], si elle ne qualifie pas un acte déterminé, qualifie l'« acte transcendantal » lui-même, devenant ainsi le « pur contenu ontologique »[16] de cette autorévélation. Henry réinscrit par conséquent l'« unité dialectique » non pas comme mode d'apparaître, mais comme ce qui constitue la *limite* de sa topique elle-même, dans la mesure où celle-ci désigne *à la fois* l'hétérogénéité de l'auto-apparaître de la vie et le fondement de l'apparaître transcendantal du monde, défaisant par là même l'opposition « sans rapport » qui devait en constituer l'immanence. Compte-tenu que la « réalité » de l'acte qui constitue la force est irréductible à l'horizon transcendantal du monde, Henry superpose à cette transcendance absolue ce qui se révèle dans l'acte. Mais ce qui se révèle dans un sens précis, à savoir non pas comme révélation de la « réalité » de l'acte, mais comme celle de son « contenu ». Pour le dire autrement, ce qui intéresse Henry est la manière dont l'acte révèle l'horizon dans sa réceptivité comme « être-vu ». En effet, il écrit : « *l'horizon devient perceptible dans l'acte même par lequel l'essence le pose devant elle* […] de telle manière que *ce qui se trouve posé devant par cet acte est aussi, pour cette raison, vu par lui* »[17]. Une telle aporie révèle tout d'abord que, si la matérialité phénoménologique de l'auto-apparaître de la vie doit être préservée, alors elle doit désigner une hétérogénéité qui ne saurait être réifiée comme fondement. Qui plus est, l'« effectivité » de cette hétérogénéité ne saurait être réduite à un quelconque « être-saisi-par-soi ». En effet, s'il faut rendre compte de la « duplicité de l'apparaître », alors celle-ci ne peut pas être déterminée par une relation qui rétablirait l'« unité dialectique » au

[15] *L'essence de la manifestation*, p. 594.
[16] *Ibid*., p. 293.
[17] *Ibid*., p. 243-244. Comme le souligne Julien Lheureux, lorsqu'Henry affirme que « la manifestation de l'horizon est identiquement l'acte dans lequel l'essence le reçoit » (*ibid*., p. 240), la question du mode de manifestation de l'horizon est détournée vers celle du mode de manifestation de l'acte qui manifeste l'horizon. Or, si un tel geste vise à montrer que la réalité de l'acte ne peut consister dans le mode de manifestation propre à l'horizon qui est reçu par lui comme « vu », il fait en même temps de l'horizon un « contenu » (« Michel Henry et le cogito préréflexif de Sartre », dans Chr. Perrin et J. Leclercq (éd.), *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, Paris, Hermann, 2017, p. 67-68). Ainsi, Henry affirme que « le résultat le plus important de la problématique de la réceptivité a été de montrer que le pouvoir ontologique qui assure la réception de l'horizon et a celui-ci pour contenu, constitue lui-même, en tant que tel, en tant qu'élément ontologique pur, un contenu. *La transcendance est reçue* » (*L'essence de la manifestation*, p. 292).

niveau architectonique. Il convient, au contraire, de soutenir que le passage de l'« intériorité réciproque » à l'« extériorité réciproque » s'effectue par une sorte de « mécanisation » de l'« oscillation » qui constitue l'antinomie de l'auto-apparaître[18].

Certes, Henry reconnaît que cette « structure antinomique » est celle qui permet de décrire à la fois les dimensions génétique et historique de l'auto-apparaître de la vie. Toutefois, il ne faut pas oublier que cette structure est subordonnée à un registre « existentiel ». Ainsi, si c'est dans la structure antinomique de la vie que réside et se tient la possibilité pour le « soi » de s'historialiser dans le passage d'une tonalité vers l'autre, cette « dialectique immanente » doit finalement être reconduite vers le registre ontologique de l'« unité » : « *La dialectique ne constitue pas la structure de l'être, elle est possible à partir de lui* […] C'est sur le fond de l'unité avec soi de l'être dans le souffrir que la souffrance se transforme dialectiquement dans la joie ; dans l'existence le contraire ne procède pas de l'opposition mais de l'identité »[19]. Par ailleurs, si la joie désignait auparavant l'effectivité dans laquelle s'accomplissait le sentiment, désormais son « excès » ne consiste pas dans le dépassement de la passivité vers une tonalité déterminée, puisqu'il est impossible de l'abstraire du dépassement de la force vers elle-même : « La force de ce qui cohère originellement en soi […] c'est là ce dont la souffrance est chargée avant de l'être du poids de sa tonalité propre, le supplément, l'excédent de puissance qu'elle laisse éclater et libère ».[20] La « structure antinomique » de l'immanence était censée sauvegarder la « matérialité » phénoménologique de l'expérience. Désormais, elle désigne aussi bien l'effectivité de toute tonalité déterminée ou « existentielle », que ce qui rend possible son « devenir », et ce, au risque d'un psychologisme phénoménologique de l'affect. Si l'antinomie de la souffrance et de la joie est décrite par Henry comme ce qui constitue conjointement tout sentiment, ainsi que son caractère processuel comme l'« historial de l'absolu », l'« éternel passage » qui fonde l'alternance des tonalités affectives, ce n'est que pour retomber dans un flux du présent vivant. Bien qu'il critique dans *Phénoménologie matérielle* la tridimensionnalité « rétention-impression-protention » de la temporalité chez Husserl, il remplace néanmoins celle-ci par une tridimensionnalité analogue du type « souffrance-affect-joie », dans laquelle le phénomène perdrait à nouveau toute « épaisseur », puisque l'épreuve de son « étreinte » ne serait que la « distension » entre, d'une part, un passé transcendantal en tant que le « toujours

[18] Comme l'affirme G. Jean : « La fondation du monde dans la transcendance n'est aucunement un "engendrement" ou une "genèse", mais une abstraction ou une proto-séparation : le " monde" n'apparaît *comme tel* que dans la séparation paradoxale de la vie d'avec elle-même » (*Force et temps*, p. 287).
[19] *Ibid*., p. 844.
[20] *Ibid*., p. 840.

déjà donné à lui-même » du sentiment, et, d'autre part, un futur également institué à jamais comme l'être « débordé » par un contenu qui, néanmoins, lui est identique. Il s'agit de la « potentialité », c'est-à-dire de « la possibilité ontologique constitutive de la réalité »[21] qui « *domine passé, présent et avenir* »[22], permettant ainsi de penser le « présent ontologique »[23] en termes d'« habitude », non pas au sens d'une remémoration, mais d'une « répétition » ou d'une « mémoire immémoriale »[24].

En ce sens, on ne comprend pas en quoi une telle structure se distinguerait de la tridimensionnalité *ek-stat*ique de la temporalité chez Heidegger. Et cela est d'autant plus paradoxal, au regard de la critique henryenne de l'« être-en-situation » (*Befindlichkeit*). En effet, si le Dasein se révèle dans sa facticité depuis l'horizon du passé comme l'« être-ayant-été » (*Gewesenheit*), cela n'a lieu « authentiquement » que dans l'instant de la décision résolue par son « revenir en arrière » (*Zurückkommen*), à partir de l'horizon du futur comme « être-pour-la-mort », de sorte que cette facticité acquiert désormais le caractère du « destin ». Henry distingue ainsi, d'une part, l'« unité dialectique » de l'horizon du passé dont l'*ek-stase* se temporalise co-originairement avec celui de l'avenir, et, d'autre part, ce qui se manifeste dans cet horizon comme « être-ayant-été » – cette « antériorité » révélant son hétérogénéité par rapport à l'ouverture de l'horizon de la temporalité *ek-stat*ique[25]. Ainsi, Henry entend révéler la passivité de mon « être-été » non pas, comme prétendait le faire Heidegger, sous la forme d'« une possibilité héritée et néanmoins choisie »[26], mais précisément comme ce qui ne dépend pas de moi, comme l'impossibilité de m'en distancier pour ensuite adopter une attitude « devant », dévoilant par conséquent non pas un « être-pour-la-mort », mais plutôt une « impossibilité de mourir ». Cependant, il est possible de relever la même « subreption » chez Henry. Bien qu'il décrive cette passivité comme un « être-né », son « antécédence » fait allusion à un « avant la naissance la rendant possible, une non-naissance. […] Celui qui de quelque façon, et pour quelque raison qu'il pense, dira et pourra dire "je suis né", devra dire aussi plus fondamentalement "je suis non né" »[27]. Ainsi, l'auto-apparaître de la vie réinstitue la « tautologie symbolique » de l'« unité dialectique », puisqu'elle fonde un rapport dont l'un de ses termes est à la fois transcendant ainsi qu'immanent à lui dans la

[21] *Généalogie de la psychanalyse*, p. 395.
[22] *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965, p. 136-137.
[23] *Ibid*., p. 141.
[24] *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 208.
[25] *L'essence de la manifestation*, p. 452.
[26] *Sein und Zeit*, GA2, Frankfurt, Klostermann, 1977, p. 507.
[27] « Phénoménologie de la naissance (première version) », dans G. Jean et J. Leclercq (éd.), *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*. Louvain-la Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2014, p. 39.

mesure où il en constitue l'unité indivisible. D'une part, la vie est, en tant que « non-née », transcendante dans son antécédence par rapport à ce qui est engendré en elle, tout en étant immanente en tant que le procès éternel de son auto-engendrement dans l'engendrement du soi. D'autre part, si le soi est engendré dans cet auto-engendrement, alors son « être-né » est maintenant compris comme un « être-non-né ». Cependant, au lieu de réinterpréter cet « être-non-né » comme un « être-naissant », *in statu nascendi*, Henry l'interprète comme « éternel ». Il n'est donc pas surprenant que la « béatitude », entendue comme la jouissance de soi de l'être absolu, soit décrite comme « l'adhésion heureuse de la vie à son destin »[28].

Nous soutenons au contraire que le deuxième excès de la joie correspond au « dépassement », dans lequel mon pouvoir adhère tellement à lui-même, c'est-à-dire à la force qui le fait être, qu'il oublie son impuissance eu égard à la passivité originaire. C'est ainsi la force elle-même qui « jouit » dans l'« Archi-Oubli » de tout acte, et ce, non seulement au sens d'un acte déterminé, mais aussi de tout « acte transcendantal » dans sa prétendue coïncidence avec la passivité qui constitue sa force. Comme l'affirme Henry : « Car vivre n'est rien d'autre que cela : s'accroître de soi-même, être débordé par soi, pour autant que le Soi est lui-même débordé par la vie, excédé par ce qui fait de lui un Soi »[29]. Si l'auto-apparaître de la vie révèle la force de la phénoménalité, alors son « effectivité » ne peut résider dans un « être-en-possession-de-soi »[30], mais plutôt dans un « être en porte-à-faux » entre l'irrémissibilité de la souffrance mais aussi l'imprévisibilité de la joie. Une telle interprétation nous permet de penser la matérialité immanente de l'auto-apparaître de la vie dans son antinomie absolue, c'est-à-dire de concevoir cette matérialité non pas dans une « unité », où souffrance et joie, « *ensemble et indistinctement* », constituent la réalité phénoménologique de l'absolu, mais dans une « unité » prise dans son « irréversibilité »[31], c'est-à-dire une unité se

[28] « Dessiner la musique : théorie pour l'art de Briesen », dans *Phénoménologie de la vie, tome IV. Sur l'éthique et la religion*, p. 261. Comme le souligne Michel Haar, malgré le fait qu'Henry invoque Nietzsche lorsqu'il parle de cet « amour du destin », « l'affirmation nietzschéenne accueille, "bénit" le hasard, l'incomplétude, l'imperfection et le caractère labyrinthique et fragmentaire de l'existence. Chez Michel Henry au contraire l'autopossession de la subjectivité, irrésistible et triomphale, est sans faille, toute puissante, absolument souveraine » (« Michel Henry : entre phénoménologie et métaphysique », dans G. Jean et J. Leclercq, *Lectures de Michel Henry : Enjeux et perspectives*, p. 54).

[29] *Ibid*., p. 198.

[30] *Incarnation,* p. 205.

[31] Si nous avons souligné le caractère d' « oscillation » de la matérialité du phénomène, il ne faut pas perdre de vue que nous comprenons ce concept selon ce que Richir appelle « clignotement », qu'il faut distinguer de la *Schwingung* heideggérienne, qui plutôt qu'une « oscillation » nomme un « basculement » à la manière de quelque chose qui se balance, car il suppose une sorte de « construction » (*Bau*) et du « matériau de construction » (*Bauzeug*), nous dirions une assise, sur laquelle s'ériger et se faire basculer, avec pour conséquence que ce va-et-vient implique une mécanisation de l'oscillation (*Identität und Differenz*, GA11, Frankfurt,

rapportant à l'idée d'une « unilatéralité réciproque »[32]. Ainsi, si la souffrance désigne l'excès de la passivité originaire comme « impossibilité du possible », la joie, pour sa part, doit être pensée comme l'excès d'une « transpassibilité »[33] de la vie, autrement dit, comme « possibilité de l'impossible ».

Nous soutenons que le dépassement de mon propre pouvoir implique que l'« hyperpuissance » se traduise par une « hyper-contingence », et ce, au double sens du terme. Dans sa première signification, l'« hyper-contingence » n'est pas comprise au sens de ce qui révèle un acte comme susceptible d'être ou de ne pas être (ce qui nous ferait retomber dans le registre de l'actualisation d'une possibilité « vide »). Cette notion ne se réfère pas non plus au sens de la possibilité de mon impossibilité ; elle n'est pas conçue à partir d'un horizon du futur comme « être-pour-la-mort ». Non. L'« hyper-contingence » se doit d'être entendue comme « transpossibilité »[34], c'est-à-dire comme la contingence de tout prétendu « être-en-possession-de-soi » dans la coïncidence entre mon « je peux » et l'« Archi-pouvoir » de la vie. Ainsi, l'« hyper-contingence » implique l'« oscillation » de l'architectonique henryenne. En outre, si l'« hyper-contingence » aspire à dépasser le « solipsisme transcendantal » d'une passivité originaire (qui n'est instituée que pour rendre compte de l'adhérence parfaite de l'identité de l'être-donné-à-soi), alors l'implication n'est autre que la suivante : la « structure antinomique » de la vie (toujours entendue comme « unité » d'une « irréversibilité », d'une « unilatéralité réciproque »), ne peut avoir lieu que du fait de la « con-tingence », c'est-à-dire sous le la forme d'un « con-tact » avec autrui.

Klostermann, 2006, p.46-47), ce qui est manifeste dans sa subordination chez Henry à la « réversibilité » (« Phénoménologie de la naissance (première version) », p. 39).

[32] Dans cette expression résonne ce que Laruelle appelle « dualité unilatérale », à savoir une notion de l'Un qui, contrairement à toute « unité dialectique », est absolument unilatérale dans son autonomie, mais, à la différence d'Henry, elle n'est pas réinscrite dialectiquement comme auto-engendrement de la vie sous l'espèce d'un engendrement du soi. Elle implique plutôt un « clonage », c'est-à-dire une logique selon laquelle une dualité est générée par une copie exacte, mais sans qu'aucun rapport ne soit établi entre les deux éléments, de sorte qu'il n'y a pas de « synthèse » qui soit réifiée comme l'unité de leur différenciation. Bien que nous ne puissions pas nous attarder sur ce point, ce que nous voulons souligner, c'est que de cette « forclusion » de l'Un, que Laruelle décrit comme « donnée-sans-donation », ne découle aucun « tournant juif », c'est-à-dire aucune théologie négative, mais plutôt son clonage en tant que « performativité non-positionnelle » de la pensée (*Principes de la non-philosophie*, Paris, PUF, 1996, p. 212).

[33] Nous reprenons évidemment ce concept de « transpassibilité » de Henri Maldiney : « Par-delà tout ce dont nous sommes passibles, notre rencontre de l'événement – tout événement est une rencontre, toute rencontre est un événement – est de l'ordre du transpassible. Ce à quoi la transpassibilité donne ouverture est l'horizon tourné vers moi du "hors d'attente" » (*Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1991, p. 46).

[34] Une fois encore, nous reprenons le concept de « transpossibilité » de Maldiney. En bref, si la transpassibilité désigne l'ouverture de mon existence à l'imprévisible dans la rencontre avec l'événement, la transpossibilité fait appel au caractère transformateur de l'événement lui-même : « l'événement est un transpossible auquel le soi a ouverture de par sa transpassibilité » (*ibid*., p. 143).

II

Venons-en désormais au deuxième sens de l'« hyper-contingence ». À cet égard, il convient de noter que la nécessité d'une *dynamique* inhérente à la structure immanente de la vie est due au fait que sa détermination *topique* (en tant qu'« unité » de la passivité originaire à l'égard de soi dans sa coïncidence avec l'effectivité de son être-donné-à-soi) court le risque de l'« illusion transcendantale ». Autrement dit, la détermination *topique* n'est pas à l'abri de la difficulté suivante : l'impossibilité d'établir une distinction entre l'auto-affection de la vie et l'auto-affection du vivant ou, pour le dire autrement, entre le « soi » et le « moi »[35]. Si Henry, notamment dans *L'essence de la manifestation*, n'opère pas cette distinction, c'est pour une raison précise. En effet, la « solitude » est transposée en tant que détermination ontologique de l'auto-apparaître de la vie. Ainsi, le problème de l'intersubjectivité est laissé de côté : « La solitude est la solitude de l'absolu, mais de l'absolu dans son absoluité, dans la profusion et dans la jouissance de son être propre »[36]. C'est à partir du soi-disant « tournant théologique » – qui désigne en réalité un « tournant génétique » chez Henry, puisque l'« auto-affection » est reconçue en termes d'« auto-génération » – que s'opère une distinction entre une auto-affection au sens fort et une auto-affection au sens faible. En sa qualité de « vivant », l'homme se révèle aussi comme un « fils ». Contrairement à la thèse selon laquelle l'« être-né » de l'homme serait un « être-au-monde », le christianisme conçoit son essence comme un « venir dans la vie » en tant que « Fils

[35] En ce sens, Richir dénonce un certain cartésianisme chez Henry, en ce qu'il y aurait dans le *cogito* lui-même une certitude apodictique de l'auto-affection en tant qu'ipséisation. Si l'apparaître se réfléchit sans aucune médiation comme un apparaître infini sans concept, c'est-à-dire comme « phénomène » et que ce dernier s'éprouve dans cette réflexion comme « sentiment », Richir s'interroge : « Mais sentiment de quoi ? De *la* vie et de *mon* ipse. Donc, en ce sens, de *ma* vie que j'éprouve en effet de manière irremplaçable, que je vis sans vivre celle d'un autre ou d'un Autre (hypothèse du doute hyperbolique) » (*Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, p. 31). Richir relève ainsi une ambiguïté entre, d'une part, l'affectivité comme essence de la vie, et, d'autre part, l'affectivité comme essence de l'ipséité. Il en résulterait une « subreption transcendantale » de l'individuation radicale dans l'ipséité à l''anonymat de la vie : « comme quoi s'éprouve donc cet apparaître in-fini dans son auto-apparaître ? Comme apparaître pur, comme phénomène in-fini, c'est-à-dire comme *la* vie ? Ou bien comme mon auto-apparaître, comme sur-prise de moi-même et de ma vie sous les horizons de sa finitude, à savoir de *sa* naissance et de *sa* mort ? N'y aurait-il pas, si l'on prenait cette fois M. Henry au mot, un pouvoir *anonymisant*, désindividuant, de l'affectivité ? » (*ibid.*, p. 32).

[36] *L'essence de la manifestation*, p. 355. Comme l'affirme G. Jean : « si le "savoir ontologique" n'est plus mobilisé dans *L'essence de la manifestation*, pour résoudre le problème de l'expérience d'autrui, c'est parce qu'il y est décrit comme étant absolument et ontologiquement *le mien*, celui de *ma* conscience ou, plus exactement, *ma conscience elle-même*. Et de fait, le lien capital établi au §52 de *L'essence* entre auto-affection et subjectivité […] semble en effet nous inciter à voir dans l'immanence et dans son savoir absolu un pur *solus ipse* » (« Présentation : De « l'expérience métaphysique d'autrui » à « l'intersubjectivité en première personne » », dans *Revue Internationale Michel Henry* 2, 2011, p. 52-53)

de Dieu », ce qui implique que le vivant s'éprouve lui-même dans le procès d'auto-génération de la vie en tant que l'auto-révélation de son « Ipséité ». Cependant, bien qu'Henry affirme que « *la Vie s'auto-engendre comme moi-même* », la question suivante se pose inévitablement : « si l'homme porte en lui l'essence divine de la Vie, n'est-il pas Dieu lui-même ou le Christ ? »[37]. Pour répondre à cette question, Henry introduit une différenciation entre une auto-affection au sens fort et une auto-affection au sens faible. L'auto-affection au sens fort désigne le procès au sein duquel la vie, pour passive que soit l'épreuve qu'elle fait d'elle-même, n'en est pas moins produite par la vie elle-même. L'auto-affection au sens faible est celle du « moi transcendantal vivant » qui, bien qu'il s'éprouve lui-même dans la coïncidence qui constitue son identité, n'est pas lui-même l'origine et la source de ce don : « Le Soi singulier s'auto-affecte, il est l'identité de l'affectant et de l'affecté mais il n'a pas posé lui-même cette identité »[38]. Ainsi, Henry qualifie *mon* auto-affection, dans laquelle le « moi » n'est pas seulement passif à l'égard de soi, mais surtout à l'égard de l'auto-affection absolue de la vie dans laquelle il est engendré, comme une auto-affection « à l'accusatif », c'est-à-dire dans laquelle le « moi » fait l'expérience non pas de s'auto-affecter, mais d'« être auto-affecté »[39].

En ce sens, bien que l'auto-affection de la vie du Christ soit engendrée dans l'auto-engendrement de la vie absolue, le Christ co-appartient au procès de cette auto-affection absolue en tant que « Premier Vivant », ce qui permet d'affirmer que l'« Archi-Fils » est « consubstantiel » au Père. En revanche, l'homme n'est pas affecté directement en Dieu, mais seulement par l'intermédiaire du Christ, c'est-à-dire par l'auto-affection dans laquelle l'« Archi-Fils » est engendré. De ce fait, Henry affirme que l'homme n'est « Fils de Dieu » que par l'intermédiaire de l'« Archi-Fils », en d'autres termes : « Fils dans le Fils »[40]. Malgré sa critique du vitalisme, qui ferait de la vie « une force aveugle et anonyme »[41], Henry semble ne pas se rendre compte que la détermination de la vie en tant qu'un procès d'auto-génération dans l'auto-révélation d'un « Premier Vivant », auquel nous participerions tous en tant que vivants, n'est pas moins « anonyme »[42]. L'aporie à laquelle conduit cette

[37] *C'est moi la Vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 134.
[38] *Ibid*., p. 138.
[39] *Ibid*., p. 139.
[40] *Ibid*., p. 141.
[41] *Ibid*., p. 225.
[42] Comme l'attestent les notes inédites, si Henry reprend le concept de « participation » à partir de la « fusion affective » (*Einsfühlung*) chez Scheler, en remplaçant cette force vitale anonyme par une « personne », il semble pressentir que cette différenciation ne change rien quant au mode de phénoménalisation de l'expérience directe d'autrui : « Certes c'est au sein du Christ que les Saints communient, mais c'est parce que leur ego véritable est devenu unique dans le Christ […] Rien de commun avec la fusion affective cosmique ? Pourtant le

structure est évidente lorsque Henry souligne la « dissymétrie » entre la relation d'« intériorité réciproque » de la Vie absolue avec le « Premier Vivant », en contraste avec la « non-réciprocité » vis-à-vis du reste des vivants : « Dieu pourrait aussi bien vivre éternellement en son Fils et celui-ci en son Père sans qu'aucun autre vivant ne vienne jamais à la Vie »[43]. C'est d'ailleurs à partir d'une telle distinction entre le « soi » et le « moi » qu'Henry distinguera à son tour celui-ci de l'« ego ». Si tout « moi transcendantal vivant » doit être compris comme engendré à travers l'auto-génération de la vie absolue dans l'auto-donation du « Premier Vivant », il n'en est pas moins vrai que ce « sentiment de soi » s'éprouve dans sa coïncidence avec la force qui le fait être en tant que « Je peux ». De cette possibilité de pouvoir qui constitue son être-donné-à-soi, naît l'« illusion transcendantale », et ainsi l'ego transcendantal qui, dans le libre exercice de son pouvoir, oublie la passivité originaire sur laquelle ce pouvoir est fondé, et se prend pour la source et le fondement de son être : « Dans l'illusion transcendantale, l'ego vit l'hyper-pouvoir de la Vie – l'auto-génération en tant que l'auto-donation – comme le sien propre, transforme le second dans le premier »[44]. Ainsi, Henry finit par opérer un « tournant théologique », dans la mesure où l'immanence ne désigne plus seulement la révélation de mon ipséité en tant qu'« unité dialectique » entre la passivité et l'être-en-possession-de-soi, mais également la « participation » dans un Archi-Soi, dont l' « intériorité réciproque », afin de ne pas tomber dans une *regressio ad infinitum*, désigne une Archi-passibilité, dans laquelle toute « impuissance » est exclue. Un tel geste ne peut éviter de perpétuer l'« unité dialectique ». Effectivement, la vie, dans son « auto-génération » en tant qu'« auto-révélation » du « Premier Vivant », est transcendante par rapport à tout vivant, ainsi qu'immanente en tant que procès éternel dans lequel chacun est engendré. Enfin, lorsque Henry devra expliquer la possibilité d'une « seconde naissance » (c'est-à-dire la manière dont celui qui a oublié sa condition de Fils en se prenant pour la source de ces pouvoirs peut renaître dans la Vie), il soutiendra qu'un tel acte de « miséricorde » ne consiste pas à agir au secours d'autrui, mais plutôt à agir selon l'hyper-pouvoir de la Vie absolue considérée comme « *oubli de soi* »[45].

même phénomène ne se produit-il pas dans cette fusion, car avec quoi suis-je en contact – ne faut-il pas dire, avec qui ? Dans cette réalité cosmique n'est-ce pas l'*autre* que j'atteins ? » (« Textes inédits sur l'expérience d'autrui », dans *Revue Internationale Michel Henry* 2, 2011, Ms C 9-471-2990, p. 89).

[43] *Ibid*., p. 165.

[44] *Ibid*., p. 180.

[45] *Ibid*., p. 216. Comme le souligne Emmanuel Gabellieri à propos du concept d'« engendrement divin », si Henry reconnaît dans l'éthique chrétienne un nécessaire « oubli de soi », ce principe ne concerne pas autrui, puisque le don le plus fondamental reste « le don de soi à soi ». Au contraire, chez Simone Weil, le don est « le don de soi à autrui », c'est-à-dire une véritable « auto-donation » (« Engendrement et nouvelle naissance chez Simone Weil et Michel Henry », dans *La Vie et les vivants : (Re-)lire Michel Henry*, Louvain-la-Neuve, Presses

On pourrait s'attendre à que cet « oubli de soi » donne lieu à une interprétation de l'« auto-donation » comme « don de soi », comme « sacrifice » de soi. Toutefois, c'est le postulat d'une instance supra-individuelle qui, pour Henry, est censé résoudre le problème de l'intersubjectivité : celle-ci est conçue comme « communauté des vivants » dont la participation se rapporte à une « personne universelle »[46]. Or, si une telle instance supra-individuelle est indépendante de la communauté des vivants, nous pouvons à juste titre nous demander : pourquoi y a-t-il une pluralité d'individus ? Pourquoi la Vie ne s'auto-génère-t-elle pas uniquement dans la génération de l'Ipséité originaire du « Premier Vivant » ?[47] À l'opposé d'un tel christianisme johannique qui défend la consubstantialité de l'auto-révélation de la Vie absolue dans l'auto-donation du Christ, caractérisé comme « corps mystique »[48] fondant la possibilité de tout « être-en-commun », nous pouvons songer à l'interprétation du judaïsme par Levinas, selon laquelle Dieu n'a pas besoin de s'incarner en tant qu'homme – pas même à travers l'auto-engendrement dans l'engendrement d'un « Archi-Soi » – puisqu'il ne se révèle qu'à travers le « prochain »[49]. Si, comme nous l'avons dit, l'excès de la joie doit être compris selon une « trans-passibilité » qui évite de retomber dans un « solipsisme ontologique », il s'ensuit nécessairement que la vie ne peut pas s'auto-générer dans la génération d'un « moi », mais plutôt dans une « inter-facticité »[50]. Et cette « hyper-contingence », au sens du « con-tact », n'est pas étrangère à la transgression architectonique, c'est-à-dire à l'« hérésie de la pensée »[51].

---

universitaires de Louvain, 2013, p. 99). Il faut cependant ajouter que ce qui permet à Weil de conférer à cette « seconde naissance » un caractère horizontal de rencontre avec autrui, c'est la dimension érotique de l'extase mystique. La description qu'elle fait de cet « engendrement divin » prend les allures d'une « insémination », d'une « fécondation » et d'un « allaitement » divins. Alors que chez Henry le phénomène érotique, comme en témoignent les notes inédites de jeunesse, était censé éclairer l'expérience directe d'autrui. Il reste quelques traces de ce pressentiment dans l'œuvre publique « Pathos-avec » (*Phénoménologie matérielle*, p. 176) où le phénomène érotique sera finalement subordonné à l'agapè chrétienne.

[46] *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 358.

[47] Notre réponse consiste à affirmer qu'il ne peut y avoir d'Ipséité singulière que dans la rencontre horizontale avec autrui, et non selon la structure verticale de la co-participation. Comme le demande Jean-Luc Nancy : « Mais pourquoi y a-t-il plusieurs individus ? pourquoi l'Identité ne fait-elle pas la différence d'un seul individu, d'un seul homme au regard de la Nature et de l'Animal ? » (« Identité et tremblement », dans Mikkel Borch-Jacobsen, Éric Michaud et Jean-Luc Nancy, *Hypnoses*, Paris, Galilée, 1984, p. 17). Et à cette question, il répondra, sur la base du rapport entre la mère et le nourrisson, que « la différence effectivement différente – ou ce qui dans la différence ne se laisse pas rapporter à l'identité, ce *qui diffère* dans la différence – exige « l'autre individu » » (*ibid*., p. 39).

[48] *Ibid*.

[49] « La pensé juive aujourd'hui », dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 241.

[50] En ce sens, si Richir faisait allusion à juste titre à l'« anonymat phénoménologique » de la vie chez Henry, il est repris « par une désindividuation transsubjective ou "interfacticielle" » (*Méditations phénoménologiques*, p. 51).

[51] C'est en effet la voie suivie par le dernier Scheler. Contrairement à Henry, son concept de « participation » (*Teilnahme*) ne vise pas à résoudre la tension entre la sphère de la personne

III

Revenons à la première signification de l'« hyper-contingence », à savoir son caractère de « transpossibilité ». L'« Archi-Pouvoir » de la Vie désigne le caractère pratique et affectif de chacun des pouvoirs qui constituent ma « chair impressionnelle » conçue comme auto-révélation de l'ipséité en tant que « Je peux ». Or, cette considération inclut l'agir du « moi transcendantal phénoménologisant » lui-même. Ainsi, si le « dire » henryen doit être compris à partir de la « parole de la vie », cela présuppose une prise de distance non seulement par rapport à un langage représentationnel, mais aussi par rapport à la « parole du monde » comprise comme un « langage qui n'est nullement langage de lui-même, qui est toujours langage d'autre chose et s'efface devant cette référence »[52]. En vertu de la « duplicité de l'apparaître », Henry détermine l'auto-apparaître de la vie selon l'hétérogénéité de l'auto-affection de son « intériorité réciproque » par rapport à l'apparaître du monde. Dès lors, comment parler d'une « parole de la vie » qui serait absolument autoréférentielle, autrement dit d'une parole qui ne se dirait qu'elle-même, sans recourir à la référentialité de la « parole du monde » ? En effet, la « subreption » de l'« intériorité réciproque » à la « participation » d'une Archi-passibilité ne vise pas seulement à résoudre le problème de l'intersubjectivité, mais aussi celui du statut du dire henryen lui-même. Henry introduit à cet effet le concept d'une « Archi-Intelligibilité », dans laquelle la vie se révèle à soi et qui à la fois fonde toute intelligibilité concevable. Partant de ce concept, il peut affirmer que si « le renversement de la phénoménologie pense la préséance de la Vie sur la pensée, la pensée de la préséance de la vie sur la pensée peut bien être le fait d'une pensée – de celle que nous développons maintenant »[53]. Le

et la sphère vitale, mais aboutit plutôt à une « interpénétration » (*Durchdringung*) entre l'« esprit » (*Geist*) et la « poussée » (*Drang*), entre l'« impuissance » (*Ohnmacht*) d'un « Dieu en devenir » (*werdender Gott*) et l'homme en tant qu'« intersection » (*Treffpunkt*) de sa réalisation. Tout en reconnaissant l'hérésie d'une telle thèse, Scheler affirme que c'est la croyance enfantine en une toute-puissance surhumaine et transmondaine qui nous éloigne de Dieu dans l'objectivation de sa contemplation et de sa prière. Au contraire, ce n'est que dans sa « coréalisation » (*Mitvollzug*) que l'on peut participer à la divinité, à « l'être de ce qui est à travers soi » (*das Sein des Durch-sich-Seienden*), une participation qui, en outre, est analogue à celle de l'être du « prochain » (*Fremdperson*) (« Die Stellung des Menschen im Kosmos », dans *Späte Schriften*, GA 9, Bern, Francke, p. 71).

[52] « Narrer le pathos », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2003, p. 322.

[53] *Incarnation*, p. 136. Comme l'affirme Ray Brassier : « l'immédiateté absolue de la dyade pensable/impensable fait que l'immanence chez Henry se doit d'être pensable en tant qu'impensable, et impensable en tant que pensable » (*Alien Theory : the Decline of Materialism in the Name of Matter*, Université de Warwick, 2001, p. 48). Alors que l'immanence constitue la « réalité » de la pensée dans son caractère absolu et immédiat de « se sentir soi-même » (le *videre videor* cartésien) – qui est impensable en tant qu'irréductible au domaine transcendantal de l'appréhension intentionnelle –, « en même temps, cette impensabilité est pensée à travers la pensée qu'elle a rendue possible » (*ibid.*, p. 49).

dire henryen ne semble-t-il pas exprimer l'« illusion transcendantale » de sa *topique*, en ce qu'il croirait que, dans l'effectivité de sa « parole », son « Je peux » coïnciderait avec l'« Archi-Pouvoir » de la parole de la vie ? Ne devrions-nous pas plutôt admettre que l'antinomie de la vie ne peut être dite par aucun « nom », pas même par celui de la « vie » elle-même, et ainsi affirmer avec Bataille que l'excès de la joie est « l'approbation de la vie jusqu'à la mort »[54] ? Si nous avons affirmé au début que l'« invisible » de l'auto-apparaître de la vie ne devait pas être interprété en termes du « voilement » (*Verbergung*) propre à l'être dans le « dévoilement » (*Unverborgenheit*) de l'étant, cet auto-apparaître semble néanmoins entrer en résonance avec la phénoménologie du dernier Heidegger où l'« inapparent » (*Unscheinbare*) laisse parler la parole elle-même dans sa « tautologie »[55].

Le problème du langage est l'un des plus épineux dans l'œuvre d'Henry. Le traitement de cette question sera reporté jusqu'à la conférence « Parole et religion : La parole de Dieu »[56], dont les thèses seront reprises dans l'avant-dernier chapitre de *C'est moi la vérité* et finalement développées dans son ouvrage posthume *Paroles du Christ*. D'une part, Henry aborde la question du langage en fonction de la « parole évangélique », c'est-à-dire à partir de la question de savoir comment il est possible de déterminer la provenance divine de la parole du Christ. Si la parole de la vie est hétérogène par rapport à toute parole du monde, c'est parce que, au-delà de tout « dire », elle doit être comprise selon son « faire », c'est-à-dire dans sa « performativité ». Or cette « performativité » doit être distinguée de l'« énoncé performatif » tel que conçu par Austin. Chez ce dernier, l'énoncé performatif n'est pas la description d'un fait mais une action dont la réalisation est indissociable de son énonciation. La parole de la vie consisterait, pour sa part, dans une « archi-performativité », en ce qu'elle engendrerait la réalité du vivant lui-même[57].

---

[54] *L'Érotisme* dans *Œuvres complètes* X, Paris, Gallimard, 1987, p. 17.

[55] Comme le souligne Richir, si la « parole » (*Sprache*) est comprise par Heidegger à partir de l'*Ereignis*, c'est parce qu'elle se déploie dans son cheminement vers le « dit » (*Sage*) qui fait la durée du parler en son être, et ainsi elle se prononce dans le « son du silence » (*Geläut der Stille*), c'est-à-dire dans un « chant » (*Lied*) qui, dans son énonciation, n'aspire qu'à être l'« écho » du silence du « dit ». Le risque de « nominalisme phénoménologique », que dénonce Richir, tient au fait que l'*Ereignis* semblerait jouer un rôle purement « vide ». Car si l'écho à entendre dans le cheminement de la parole n'est que la réserve du silence du dit, alors quel est son statut phénoménologique, sinon celui d'être le « jointement » (*Fügung*) d'un dit qui serait toujours *déjà* de langage et d'une parole qui ne ferait que se prononcer elle-même ? (« *Ereignis*, temps, phénomènes », dans M. Heidegger : *Questions ouvertes*, Paris, Osiris, 1988, p. 17-25).

[56] Dans *Phénoménologie de la vie, tome IV, Sur l'éthique et la religion*, p. 177-202.

[57] Comme l'affirme G. Jean : « *la théorie henryenne de la parole de la vie tourne tout entière autour de son identification à un faire* – identification, d'une part, de la parole de la vie humaine à une expression immanente dont découle *une création de sens*, identification, d'autre part, de la parole de la Vie *divine* à un *acte d'engendrement de cette vie finie elle-même* dans sa propre puissance expressive puis apophantique. Si l'on nomme

Cette « archi-performativité » de la parole du Christ, dans sa consubstantialité avec la parole de la vie, permet d'affirmer que son énonciation consiste dans un auto-engendrement concernant non pas ce qui est dit, mais celui qui s'y énonce dans son « Archi-Ipséité ». Dès lors, l'« archi-performativité » n'opère-t-elle pas précisément une *épochè* vis-à-vis de tout contenu ou intentionnalité discursifs, mais surtout vis-à-vis du dire lui-même, cela incluant son caractère d'acte transcendantal dans sa performativité entendue comme « auto-affirmation » ? L'affirmation du Christ « C'est moi la vérité » ne signifie-t-elle pas plutôt que nous ne devons pas nous laisser guider par ce qu'Il *dit*, même si ce dire prétend être celui qui est engendré dans son propre dire, mais par ce qu'Il *fait* ? Et ce que le Christ fit, n'était-ce pas en opposition à l'auto-donation comme auto-affirmation, l'auto-donation comme « sacrifice » ? Henry entend réduire la sphère de la Loi et du témoignage sur la base d'un dire qui s'atteste par lui-même et exige par conséquent de « croire », c'est-à-dire sur la base d'un acte qui n'est pas de l'ordre du savoir et qui, dans sa mise en suspens de toute attestation objective, engendre ce qui n'est témoignage que de soi-même. Pour le dire de manière plus concise, croire ne serait pas croire en « quelque chose », mais en « quelqu'un ». Or, cette foi ne demanderait-elle pas avant tout d'agir en accord avec le Christ, c'est-à-dire sur la base d'une *imitatio Christi* ? Croire en la parole non pas du Christ, mais en la parole qui est le Christ, n'implique-t-il pas alors le sacrifice de soi, c'est-à-dire de *sa* parole ?

Par ailleurs, cette « archi-performativité » peut aussi être traitée comme une question de « style »[58]. En effet, si le style henryen « n'est qu'une

"performativité" de la parole en général son assimilation à un *acte*, on distinguera donc la performativité de l'expression humaine de l'archi-performativité de la Vie infinie » (« Sens et puissance. L'archiperformativité de la parole », dans *Revue Internationale Michel Henry* 5, 2014, p. 197). Pourtant, si la performativité des énoncés tels que « je te promets » ou « je te pardonne » dépend de tout un horizon de circonstances institutionnelles et du système symbolique chargés d'assurer le « bonheur » (*felicity*) de sa « force illocutoire », nous pourrions demander, en nous inspirant du dernier Derrida : qui est le *Je* du pardon ou de la promesse ? Ne s'avère-t-il pas que le moi qui prononce la promesse ou le pardon n'est pas le mien, et qu'il ne peut pas se voir attribuer une telle intention, voire un tel « pouvoir » ? Sa « force » ne réside-t-elle pas, au contraire, dans son antinomie, en tant que son faire refuse toute « autorité », qu'il ne peut y avoir pardon que de l'impardonnable ou, comme le dit Borges : « seuls les dieux peuvent promettre parce qu'ils sont immortels […] les hommes aussi peuvent promettre parce que dans la promesse il y a quelque chose d'immortel » ? (« The unending gift », dans *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 984).

[58] Comme le soutient François-David Sebbah, si le style « tautologique » henryen, dans lequel les phrases se bouclent sur elles-mêmes, donne l'impression d'une affirmation de soi qui ne laisse aucune place au « doute », cela n'implique pas qu'il manque de « surprise » au sens de « la paradoxale figure d'une aporie non par manque mais par surabondance » (*L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, p. 280). De plus, cette « surabondance » ne serait pas celle de l'infinitude des expériences passées et à venir, c'est-à-dire d'un toujours déjà et d'un dépassement de soi qui resteraient fonctionnels à la « succession » du flux du présent vivant. Mais, conformément à la « contemporanéité » propre à la « potentialité » henryenne, cette infinitude habite en chacune d'elles. En ce sens,

respiration »[59], de façon analogue à l'*épochè* esthétique élaborée à propos de l'« élément pictural » chez Kandinsky, alors il doit laisser « transparaître »[60] l'auto-apparaître de la vie. Cela nous renvoie au statut qu'Henry accorde au « cri » en sa qualité de « pure phonation subjective » : « *Le cri de la souffrance* […] *parle en son propre pathos et par lui, sa parole est la parole de la vie* »[61]. Or, le « cri » jouit, à plus forte raison, d'une « indécidabilité » architectonique. Ou bien il nous renvoie à l'aporie de *Phénoménologie et philosophie du corps*, à savoir à la *limite* que constitue le « corps organique », et ce, dans la mesure où il se révèle comme le « terme résistant » qui se « plie » sous les différents mouvements de mon « Je peux » en tant que « sentiment de l'effort », ainsi que comme ce qui ouvre à la transcendance de mon « corps objectif » : « [M]ais un *cri* peut-il être réduit – et pourquoi pas ? C'est que s'il retentit dans le monde, le cri vivant est sans monde »[62]. Ou bien il est réinscrit dans l'« « unité dialectique » de l'auto-génération », en ce qu'il désigne la « parole de la vie finie » dans laquelle je m'énonce à moi-même en tant que vivant, tout en étant à l'« écoute » du « Verbe de la vie » :

> En un sens, la parole de la souffrance est l'origine du *cri* qui procède d'elle, qui est second par rapport à elle, même si sa profération appartient au même milieu phénoménologique que la souffrance, en l'occurrence celui du corps vivant. Mais, on l'a suggéré, la souffrance elle-même n'est rien d'originel.

Sebbah affirme qu'« il y a bien quelque chose comme une non-donation radicale au sein du trop-plein de la donation de la Vie » (*ibid*.).

[59] « Narrer le pathos », p. 323.

[60] Le concept du « transparaître » est introduit par G. Jean pour désigner le geste henryen, caractéristique surtout du stade intermédiaire de sa pensée, selon lequel, au-delà de l'hétérogénéité et du fondement de la « duplicité de l'apparaître », il y aurait la possibilité ou l'impossibilité pour l'auto-apparaître de la vie d'apparaître *à travers* l'apparaître transcendantal du monde. Bien évidemment, une telle formulation, toujours *topique*, ne peut qu'aboutir à une aporie. Ou bien la vie transparaît dans sa négation de tout caractère apophantique du monde – c'est l'« image sans image » chez Eckhart. Ou bien, même si, en vertu de cette épochè, il laisse éclater le pathos propre à la vie, il est reconduit à ce qu'Henry appelle la possibilité de l'« hypocrisie » dans le cadre de sa phénoménologie du langage. Ou, plus symptomatiquement, la possibilité de la « simulation » de l'orgasme féminin dans le cadre de sa phénoménologie de l'érôs. En bref, il est question du paralogisme selon lequel, puisqu'il y a la possibilité de mentir (de faire « comme si » mon auto-affection pouvait être « exprimée » à travers un « cri »), il y aurait corrélativement la possibilité que l'auto-affection soit « saisie » dans l'immanence de « sa profération subjective ». De sorte que le mensonge comme la vérité finiraient par être des modalités qui feraient de l'auto-affection quelque chose d'ontique. Comme le suggère G. Jean, le « transparaître » devrait plutôt faire allusion à la « spectralité » de la vie ou encore, dans le cadre de la phénoménologie de l'incarnation, à l'indécidabilité architectonique du corps érotique comme « image de la chair », c'est-à-dire à une sorte de *Zwischenleiblichkeit* (« Désir, négativité, spectralité : Michel Henry et le problème de l'érôs », dans *Alter*, 20, p. 65-73).

[61] « Phénoménologie matérielle et langage », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, p. 341.

[62] « Notes inédites sur la méthode et la langue phénoménologiques », dans *Cahiers philosophiques* 126, 3, CNDP-CRDP, Ms B 1738, p. 100.

> Elle ne s'est pas apportée elle-même dans sa chair. À ce titre, elle est caractéristique de notre vie d'homme, une vie finie qui n'est jamais donnée à soi que dans l'auto-donation de la vie absolue, de même que tout Soi humain n'est joint à soi que dans l'Ipséité originelle du Premier Soi – du Verbe de cette vie[63].

En revanche, si nous considérons le « cri » non pas dans le cadre de la *topique* du « transparaître » (et ce, soit au sens de son épochè apophantique, soit au sens de l'« unité dialectique » d'une « résonance intérieure »), mais plutôt suivant l'antinomie de la force, autrement dit, si nous prenons le cri comme « vibration », alors celle-ci fait « vibrer » l'architectonique henryenne elle-même. Si, comme l'affirme Jean-Luc Nancy, il n'y a pas d'écriture sans cri, pas de *Schreiben* sans *Schrei*[64], c'est parce que ce que le cri révèle n'est pas l'« écho » de l'annonciation du Verbe qui se prononce en même temps comme l'énonciation du moi : au contraire, le cri révèle le « bruit ». Et ce, non pas parce que, comme l'affirme Henry, « le bruit de ma naissance est le bruit de la Vie, l'infrangible silence dans lequel la Parole de la Vie ne cesse de me parler ma propre vie »[65], mais parce que le bruit relève de l'« hypercontingence ». Si le langage henryen cherche « une sorte d'exposition du corps »[66], voire une « expeausition », c'est parce que, comme l'affirme toujours Nancy[67], « là, où les mots nous manquent »[68] le trouble de cette défaillance se laisse entendre dans le balbutiement de la joie : *Michel en rit*.

Si, afin de sauvegarder son épaisseur phénoménologique, le dire henryen doit laisser transparaître l'antinomie de la vie, alors il ne peut consister en un silence représentationnel qui, dans sa passibilité, s'affirmerait soi-même dans la prétendue coïncidence de sa tautologie. Il doit plutôt permettre que la vie dépasse son dire non pas en vertu d'une absence, d'un écart ou d'un écho, mais d'une « surabondance ». Cette surabondance est donc la « potentialité » au sens d'une « virtualité », c'est à dire non pas la « performativité » du *dire*, mais l'« opérativité » de son *rire*. Afin de voir en quel sens s'opère l'antinomie du dire henryen, reprenons précisément le passage où il est question de l'excès de la joie :

> La force de ce qui cohère originellement en soi dans le rassemblement édificateur de l'être, la force de l'affectivité et du sentiment, c'est là ce dont la souffrance est chargée avant de l'être du poids de sa tonalité propre, le

[63] « Phénoménologie matérielle et langage », p. 341-342.
[64] « Critique, crise, cris (*unser Zeitalter ist nicht mehr das eigentliche Zeitalter der Kritik*) », dans *Diacritik*, 13 mai 2006.
[65] « Phénoménologie matérielle et langage », p. 339.
[66] « Narrer le pathos », p. 323.
[67] *Cf. Sexistence*, Paris, Galilée, 2017, p. 140.
[68] *L'essence de la manifestation*, p. 860.

> supplément, l'excédent de puissance qu'elle laisse éclater et libère comme ce qu'il a de permanent en elle lors même qu'elle culmine et se brise dans l'extrême douleur et dans le sanglot. Dans la douleur, je peux encore l'exprimer, « improviser sur ce thème, dit Kafka, simplement ou antithétiquement ou avec des orchestrations entières d'associations », et cela, ajoute-t-il, n'est pas « mensonge » mais « excédent de forces »[69].

L'excès de la joie ne désigne pas uniquement l'effectivité dans laquelle le sentiment est donné à soi, mais aussi le débordement de tout acte transcendantal. Partant, Henry opère la même « subreption » que celle signalée à propos de l'« Archi-passibilité » de la vie. En effet, cette jouissance se révèle à soi dans une « Archi-intelligibilité », véritable auto-objectivation du logos de la vie qui est par conséquent susceptible « à ce point extrême de son oscillation, d'être exprimée »[70], et ce, dans la mesure où « la parole de la chair cède la parole à la parole de la pensée »[71]. Néanmoins, nous observons qu'afin de dire cette joie, Henry cite un passage du *Journal* de Kafka. Il opère un geste antinomique en faisant appel à la voix d'un autre pour s'affirmer lui-même ; il cède sa parole à un dire qui, contrairement au sien, dit « je »[72]. Et cela est d'autant plus paradoxal puisque son interprétation de Maine de Biran repose sur la mise à l'écart du « style » de sa pensée, c'est-à-dire de l'« aliénation existentielle » propre à l'écriture de son *Journal*. Le passage cité de Kafka[73] est sans doute beaucoup plus ambigu : son objet est de souligner que l'écriture et la vie sont irréductibles l'une à l'autre. Kafka commence par avouer qu'il lui est « inintelligible » (*unbegreiflich*) que quelqu'un qui écrit puisse, même dans la douleur, « objectiver » la douleur (*im Schmerz den Schmerz objektivieren*), même dans le malheur, s'asseoir et écrire à quelqu'un : « Je suis malheureux » (*im Glück* […] *schriftlich mitteilen* : « *Ich bin unglücklich* »), voire improviser par « des orchestrations entières d'associations » (*ganzes Orchestern von Assoziationen*). Au-delà de l'objectivation de la douleur, l'écriture la rend « objet »[74] : par le mécanisme associatif de la « *phantasia* »

[69] *Ibid*., p. 840.
[70] *Ibid*., p. 841.
[71] *Incarnation*, p. 193
[72] Dès la première page de *L'essence de la manifestation*, Henry affirme que « le sens de l'être de l'ego est le thème des présentes recherches. Celles-ci visent à porter dans la lumière, devant le regard philosophique, ce que nous entendons lorsque nous disons à tout propos, et chaque fois qu'il est question de nous-mêmes : "je, moi" ». Comme l'affirme Simon Brunfaut : « Force est de l'admettre et de le constater, il n'est peut-être pas de livre ayant trait de manière si intime et si secrète à la subjectivité, dont le "je" demeure à ce point absent » (« Le(s) style(s) de Michel Henry : écrire *L'essence de la manifestation* contre la tradition philosophique », dans *Genèse et structure de L'essence de la manifestation*, p. 281.
[73] *Cf. Tagebücher 1910-1923*, Frankfurt, Fischer, 1976, p. 387
[74] Comme le dit Maurice Blanchot à propos de ce passage : « [La littérature] objective la douleur en la constituant en objet. Elle ne l'exprime pas, elle la fait exister sur un autre mode, elle lui donne une matérialité qui n'est plus celle du corps, mais la matérialité des mots par

(*phantasieren*), elle lui restitue son caractère « antithétique » (*antithetisch*). Quand bien même l'écriture « n'est pas du tout un mensonge » (*es ist gar nicht Lüge*), son excès de force « n'apaise en rien la douleur » (*stillt den Schmerz nicht*). L'écriture révèle ainsi son impuissance absolue, et c'est précisément cette impuissance de la puissance qui objective l'« inintelligibilité »[75]. Ainsi, l'excès de la joie ne révèle pas l'expression de la passivité de la souffrance dans l'affirmation de soi, mais plutôt l'antinomie de son « hypocrisie »[76]. Le passage en question, qui vise à subsumer la « dichotomie » de la « dialectique immanente » entre la souffrance et la joie dans l'« unité » de leur « réversibilité », se poursuit avec toute une série de citations semblables, où Eckhart, Scheler et Kierkegaard sont tous entassés. Et dans chacune de ces « étreintes », il est possible de ressentir la *même* « antinomie ». De fait, au-delà de l'appropriation ou de l'opposition des thèses philosophiques, ce qui transparaît, c'est l'« irréductibilité réciproque » entre des corpus eux-mêmes traversés par l'« hérésie ». Il s'ensuit que la matérialité du dire henryen consiste en une « hyper-contingence » au sens d'une « con-tagion », c'est-à-dire d'une surabondance de « con-tacts », ou d'une « réverbération » au sens d'une surabondance de « vibrations » qui s'excitent les unes les autres. Richir souligne que la temporalisation doit être pensée à partir d'un « présent stratifié »[77], c'est-à-dire à partir d'une spatialisation intrinsèque, et ce, dans la mesure où, en marge du flux du présent vivant dans la « distension » de l'impression originaire entre rétention et protention, il y a une association transversale d'une multiplicité rythmique entre des « rétentions sans tête » et des « protentions sans queue ». Pour faire écho à cette réflexion, nous dirions que le dire henryen, en-deçà de l'épreuve d'une étreinte, est un « corpus strié », à savoir un corpus marqué par la surabondance d'étreintes avec

lesquels est signifié le bouleversement du monde que la souffrance prétend être. Un tel objet n'est pas nécessairement une imitation des changements que la douleur nous fait vivre ; il se constitue pour *présenter* la douleur, non pour la *représenter* ; il faut d'abord que cet objet existe, c'est-à-dire qu'il soit un total toujours indéterminé de relations déterminées, autrement dit, qu'il y ait en lui, comme en toute chose existante, toujours un surplus dont on ne puisse rendre compte » (« Kafka et la littérature », dans *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 28).

[75] Toujours Blanchot : « Il y a là un conflit que nous connaissons bien. "Écris avec du sang, dit Zarathoustra, et tu apprendras que le sang est esprit." Mais c'est plutôt le contraire ; on écrit avec de l'esprit et l'on croit saigner » (*ibid*., p. 23).

[76] Comme le souligne S. Brunfaut, le problème principal chez Kafka est celui de l'hypocrisie, c'est-à-dire de la possibilité de se mentir à soi-même. Et même si Henry peut aussi soutenir que la « parole du monde » est un mensonge (dans la mesure où elle ne peut rien dire de la « parole de la vie »), la question qu'introduit Kafka est autre. Celle-ci part du fait que « le mensonge semble se phénoménaliser et apparaître dans l'apparaître à soi lui-même, à l'endroit même de l'absolu et de sa révélation affective, à la source de toute possibilité et de toute réalité » (« La place de l'écrivain dans l'œuvre de Michel Henry : Kafka et la "parole de la vie" », dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbour*g, 33, 2013, p. 260).

[77] *Cf.* « Synthèse passive et temporalisation/spatialisation », dans Eliane Escoubas et Marc Richir, *Husserl*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004, 1989, p. 9-41.

les corpus des autres. Ces étreintes sont éprouvées dans les striations du « moi », c'est-à-dire entre « souffrances sans subissements de soi » et « joies sans adhérences à soi », en tant que « phénomènes-du-monde ».

Il n'en demeure pas moins qu'Henry semble apercevoir une telle corpographie lorsqu'il parle de la « surabondance de la vie », de la « joie invincible » du « cosmos vivant » dans les dernières œuvres de Kandinsky :

> Ce qui frappe dans les dernières toiles, c'est cette impression de se trouver de nouveau en présence d'un monde, non pas du nôtre sans doute, mais enfin d'une dimension d'être qui lui ressemble, d'un champ où évoluent des êtres vivants, non ceux que nous connaissons, encore une fois, mais des configurations semblables à des organismes, des sortes d'entités animées par la vie – même si ces organismes sont réduits à une partie d'eux-mêmes, à un simple appendice. Dans une vision fugitive on croit apercevoir, sans les reconnaître vraiment, faute de les avoir jamais vus, quelques fragments d'insectes, des apparences d'infusoires et, dans une sphère qui se déforme, s'allonge, s'épaissit, une méduse féerique, aux filaments incandescents, qui se balance dans un milieu transparent, traversé d'invisibles courants. Que signifient ces ressemblances entrevues, ces ébauches de végétaux, ces pylônes à l'envers, ces pédoncules ou ces échelles[78] ?

[78] « Kandinsky : le mystère des dernières œuvres », dans *Phénoménologie de la vie, tome III. De l'art et du politique*, p. 228.

Est-il pensable que l'impensable soit possible ? Fiction, variation eidétique et déduction phénoménologique

CHARLES-ANDRE MANGENEY

> Tous ces globes auront, comme nous, des terrains étagés, une flore, une faune, des mers, une atmosphère, des hommes. Mais la durée des périodes géologiques, la répartition des eaux, des continents, des îles, des races animales et humaines, offriront des variétés innombrables. *Passons*.
>
> Auguste Blanqui, *L'éternité par les astres*

Introduction

S'il est de notoriété publique que le § 70 des *Ideen I* contient la thèse désormais topique d'une *fécondité eidétique de la fiction* d'après laquelle – on ne le sait que trop bien – « la fiction est la source où s'alimente la connaissance des 'vérités éternelles' »[1], et si, à tout le moins du point de vue de sa réception française, celle-ci a fait l'objet de gloses, reprises, et finalement d'un grand nombre de louanges notamment parce qu'elle permettait de rejouer secrètement la thèse aristotélicienne d'une *puissance contrefactuelle de la poésie* – la poésie serait « plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire » parce qu'elle « raconte les événements qui pourraient arriver »[2] et non, comme l'histoire elle-même, ceux qui ont effectivement eu lieu – contre la thèse cartésienne d'une *infirmité épistémique* de l'imagination toujours *épuisée par le nombre* – elle est tout aussi incapable de figurer en image un chiliogone[3] qu'elle ne l'est de se représenter toutes les transformations possibles d'un morceau de cire[4] – force est toutefois de constater que, par-delà l'attrait – et peut-être même le frisson – qu'a pu représenter la réhabilitation d'une faculté longtemps assignée à un statut

[1] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Gallimard, 1950, p. 227.
[2] Aristote, *Poétique*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 42, 1451 b5 (nous soulignons).
[3] R. Descartes, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses* suivies de quatre *Lettres*, Paris, GF, 1992, p. 175
[4] *Ibid.* p 85.

phénoménologique subalterne, l'on ne s'est que trop peu interrogé sur les *conditions de possibilité* spéculatives d'une telle réhabilitation[5].

Le présent travail se donnera alors le cahier des charges suivant : il s'agira de mettre en relief *ce que suppose* la thèse husserlienne d'une telle fécondité eidétique de l'imagination en la confrontant à ce que nous nommerons « l'hypothèse de la possibilité d'une possibilité impensable » – hypothèse qui jouera le rôle, nous nous en expliquerons, d'une forme de *malin génie* phénoménologique – et qui nous permettra de formuler ce que nous nommerons également « l'argument de la facticité » constituant une sorte d'*hyperbole* – là aussi au sens cartésien du terme – *anti-eidétique* que la thèse de fécondité eidétique de l'imagination devra, pour garder une forme de validité, à minima *neutraliser.* Autrement dit, *les conditions de réfutation de « l'hypothèse de la possibilité d'une possibilité impensable »* – et par conséquent de « l'argument de la facticité » qu'elle sous-tend – *sont donc aussi les conditions de possibilité de la fécondité eidétique de l'imagination*. Or il se trouve que cette « hypothèse » a été formulée à plusieurs reprises dans l'histoire de la philosophie. Pour les besoins de la démonstration – et nous ne prétendons ici à aucune forme d'exhaustivité – nous en investirons trois déclinaisons : celle de John Stuart Mill formulée dans son ouvrage *La philosophie de Hamilton*, celle de Quentin Meillassoux dans *Après la finitude* et enfin celle, plus récente encore, de Jocelyn Benoist dans l'*Adresse du réel*. Ce sera donc par le truchement de la réactivation de cette objection – qu'elle ait été ou non explicitement dirigée contre la phénoménologie et son accès aux essences (ce qui ne pouvait bien évidemment pas être le cas de Mill) – que, tentant de la dissiper, nous accéderons à ce qu'il faut penser pour pouvoir

[5] Statut subalterne verrouillé en quelque sorte, pour la tradition française, par les thèses d'Alain et reprises, de manière plus ambiguë, par Sartre. Voir ici Alain, *Le système des beaux-arts*, Paris, Gallimard, 1953, p. 17 et suivantes ainsi que J.-P. Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 2005, p. 15 et suivantes. Là-contre, Ricœur est tout à fait représentatif de la revanche d'inspiration aristotélicienne de l'imagination lui permettant de racheter les lettres de noblesse que la critique cartésienne lui avait fait perdre. En effet, celui-ci reconnaîtra un « privilège » de l'imagination eu égard au récit historique (P. Ricœur, *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 115), c'est-à-dire vis-à-vis de ce que l'on pourrait nommer la *chronique de la succession effective des états de fait*, et ceci justement au motif que l'imagination est *épistémiquement féconde en tant que puissance d'exploration de mondes alternatifs* : « chaque expérience temporelle fictive déploie son monde, et chacun de ces mondes est singulier, incomparable, unique [...] » de telle façon que « […] non seulement les intrigues, mais les mondes d'expérience qu'elles déploient ne sont pas […] des limitations d'un unique monde imaginaire. Les expériences temporelles fictives ne sont pas totalisables ». Ricœur, Paul, *Temps et récit. 3. Le temps raconté,* Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 230-231. Nous reviendrons sur l'intotalisabilité des mondes fictionnels et l'intérêt épistémique, et plus encore, eidétique, qu'elle peut représenter en tant qu'exploration des mondes possibles *qui n'est féconde que par son reste*.

penser que l'imagination est à même d'exhiber ce que, lorsque nous pensons, il n'est pas possible de ne pas penser, à savoir l'*eidos* ou l'essence.

Précisons encore que s'il sera majoritairement question ici d'une discussion avec *Après la finitude* de Quentin Meillassoux, en tant justement que la possibilité d'une possibilité impensable constitue un des leviers de ce qu'il nomme le « corrélationisme »[6] et, plus encore, de ce qu'il faudrait à vrai dire nommer, avec Grégori Jean, le « corrélationisme restrictif »[7], il ne sera pourtant nullement question d'organiser ici une pseudo-gigantomachie entre le « réalisme spéculatif » et la « phénoménologie » bien comprise afin d'évaluer *si* la phénoménologie peut ou non se soustraire aux accusations « corrélationistes » de Quentin Meillassoux[8]. Il nous semble beaucoup plus intéressant d'évaluer le *coût logique* que, échappant de toute façon – c'est-à-dire *par définition* – au « corrélationisme restrictif », celle-ci doit payer pour se doter d'une *philosophie non-corrélationiste* – c'est-à-dire d'une philosophie proprement *transcendantale*[9] *– de l'imagination*.

---

[6] Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 18.

[7] Car si, par « corrélationisme », il faut entendre la thèse d'après laquelle du fait qu'il n'est jamais possible à la pensée d'accéder au réel sans le penser, cette pensée elle-même ne pourrait accéder qu'au réel-*pensé* et donc au réel *pour la pensée* par différence d'avec ce qu'il serait indépendamment de celle-ci, c'est-à-dire en soi, alors il faut bien reconnaître, et c'est toute l'idée de Grégori Jean, que la « corrélation » phénoménologique est une corrélation *qui n'est pas corrélationiste*, puisque celle-ci, cette corrélation *phénoménologique*, est précisément la condition de possibilité d'un rapport à la chose qui ne nous en donnerait pas *seulement* le « phénomène » par différence d'avec ce que la chose serait indépendamment de lui, mais très exactement ce qu'elle est en elle-même. Le phénomène de la phénoménologie, en tant que lieu de la corrélation, est précisément phénomène *de* la chose pour ne pas réduire la chose à un phénomène. On dira alors, avec Grégori Jean, que le « corrélationisme » au sens de Meillassoux n'est qu'un « corrélationisme restrictif » afin de le distinguer une fois pour toute de l'*a priori* corrélationnel en tant que la « corrélation » qu'il enveloppe ne porte *aucune forme de restriction*. Voir G. Jean, *L'humanité à son insu. Phénoménologie, anthropologie, métaphysique,* Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2020, p. 29.

[8] Pour cette question, voir l'article de Grégori Jean « L'autre de la corrélation. (Petits prolégomènes à toute métaphysique phénoménologique future) » à paraître dans la revue *Phainomenon*, 36, 2024.

[9] Nous entendons ici « transcendantal » en un sens minimal mais très déterminé. On sait que Kant a pu écrire, dans l'« Introduction » de la *Critique de la raison pure* qu'il fallait nommer « transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori* ». Or, il est essentiel de bien comprendre que, compris en ce sens minimal – en laissant par exemple derrière soi toute question relative à la « constitution » des objets – tout questionnement transcendantal vise à interroger les conditions de possibilité d'une expérience*, en tant,* et c'est le plus important*, que cette expérience donne infiniment plus, du point de vue de son contenu, que ce qu'elle devrait être à même de donner étant donné ce que nous connaissons de ses conditions d'effectuation*. Dans la *Critique de la raison pure* elle-même il s'agissait, pour Kant, de sauver la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire en dernière instance de sauver la validité de l'expérience ordinaire de la causalité que nous pensons tous

I. La thèse de fécondité eidétique de la fiction

En amont de toute théorie phénoménologique de l'imagination se trouve la thèse husserlienne avancée dans la *Sixième recherche logique* selon laquelle il existerait quelque chose comme une « intuition catégoriale », c'est-à-dire, selon les mots de Husserl lui-même, une perception ou intuition « supra-sensible »[10] pouvant se diriger, et *a fortiori donner immédiatement* et *sans construction* des objets idéaux dont l'une des espèces possibles – mais qui n'est pas la seule[11] – serait justement l'essence. En d'autres termes, la phénoménologie s'inaugure notamment par la thèse d'un *accès non-discursif*, c'est-à-dire *non-réflexif* (au sens kantien du terme) à l'idéel, là même où le kantisme s'était précisément constitué comme cette doctrine préservant la philosophie de toute *Schwärmerei* justement parce qu'elle limitait la réceptivité, et donc l'intuitivité, à la sensibilité, ne laissant à l'entendement qu'une spontanéité réflexive et discursive par laquelle il ne pouvait s'agir pour lui, comme le dit bien la *Logique*, que de *construire* le matériel conceptuel du jugement par la triple opération de « comparaison », de « réflexion » et d'« abstraction »[12] *à partir* du matériau donné dans la bigarrure des représentations sensibles : ainsi, comme le diront les *Prolégomènes*, « l'entendement n'intuitionne rien, mais réfléchit

et toutes avoir à chaque instant de notre vie, c'est-à-dire encore son caractère ordonné, alors même que nous aurions toutes les raisons de penser, depuis Hume, qu'il est *empiriquement* impossible qu'elle ait lieu de cette façon. Nous proposerions ainsi de nommer *« philosophie transcendantale »* – en ce sens minimal – toute théorie se donnant pour tâche d'exhiber les conditions de possibilité de ce qui semble théoriquement impossible alors même que l'essence de l'expérience qui lui correspond l'exige. Or, nous semble-t-il, la thèse husserlienne de fécondité eidétique de l'imagination appelle une telle philosophie transcendantale : il s'agira de sauver la prétention naturelle de l'expérience imaginaire à donner, par voie apagogique, l'essence, *alors même que nous aurions toutes les raisons de penser qu'une telle expérience ne devrait pas en être capable*. Pour la définition kantienne du transcendantal, voir I. Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, GF, 2006, p. 99. Pour une telle définition minimale du transcendantal, voir G. Jean, *L'humanité à son insu, op. cit.,* p. 50.

[10] Husserl distingue en effet, au §45 de la *Sixième recherche* un « concept large » et un « concept étroit » de perception, le concept large se rapportant au « catégorial » comme tel, c'est-à-dire à *l'ensemble* de ce qui, pouvant être donné et donc reçu, échappe à la donation *sensible* : « le *concept suprasensible* (c'est-à-dire ce qui s'édifie *au-delà* de la sensibilité, ou concept catégorial) […] ». E. Husserl, *Recherches logiques. 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, Paris, PUF, 1963, p. 176.

[11] Si toute intuition eidétique est une intuition catégoriale, toute intuition catégoriale n'en est pas pour autant, et d'emblée, une intuition eidétique.

[12] I. Kant, *Logique,* Paris, Vrin 2007, p. 103.

seulement »[13]. « L'intuition catégoriale » est donc, comme telle, un dispositif théorique d'abord et avant tout anti-kantien.

Et en effet, si pour Husserl tout acte catégorial et *a fortiori* toute intuition eidétique sont toujours fondés dans une intuition sensible, c'est-à-dire dans une conscience d'individu empirique[14], l'objet idéel en est par principe *indépendant*, et c'est précisément parce qu'il en est indépendant qu'il peut accéder au statut d'essence en bonne et due forme. L'essence ne peut donc qu'être seulement *saisie* sur un *exemple*, là où le concept est *abstrait* par construction cognitive (réflexion) à partir du matériau empirique qui en est *l'origine* : il y va, on le comprend, de l'essence de l'essence elle-même que d'être *reçue* sans être *construite* dans et à partir de l'empirie, empirie qui n'a plus dès lors qu'un rôle d'*occasion* ou de *ressource*, et non plus de *source* de la représentation idéelle. D'où la valeur proprement thétique de l'apologue (eidétique) malicieusement emprunté par Scheler à la tradition bouddhiste et dans lequel se trouve mis en scène le Bouddha qui, sortant pour la première fois du palais de son père où il a été enfermé toute son enfance, saisit d'*un seul coup* – et donc sans réflexion ni construction de l'unité logique (conceptuelle) du divers par comparaison de différentes représentations et isolation de leurs points communs – sur trois exemples *distincts* et *à chaque fois uniques* respectivement l'essence de la pauvreté, de la maladie et de la mort :

> Après avoir été pendant des années tenu à l'écart, dans le palais de son père, de toutes les impressions négatives, le prince voit un pauvre, un malade, un mort : en ce trois données contingentes qui « existent ainsi, maintenant et ici », il voit tout de suite de simples exemples d'une naturelle essentielle du monde qu'elles suffisent à révéler.[15]

D'où, enfin, l'accessibilité de principe (*de jure*) que Husserl reconnaîtra à l'essence à partir du fait : il est toujours en droit possible de passer du

[13] I. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, §13, cité par A. Grandjean, dans *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien,* Paris, Vrin, 2009, p. 79.

[14] Sur tout « acte catégorial » comme « acte fondé », voir Husserl, Edmund, *Recherches logiques. 3. Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance. Recherche VI*, §48, p. 186.

[15] Toute la valeur phénoménologique de l'apologue réside précisément dans l'*unicité* des trois expériences du prince : qu'il n'ait pas eu besoin de voir *deux* ou *plusieurs* malades pour se donner un concept – et en réalité une essence – de la « maladie » est bien la preuve que celle-ci n'est pas construite par comparaison, réflexion et abstraction, puisque ces opérations nécessitent une *multiplicité minimal*e de cas concordants, multiplicité à même laquelle il est seulement possible de discriminer ce qui est commun et ce qui diffère. Voir Scheler, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1951, p. 68.

particulier à l'essence dont ce particulier est l'instanciation – de *ce* rouge *au* rouge comme tel. *L'accessibilité de l'eidétique est par conséquent une propriété elle-même eidétiquement garantie du champ eidétique dans son intégralité* :

> L'intuition empirique ou intuition de l'individu peut être convertie en vision de l'essence – cette possibilité devant elle-même être entendue non comme une possibilité empirique mais comme une possibilité sur le plan des essences[16].

Or, si l'*eidos* est nécessairement accessible en droit, il peut se trouver, pour une raison ou pour une autre, c'est-à-dire pour une raison *contingente*, qu'il ne le soit pas en fait : si l'essence est essentiellement saisissable sur et à partir du fait, il est toujours possible que nous ne soyons pas factuellement capables de la saisir. C'est dans le cadre d'un tel *hiatus* que Husserl assignera une fonction bien précise à l'imagination, fonction qui suivra d'ailleurs, dans les *Ideen I*, le cours d'une certaine *gradation méthodologique*. Et pour cause, il commencera par soutenir, au §4, que la fiction et le fait – c'est-à-dire la « présentification » imaginaire et la « présentation » perceptive – sont substituables *salva essentiae*, si l'on peut s'exprimer ainsi, si bien qu'il serait *simplement possible* de trouver l'essence du rouge sur une imagination de rouge *comme* il serait possible de le faire sur la perception d'une chose rouge[17], avant d'établir, dans les premières lignes du § 70, que les présentifications imaginaires ont une « *position privilégiée* »[18] dans l'accès à l'*eidos* par rapport aux présentations perceptives en tant qu'« armes principales pour cette tactique de l'exemple »[19] que sera la variation eidétique – ce qui ferait ainsi de la variation imaginaire ce que le §9 des *Prolégomènes à la logique pure* nommait une « méthode » entendue comme « dispositif auxiliaire »[20] suffisant mais *non-nécessaire* à la saisie immanente d'un objet transcendant *que ces opérations auxiliaires révèlent mais ne sauraient en aucun cas produire* – pour, à la fin du même paragraphe, établir que « la « fiction » constitue *l'*élément vital de la phénoménologie comme de toutes les sciences eidétiques […] », qu'elle est « […] *la* source où s'alimente la

[16] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre premier, op. cit.,* § 3, p. 19-20.
[17] *Ibid.,* p. 25.
[18] *Ibid.,* p. 225.
[19] *Ibid.,* p. 223.
[20] E. Husserl, *Recherches logiques. 1. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, p. 24.

connaissance des 'vérités éternelles' »[21], ce qui ferait, en toute rigueur, de la « présentification fictionnelle » une condition suffisante *et nécessaire – la* source – d'accès à l'essence. Que la fiction soit la condition *sine qua non* (nécessaire et suffisante) de l'idéation est d'ailleurs ce que laisserait entendre l'article de 1924 intitulé « La méthode de la recherche des essences » dans lequel Husserl définissait justement l'intuition eidétique comme étant elle-même eidétiquement liée – et non plus seulement occasionnellement – à l'imagination, puisqu'il l'y définit comme étant l'« auto-normation de la pure pensée *imaginaire* »[22].

On comprendra dès lors le rôle privilégié, sinon essentiellement déterminant, de l'imagination dans la saisie de l'essence : qu'est-ce en un effet qu'un *eidos*, qu'une essence ? Il s'agit, selon Husserl lui-même, du « faisceau permanent des prédicats essentiels qui […] surviennent nécessairement »[23] à l'objet dont cette essence est l'essence. En d'autres termes, l'essence est l'ensemble du « ce sans quoi » un « quelque chose » ne serait pas ce « quelque chose » qu'il est et que, réciproquement, ce « quelque chose » doit *nécessairement* posséder pour pouvoir l'être. Autrement dit encore, accéder à l'essence n'est rien d'autre que d'accéder à du *nécessaire*. Or, qu'est-ce que le nécessaire, sinon *ce dont le contraire est impossible* ? Il revient en effet au même de soutenir qu'il est *nécessaire* que tous les points d'un cercle soient équidistants de son centre, ou qu'il est nécessaire qu'une promesse engendre une obligation chez son émetteur et une prétention chez son destinataire[24], et de dire qu'il est *impossible* que ce *ne soit pas* le cas – qu'il est impossible qu'il y ait un cercle comportant certains points à une distance fluctuante de son centre, ou qu'il est impossible qu'il y ait une promesse qui ne donne pas lieu à une obligation et à une prétention de part et d'autre de son émission. En outre, une telle définition de l'essence par la nécessité, et de la nécessité par l'impossibilité de la contrariété – l'essence est cela vis-à-vis de quoi *toute forme de contrariété est elle-même contradictoire* – nous donne immédiatement une forme minimale de *technique d'accès à son objet* : si le nécessaire est cela dont le contraire est contradictoire, c'est-à-dire impossible, il suffira, pour parvenir à celui-ci, de se doter l'impossible puis d'en saisir la contrariété. Pour reprendre un exemple husserlien bien connu,

[21] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre premier, op. cit.,* p. 227.
[22] E. Husserl, *Cinq articles sur le renouveau*, Paris, Vrin, 2205, p. 34 (nous soulignons).
[23] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures. Livre premier, op. cit.,* p. 17.
[24] Selon l'exemple d'Adolf Reinach. Voir ici *Les fondements* a priori *du droit civil,* Paris, Vrin, 2004, p. 47.

s'il est nécessaire qu'une couleur soit étendue, c'est *parce qu*'une couleur seulement temporelle – donc non-spatiale – est impossible[25].

Et c'est précisément en tant qu'accès au nécessaire par la voie de l'impossible que la *variation imaginaire* va prendre toute sa signification : en imaginant tour à tour tout ce qui n'est pas mais pourrait être, l'imagination finit nécessairement par buter sur ce qu'elle ne peut altérer ou transformer. Elle bute sur *l'impossibilité d'une donation qui n'est elle-même rien d'autre que la donation d'une impossibilité* et, *a fortiori*, par voie de contrariété, la *position d'une nécessité*, c'est-à-dire d'une essence. La limitation imaginaire vaut ici position eidétique. S'il nous est en effet loisible de « présentifier » un chiffon rougeoyant sous toutes les coutures et de toutes les sortes, il est en revanche *impossible* de concevoir un « *rouge chiffonnant* » : le rouge, en tant que couleur, est donc toujours et nécessairement *qualité* d'une substance, et non substance subsistante par soi de laquelle on pourrait, par exemple, prédiquer une matière faisant figure de qualité (« ce rouge est en métal ou en tissu »[26]). Husserl est d'ailleurs, lorsqu'il lui arrive de décrire le procédé que recouvre la variation imaginaire, tout à fait catégorique :

> En d'autres termes, nous nous laissons conduire par le fait (*Faktum*) pris comme modèle, et nous suivons sa métamorphose dans l'imagination pure. Il faut pour cela que des images analogues toujours nouvelles soient obtenues dans l'imagination comme images dérivées qui, dans leur concrétion totale, soient analogues à l'originelle. Nous produisons ainsi des variantes par un libre vouloir, chacune intervenant dans le mode subjectif de l'« arbitraire », ainsi que le processus total de la variation. Il apparaît alors qu'à travers cette multiplicité successives il y a une unité, que dans ces variations libres d'une image originelle, par exemple d'une chose, un invariant reste nécessairement maintenu comme la forme générale nécessaire sans laquelle quelque chose comme cette chose, prise comme exemple de son espèce, serait d'une manière générale impensable[27].

La variation imaginaire consiste donc bien à imaginer des différences au sein d'une identité jusqu'à ce qu'une différence ne soit plus différence *de* cette identité, il s'agit ainsi de parvenir à ce que l'on doit penser – au nécessaire – à partir de ce que l'on *ne* peut *pas* penser en tant que l'on ne peut pas *ne pas*

[25] Voir l'exemple fréquemment utilisé par Husserl dans *Recherches logiques. 2. Recherche pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance. Deuxième partie : Recherche III, IV et V*, Paris, PUF, 1961.

[26] Ce qui ne signifie bien sûr nullement que l'on ne puisse pas prédiquer quelque chose du rouge *en tant que qualité d'un substrat* – « ce rouge est profond, ou clair » etc.

[27] E. Husserl, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique,* Paris, PUF, 1970, p. 414.

le penser – l'impossible se manifestant ici sous les traits de l'*impensable* –, s'il s'agit bien de penser à cela à quoi nous pensons.

Cette présentation sommaire de la méthode des « variations imaginaires » nous permet dès lors de saisir avec précision d'une part la *raison phénoménologiquement suffisante* de la position privilégiée de l'imagination dans la détermination des contenus eidétiques, et d'autre part de circonscrire exactement *le lieu phénoménologique* d'une telle fécondité. La raison la plus profonde du choix de la fiction comme pourvoyeur et catalyseur d'intuitions eidétiques réside dans la distinction tout à fait fondamentale qu'a pu opérer Husserl, dans un certain nombre de textes posthumes rassemblés en *Husserliana XXIII* et publié en français dans l'ouvrage Phantasia*, conscience d'image, souvenir,* entre ce qu'il nomme d'un côté la « *Phantasie* » et de l'autre l'« *Imagination* »[28]. Là en effet où l'*Imagination* a pour prérogative de se saisir d'un objet accessible à la perception pour s'en servir comme de l'image d'un objet qui, lui, ne l'est pas (comme d'un *analogon*) – bien que l'objet signifié ou imagé *ne soit pas étranger à la perceptibilité comme telle* –, la *Phantasie*, au contraire, est la présentification d'un objet absent en *l'absence de tout support perceptif présent lui servant d'image* : c'est toute la différence qu'il y a entre l'acte de présentifier mon ami Pierre à partir de son portrait et l'acte de le présentifier de manière purement imaginaire, c'est-à-dire sans le moindre support ou *analogon* perceptif[29]. En d'autres termes, et paradoxalement, l'« *Imagination* » *n'est pas intégralement imaginaire*, mais reste assujettie, par entrelacement, au champ perceptif lui servant de point d'appui, là où, au contraire, la « *Phantasie* » se trouve purifiée de toute forme de soutènement perceptif – déserter le lieu actuel de mon ennui par la présentification, en un rêve diurne, d'une île paradisiaque est un *tout autre type d'acte* que celui qui consiste à bondir en image vers cette île à partir de la perception sensible d'une photographie dans un livre de voyage.

En une formule abyssale – qui est à cette égard l'une des plus belles descriptions de la spécificité eidétique de l'imagination sans support sensible, c'est-à-dire encore de la *Phantasie* et dont une traduction idiomatique serait probablement possible en recourant au concept d'« *imaginaire* » – Husserl

[28] E. Husserl, Phantasia*, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Millon, 2002, p. 87.

[29] « L'imagination au sens propre, la représentation au moyen d'une image, consiste en ce qu'un objet apparaissant vaut comme image-copie pour un objet identique ou semblable. Dans le cas d'une image physique, l'objet apparaissant se constitue dans une perception […]. L'imagination comme *phantasia* [...] est nettement séparée de la fonction propre d'image par ceci qu'il lui manque déjà un *objet-image* se constituant spécifiquement […] ». *Ibid.*, p. 114-115.

capture l'essence de la fiction et indique, négativement, pour quelle raison la fiction est par essence propice à l'intuition des essences : « à la question de savoir ce que le centaure « phantasmé » mangera au matin-de-*phantasia*, avec qui il s'entretiendra ou luttera, *il n'y a pas de réponse* »[30]. Non pas du tout, on le voit, que cette « absence de réponse » ne soit que le fruit d'une *ignorance simplement épistémique* – parce qu'il se trouverait que, n'ayant pas pu prendre connaissance de la suite de ses aventures, je ne serais pas au courant de ce qu'il a pu faire le matin du jour suivant celui dont le récit m'est conté –, elle est au contraire le lieu d'une *indétermination ontologique* : il n'y a *constitutivement* pas de *bonne* réponse – c'est-à-dire de réponse *vraie* – à la question de savoir ce qui advient aux protagonistes du récit fictionnel *au-delà de son terme*. Et réciproquement, au-delà du terme de la fiction, *toutes les réponses sont bonnes,* à la condition de les imaginer, c'est-à-dire d'en engendrer réellement la fiction. Or c'est là – et Sartre l'avait bien vu[31] – une *différence de nature* d'avec la perception : s'il peut toujours y avoir une fin ou un terme *dans* la perception (ceci ou cela s'achève ici, temporellement ou spatialement), il n'y a jamais de fin *de* la perception elle-même. Autrement dit, toute perception est assujettie à un réseau *continu indéfini* de *connexions légales* qui en prescrivent le cours spatio-temporel en tant que celle-ci a nécessairement lieu dans *un* champ *unique indéfini* de réalité, champ *omni-englobant* qui se nomme *le monde.* Ainsi, chaque perception actuelle est prise dans une structure d'horizon qui est *prescriptive*, en tant qu'elle l'inscrit dans *un* cours unique déterminé au sein duquel chaque contenu, chaque expérience, est dépendant de tous les autres en même temps qu'il les détermine. Il y a donc *toujours*, du point de vue de la perception, c'est-à-dire du réel, *une* bonne réponse à la question de savoir ce qui se passera ici plutôt que là et à ce moment-ci plutôt qu'à un autre, et ceci parce que toute perception est un moment déterminé d'une structure d'horizon elle-même déterminée. On dira alors que le propre de la fiction est d'être *à bords nets*, et donc *horizontalement désassujettie*[32] par opposition d'avec la perception qui, elle,

[30] *Ibid.,* p. 493 (nous soulignons).

[31] Le monde des images est un monde *où il n'arrive rien* : « Je puis bien, à mon gré, faire évoluer en image tel ou tel objet, faire tourner un cube, faire croître une plante, courir un cheval, il ne se produira jamais le plus petit décalage entre l'objet et la conscience. Pas une seconde de surprise : l'objet n'est pas vivant, *il ne précède pas l'intention* », J.-P. Sartre, *L'imaginaire. Essai de psychologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 29.

[32] C'est d'ailleurs *parce qu'il n'y a pas de monde imaginaire* – parce que toute fiction est déliée de l'horizon omni-englobant – que se pose le problème d'ordre purement « poétique » de la *suite* des œuvres fictionnelles. Ou pour le dire autrement : si la fiction était du monde, si toute fiction n'était qu'un moment d'un horizon auquel elle était *a priori* liée, *l'on ne serait jamais déçu par les « suites » des fictions que nous aimons*. Or, force est bien de constater que, surtout lorsque change l'auteur de la fiction, et malgré une conservation nominale de

est *à bords flous*[33] en tant qu'elle est toujours *assujettie à un horizon*, et donc à un cours légal déterminé et unique.

Or c'est précisément en raison d'un tel désassujettissement – aucune fiction n'est un moment du monde – que la fiction sera eidétiquement féconde, et qu'une telle fécondité en sera en quelque sorte la contre-partie : parce qu'elle est constitutivement sans lien avec le cours omni-englobant du monde, parce qu'elle n'est pas du monde *réel*, elle est puissance d'investigation de *tous* les mondes *possibles*. A l'infinité *du* monde perceptif réel – infinité que l'on dira ici « *horizontale* » – la fiction substituera donc l'infinité *des* mondes imaginés – infinité, cette fois, « *verticale* ». Un infini vertical (l'étagement ou la superposition sans limite des mondes possibles) vient donc renflouer la perte de l'infini horizontal (le cours sans terme du monde réel) : que l'on puisse donc parler, avec Descartes, Alain ou Sartre, d'une forme d'infirmité de la fiction comme production imaginaire n'exclut pas mais *suppose bien plutôt* que, *en un sens non plus horizontal mais vertical*, l'imagination soit bien, comme pouvait le dire Baudelaire, « positivement apparentée avec l'infini »[34], mais à un infini qui n'est plus l'infini du réel puisqu'il est l'infini du possible[35]. Ce qui sera d'ailleurs exactement le raisonnement de Husserl :

> Mais pour ce qui est du domaine de la fiction, il n'est pas, si l'on veut, muni d'une géographie ni d'une constitution légale, mais tout feindre reproductif est *libre*, les fictions peuvent être interdépendantes […], elles peuvent [...] être complètement indépendantes, elles peuvent se disposer les unes envers les autres de manière telle qu'elles ne s'accordent pas plus entre elles qu'elles ne sont en conflit parce que *manque tout sol commun que les fictions unifiantes devraient produire* […]. Dès lors, le domaine de l'expérience actuelle, qui est assujettie à l'actualité et aux expériences de celui qui a à en connaître, est unique est ferme ; d'autre part, les mondes-de-*Phantasia* sont en nombre infini […] donc en fin de compte *une multiplicité non ordonnée de mondes possibles en nombre infini*, dont chacune figure l'idée du corrélat

l'« univers » fictionnel en question, c'est très souvent à un tout autre monde-de-*phantasie* que nous avons affaire. Autant de consciences imageantes, autant d'univers fictionnels.

[33] Comme le fait valoir Rocco Ronchi : « la 'vision naturelle' est une vision *sans bords.* […] Des limites peuvent être tracées *en elles*. Dans son immédiateté, elle est illimitée. L'absence du cadre la définit en tant que vision *naturelle*. Une image suppose des bords, elle fonctionne comme image à cette condition seulement […] », R. Ronchi, *La ligne mineure. Pour une philosophie de la nature*, Sesto S. Giovanni, Mimèsis, 2020, p. 147.

[34] C. Baudelaire, *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques*, Paris, Garniers, 1962, p. 322

[35] *Ibid.*

> d'un ordre concordant et déterminé de fictions qui s'assujettissent unitairement[36].

Le décrochage à l'égard du sol « unique et ferme » de l'expérience – les « bords nets » de l'imaginaire – que suppose toute fiction rend ainsi possible la *coexistence non-concordante* – dé-totalisée – des « mondes-de-*Phantasia* »*,* coexistence non-assujettie à la nécessité d'une concordance qui en permet la *démultiplication,* démultiplication des fictions devenues par là-même des fictions *parallèles* (les fameux « mondes parallèles » qui ne sont investis par la science-fiction que parce qu'ils déterminent d'abord l'essence de *fiction* comme telle) et dont la juxtaposition constitue justement l'arme contre-factuelle la plus puissante d'édification d'une *connaissance modale*, c'est-à-dire d'une connaissance non plus seulement de ce qui est, mais aussi bien de ce qui pourrait être (le possible) ou, à l'inverse, ne le pourra jamais (le nécessaire).

Ce sera alors *en tant que puissance d'investigation des mondes possibles* que la fiction nous permettra d'accéder au nécessaire (les données eidétique ou « vérités éternelles ») par la voie de l'impossible. Car on sait, en effet, que du point de vue de la « logique des mondes possibles », est dit « nécessaire » *ce qui est vrai dans tous les mondes possibles*[37], si bien que la nécessité se donnera, là encore, par le truchement d'une impossibilité radicale de toute forme de fictionnalisation contre-factuelle. Ce que l'infini vertical des mondes-de-*Phantasia,* en dépit de sa puissance de variations des fictions parallèles, ne saurait altérer ou défaire constituera alors une « vérité éternelle » : l'eidétique n'est donc rien d'autre que l'entreprise systématique visant à recueillir *l'armature logique,* c'est-à-dire aussi bien le *nomos* idéel, *du « multivers »*[38].

D'où, enfin, l'indication précise du *lieu* de la fécondité eidétique de l'imagination en tant que puissance d'investigation des mondes possibles : la fiction n'est pas eidétiquement intéressante parce qu'elle nous livrerait de *nouvelles possibilités* grâce à cette faculté exceptionnelle qu'est l'imagination, ou encore grâce à l'imagination exceptionnelle de certains individus, des artistes *géniaux* par exemple, mais au contraire parce que *même ce que l'imagination la plus créative, géniale ou débridée pourra imaginer* – un monde parallèle improbable ou invraisemblable et pourtant possible – *butera encore et toujours contre les limites eidétiques assignées* a priori *a*

[36] E. Husserl, Phantasia*, conscience d'image, souvenir op. cit.,* p. 492-493 (nous soulignons).
[37] Voir sur ce point D. Lewis, *De la pluralité des mondes*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2007.
[38] Si par « multivers » l'on veut bien entendre l'univers de tous les univers ou l'ensemble de tous les mondes possibles.

toute contrefactualité, à savoir contre les « vérités éternelles » comprises comme armature logique du « multivers ». Aussi Husserl peut-il écrire, par exemple, au §70 des *Ideen I,* que les fictions artistiques, et plus singulièrement *la poésie*[39], sont davantage fécondes que les simples fantasmes individuels. Il revendique donc une thèse de fécondité eidétique supérieure de l'*œuvre* fictionnelle vis-à-vis du simple *fantasme.* Mais il faut bien comprendre que l'originalité de l'artiste n'a de fécondité eidétique que *contrastive*. En effet, plus l'artiste est original et plus les possibilités qu'il explore en fictionnalisant seront peu probables. Et *l'originalité*, en un sens, ne serait rien d'autre que la capacité de saisie et de développement d'un *improbable encore tout à fait possible*. Pour l'eidétique, cependant, l'intérêt de l'« originalité esthétique » ne réside aucunement dans l*'écart au vraisemblable*, mais dans le fait que *même la possibilité la moins probable est encore assujettie au nécessaire,* à ce qui, quel que soit l'immensité de l'écart contre-factuel qui sépare le « monde-génial-de-*Phantasia* » dont il est question du monde réel qui est le nôtre, *demeure pourtant leur légalité commune.* Et en réalité, plus les possibilités explorées sont originales, c'est-à-dire moins elles sont probables, et plus elles font « contrastivement » ressortir les brides eidétiques que *même leur génialité* n'est pas à même de défaire.

Ainsi, par exemple, de H. G. Wells qui, imaginant en 1897 *L'homme invisible*[40]*,* a pu concevoir un *voyant-invisible,* parce que la possibilité de voir sans être jamais vu est laissée ouverte par l'essence même de la vision (il *n'*est *pas nécessaire* que le voyant soit visible, car la vision est un sens eidétiquement *non-réflexif*), mais *il n'a pu aller plus loin*, et même son génie visionnaire n'a pas pu imaginer, par exemple, un être *tactile-intangible* : même le plus original des auteurs de science-fiction ne pourra *décrire la caresse d'un spectre intangible*, tout simplement parce qu'il y va de l'essence du toucher que d'être touché par ce qu'il touche, que d'être un sens, contrairement à la vision, *intégralement réflexif*. Le phénoménologue eidéticien ne lit donc pas de la science-fiction par *goût du dépaysement empirique*, ni même par simple *curiosité modale*, mais pour asseoir encore davantage sa *sédentarité eidétique* : ce n'est pas ce qui change, mais *ce qui ne change pas* et apparaît comme d'*autant plus infrangible que de demeurer le même dans un monde où tout a précisément changé*, qui fait l'objet de son unique intérêt.

---

[39] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, op. cit.,* p. 226-227.
[40] H. G. Wells, *L'homme invisible,* Paris, Le livre de Poche, 1975.

II. L'hypothèse de « la possibilité d'une possibilité impensable » et l'« hyperbole anti-eidétique » de l'« argument de la facticité »

On le voit donc, la thèse husserlienne de fécondité eidétique de la fiction par laquelle l'on arriverait à la nécessité eidétique en butant imaginairement sur l'impossible – ou, ce qui revient strictement au même, par laquelle on parviendrait à déterminer ce qui est vrai dans tous les mondes possibles depuis notre impuissance à imaginer que cela soit faux dans un seul – repose d'abord et avant tout, comme l'a bien vu Jocelyn Benoist, sur la valeur que Husserl confère à la simple *expérience* que l'on fait de l'impossibilité *dans laquelle nous nous trouvons* d'imaginer et donc de concevoir telle ou telle chose[41] : je tente de toutes mes forces d'imaginer un carré rond, une pierre en bois ou une couleur inétendue, mais je dois bien reconnaître que je n'y *parviens* pas effectivement, ou plus précisément encore, que l'objet *résiste* à mon effort de fictionnalisation. Husserl donnera d'ailleurs très tôt un compte-rendu de cette expérience de l'impossibilité d'imaginer à laquelle il conférera par la suite une fécondité eidétique :

> Si je veux rendre bien clair ce que signifie l'expression carré rond, je me représente alors intuitivement un carré rouge. Ici, je vis la familiarité, qui est en retour supprimée par le contraste, et je la « relie » à mon cas opposé du carré rond ; je l'y transpose, et je la *ressens* comme le but qui n'est pas[42].

Or cela signifie, en toute rigueur, que l'accès au nécessaire par le truchement de l'impossible se fait originellement par la médiation d'une *expérience de l'échec à imaginer, penser ou concevoir* un certain état de choses, autrement dit, par l'intermédiaire d'une première expérience de sa seule *inconcevabilité* ou de son *être-impensable*, ce qui revient encore à dire, et c'est essentiel ici, que la variation eidétique dans son ensemble se fonde sur l'*identification immédiate de l'impossible et de l'impensable*[43] : s'il est nécessaire qu'une couleur soit étendue, c'est parce que nous savons qu'il est impossible qu'elle ne le soit pas, mais si nous savons que l'état de chose « couleur inétendue » est impossible, c'est *uniquement* parce que *nous ne pouvons pas le penser ou*

[41] « Comme si j'essayais désespérément d'arrondir mon carré et décidément n'y parvenais pas », voir J. Benoist, *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, 2017, p. 180.
[42] E. Husserl & K. Twardowski, *Sur les objets intentionnels (1893-1901)*, Paris, Vrin, 1993, p. 249 (nous soulignons).
[43] Husserl le dit d'ailleurs explicitement dans le passage d'*Expérience et jugement* que nous avons déjà cité : « un invariant reste nécessairement maintenu comme la forme générale nécessaire sans laquelle quelque chose comme cette chose, prise comme exemple de son espèce, serait d'une manière générale *impensable* ». Nous renvoyons à nouveau ici à *Expérience et jugement, op. cit.,* p. 414 (nous soulignons).

l'imaginer en tant que nous nous heurtons, ce faisant, à notre *impuissance à le faire*, c'est-à-dire à son caractère inimaginable ou inconcevable. En toute rigueur, la variation eidétique part donc de *l'impossibilité de penser X* (*l'inconcevabilité* d'une couleur inétendue, d'un carré rond etc.) et se permet de l'identifier à *la pensée de l'impossibilité de X* (*l'impossibilité* qu'une telle couleur inétendue, une telle pierre en bois ou un tel carré rond *soient*).

C'est, on s'en doute, à la faveur d'une telle présupposition de l'identité de l'impossible et de l'impensable que l'eidétique rencontrera l'objection la plus fondamentale qu'il est possible de formuler à son encontre. Car, en bonne logique, nul n'a le droit *de conclure à l'impossible à partir de l'impensable.* Comme l'a écrit admirablement John Stuart Mill en une forme d'objection par anticipation à toute variation eidétique, objection tout à fait déroutante tant elle semble s'adresser à une thèse que Mill n'a pourtant pas pu connaître :

> De ce que nous sommes incapables de concevoir la possibilité d'un certain fait, sommes-nous en droit d'inférer que le fait est impossible ? […] et quand il serait vrai que certaines incapacités de concevoir fussent inhérentes à notre esprit, *nous ne serions point autorisés par là à affirmer que ce que nous sommes incapables de concevoir ne peut pas exister*[44].

L'objection de Mill est en effet la suivante : de l'impensable à l'impossible la conséquence n'est pas bonne, car rien ne nous dit, *a priori*, que ce qui est impensable pour nous est impossible en soi. Voilà dès lors le nerf de l'objection qu'il est possible d'opposer à la variation eidétique, objection qui nous permettra de formuler ce que nous allons nommer, avec Quentin Meillassoux – nous nous en expliquerons très bientôt – « l'argument de la facticité » : il n'est aucunement logiquement valide de tirer une relation d'inférence nécessaire de l'impensable à l'impossible, et ceci parce que, *s'il ne nous est certes pas possible de penser l'impensable, il nous est en revanche toujours possible de penser que l'impensable n'est pas impossible*. Ainsi, l'on ne pourrait certes pas penser *ce* possible qui excède le pensable (ce que nous pouvons effectivement penser), mais l'on pourrait toujours penser qu'il est possible qu'*il y ait* du possible *au-delà* du pensable – rien ne l'interdit –, possible au-delà du pensable qu'un autre type d'être pourrait penser, ou qui existerait bien qu'il soit parfaitement impensable. Si l'on ne peut donc accéder à la *nature* (son être-ainsi) de cet impensable-pourtant-possible, rien ne nous autorise à en exclure l'*existence* (son être-là). *L'hypothèse* – « et si… » – d'après laquelle un tel possible-impensable pourrait exister est donc

[44] J. S. Mill, *La philosophie de Hamilton*, Paris, Germer-Baillière, 1869, p. 78 (nous soulignons et modifions la traduction).

bien, en tant qu'hypothèse, tout à fait légitime. Et pour cause, rien ne nous garantit que l'ensemble du possible et du pensable ont la même extension et se réciproquent rigoureusement, si bien qu'on ne voit pas ce qui interdirait, au premier abord, de soutenir *la concevabilité d'une possibilité qui excède le domaine du concevable,* c'est-à-dire encore que l'on *puisse penser qu'il soit possible qu'il existe du possible que l'on ne peut penser*. Ce sera d'ailleurs, au fond, exactement l'argument que retrouvera, plus d'un siècle plus tard, Jocelyn Benoist, afin de justifier son scepticisme à l'égard de la notion d'essence – et donc d'eidétique – comme telle :

> De ce point de vue il y a quelque chose de réellement étrange à se représenter certaines impossibilités – celles qu'on aurait envie de dire *a priori* – comme de véritables *impossibilités de faire,* dont on pourrait faire l'épreuve. Comme si j'essayais désespérément d'arrondir mon carré et décidément n'y parvenais pas. Le problème est que, pour autant que cela soit l'expérience qui soit alors en question, premièrement, *il semble que cela ne prouve rien*. Car après tout pourquoi le fait que je ne parvienne pas à rendre mon carré rond voudrait-il dire qu'un dessinateur plus habile, ou plus inventif, n'y parviendrait pas[45] ?

Par suite, en admettant que l'inimaginable nous donne l'inconcevable, cet inconcevable ne nous donnerait aucunement – *à soi seul, sans autre forme de procès ou sans l'ajout de conditions plus contraignantes* – l'impossible, et donc pas plus, par apagogie, le nécessaire.

Soyons à présent le plus clair possible : il est essentiel de distinguer, dans son principe, l'argument contenu dans l'objection et l'hypothèse dont elle provient. L'argument énonce simplement le caractère paralogistique – il énonce l'*invalidité* du syllogisme – de l'inférence concluant, *par un raisonnement valide*, à l'impossible à partir de l'impensable – l'« impossibilité de penser X » n'est pas, *comme telle*, « la pensée de l'impossibilité de X » –, là où cette suspicion de paralogisme provient en revanche de l'hypothèse – que nous ne pouvons exclure d'emblée et dont il nous faudra produire la réfutation – d'après laquelle il serait possible qu'il y puisse y avoir de l'impensable qui soit possible : *c'est parce que l'on ne peut d'emblée exclure la possibilité de l'impensable que l'on n'a pas le droit de conclure, par inférence certaine, à l'impossible à partir de l'impensable*.

D'autant que ce soupçon pourrait se fonder sur un excellent argument ou, pour le dire avec Descartes, sur une très bonne raison de douter. Il semble en effet impossible d'exclure *a priori* que l'inconcevabilité relève non pas

[45] J. Benoist, *L'adresse du réel, op. cit.,* p. 180 (nous soulignons).

d'une *impossibilité réelle* mais d'une *impuissance factuelle* – ce que Jocelyn Benoist nomme « impossibilité logique » d'un côté, et « impossibilité réelle » de l'autre[46]. Ainsi, si une couleur non-étendue n'est pas concevable pour nous, comment exclure la possibilité que ce ne soit pas parce qu'elle serait intrinsèquement impossible, mais simplement parce que nous n'avons pas la *capacité noétique* de la concevoir, de la même manière que nous n'avons pas la capacité physique de soulever un « poids de trois tonnes », ce qui ne signifie aucunement, cela va de soi, qu'il y aille de l'essence d'un poids de trois tonnes que d'être, comme tel, inamovible ? Comment, en effet, être apodictiquement certains que l'expérience d'une inconcevabilité appartient à l'espèce des « impossibilités logiques », et non à celle des « impossibilités empiriques », c'est-à-dire à l'espèce de ce qui serait *en droit* possible mais que nous ne pouvons – en raison de telle ou telle condition contingente – réaliser *en fait* ? Et ce soupçon semble d'autant plus pressant que, comme le remarque encore très justement Jocelyn Benoist, les « expériences d'échecs à faire X ou Y », expériences d'échecs auxquelles appartiennent justement, selon Husserl lui-même, les consciences d'impossibilités imaginaires permettant une position eidétique – j'échoue à imaginer une couleur inétendue donc je pose la nécessité de l'extension de la couleur –, *sont en réalité tout à fait caractéristiques des impossibilités empiriques, c'est-à-dire des impuissances factuelles* :

> L'idée d'impossibilité empirique semble grammaticalement liée à celle d'essayer ou en tous cas de pouvoir essayer de faire ou d'obtenir quelque chose – et d'y échouer. Il semble dès lors naturel de penser qu'il en est de même des impossibilités *a priori* absolues. Celles-ci devraient se manifester aussi à quelque forme d'échec – de déception, *Enttäuschung*, dirait Husserl. Ainsi la phénoménologie tend-elle à traiter les impossibilités *a priori* comme des impossibilités empiriques d'ordre supérieur, relevant simplement d'un régime spécial, eidétique, d'expérience[47].

Aussi est-ce pour cela que « la preuve par l'échec [est] toujours une mauvaise preuve, si en tout cas elle veut prouver plus qu'une *impossibilité empirique*, c'est-à-dire celle pour un agent pourvu de certaines capacités, sous certaines conditions »[48].

On pourrait toutefois rétorquer à cette objection qu'il y a en réalité une grande différence entre notre *incapacité à soulever trois tonnes* ou à *produire*

[46] *Ibid.,* p. 173.
[47] *Ibid.,* p. 179.
[48] *Ibid.,* p. 180.

une montagne d'or[49] et notre *incapacité à imaginer une couleur inétendue.* Cette différence réside justement dans la sensibilité aux contrefactuels qu'exhibent les deux premiers exemples : nous pouvons, en ce qui les concerne, toujours concevoir une conditionnelle contrefactuelle (« et si... ») qui en atteste la possibilité en dépit de notre incapacité à la réaliser – un être surhumain, *si* il existait, *pourrait bien* soulever un poids de trois tonnes et sur une planète aux conditions géologiques toutes autres, *si* elle existait, une montagne d'or *serait* tout à fait possible. Nous pourrions donc objecter à l'objection que nous énoncions que, en raison de la capacité de notre entendement à concevoir contrefactuellement au-delà de nos capacités, *nous avons bien la capacité cognitive de discriminer ce qui relève d'une simple incapacité et ce qui relève d'une impossibilité*. Et pourtant il ne s'agit là que d'une objection apparente à notre première objection, car ce n'est pas parce que notre entendement peut concevoir du contre-factuel ou imaginer au-delà de nos bornes empiriques de fait, que la capacité de conception de l'entendement ou de fictionnalisation de l'imagination *n'a pas elle-même des bornes empiriques de fait.* Simplement, nous accédons par la pensée au caractère limitatif des limites de faits *physiques* qui sont les nôtres, là où la pensée ne peut accéder elle-même à ses *propres* bornes factuelles. C'est ce qu'avait très bien vu, à une autre échelle cependant, Pascal :

> D'où vient qu'un boiteux ne nous irrite pas, et un esprit boiteux nous irrite ? À cause qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons ; sans cela, nous en aurions pitié et non colère[50].

Si l*'esprit du boiteux* reconnaît la déficience physique du corps qu'il anime, *l'esprit boiteux,* quant à lui, ne saisissant pas son propre bornage en raison même de sa *propre* déficience, accuse celui des autres. Il ne peut donc discriminer son propre bornage factuel des limites légitimes qui devraient être les siennes. Il y aurait donc là de quoi donner vie à un *malin génie proprement phénoménologique* et à son soupçon particulièrement dirimant pour l'eidétique elle-même : comment être apodictiquement certains que nous ne prenons pas *nous aussi* – nous autres hommes qui, peut-être, ne sommes nous-mêmes qu'une *espèce intrinsèquement boiteuse* – nos simples bornes pour des limites, et que nous ne confondons pas indûment ce qui est impensable pour nous avec ce qui est impossible en soi ?

[49] Selon le fameux exemple de « généralisation accidentelle » exhibant sa contingence par sa sensibilité à toutes sortes de conditionnelles contrefactuelles donné par Nelson Goodman dans *Faits, fictions et prédictions*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
[50] B. Pascal, *Pensées*, Paris, GF, 1976, fragment 80 dans la numérotation Brunschwig.

Force est alors de constater que nous sommes intégralement vulnérables à ce malin soupçon d'une possible irréductibilité de l'impossibilité à l'inconcevabilité, irréductibilité qui ne serait que l'envers de notre propre *bornage noétique potentiel* conduisant alors à la *toujours possible rétrogradation ontologique de l'invariant qui résiste à la variation imaginaire* : loin que l'invariant dégagé témoigne de notre *savoir du devoir-être-ainsi* de son essence, il ne serait rien d'autre que le signe de notre *ignorance du pouvoir-être-autre* de celle-ci. Du malin génie phénoménologique et de l'hypothèse dirimante de la possibilité d'une possibilité impensable qu'il charrie, l'on en arrive alors à l'argument hyperbolique de la « facticité ». Quentin Meillassoux distingue en effet, dans *Après la finitude*, la « contingence » comme « savoir positif du pouvoir-être-autre » et la « facticité » comme « ignorance du devoir-être-ainsi »[51]. Or justement, le malin et tenace soupçon d'après lequel l'invariant obtenu par variations ne serait en réalité que le fruit de notre incapacité à imaginer plus loin et ne refléterait donc que notre propre *impuissance à saisir son pouvoir-être autre* n'aboutit évidemment pas à la découverte de la « contingence » positive de celui-ci, mais simplement à sa « *facticité* », c'est-à-dire à *notre ignorance du devoir-être-ainsi* de ce dernier provenant directement de notre *incapacité à exclure la possibilité que cette invariance elle-même ne soit que le fait de notre impuissance à saisir son pouvoir-être-autre* – le fait de notre bornage noétique bridant factuellement et de manière contingente nos capacités imaginaires. Parce qu'il est toujours possible que l'impensable ne soit pas l'impossible, on doit en conclure – par précaution – à la facticité hyperbolique de l'invariant : non pas que *nous sachions positivement qu'il pourrait être autre qu'il est* mais que, exposé de plein fouet au malin soupçon, nous devons *hyperboliquement* poser que *nous ignorons qu'il doive bien en être ainsi*[52].

[51] Q. Meillassoux, *Après la finitude, op. cit.,* p. 66.

[52] Nous retrouvons donc ici, transposé au niveau de l'eidétique, le même scenario que celui mis en scène dans la *Première Méditation,* et connu sous le nom de « doute hyperbolique », à ceci près que le doute ne porte pas tant ici sur la *vérité* de nos connaissances que sur la *nécessité* de certaines d'entre elles – celles qui prétendent à un statut *eidétique.* Aussi la possibilité d'une possibilité impensable – notre bornage noétique potentiel ou hypothétique – fera-t-il ici office ici de « malin génie » dont le seul rôle est, chez Descartes, de permettre une modalisation généralisée de nos connaissances – *peut-être,* après tout, que ce que nous croyions vrai et assuré ne l'est pas car un malin génie nous trompe expressément à chaque instant – modalisation que l'hyperbole cartésienne aura pour rôle de changer en négation : si nous avions la *moindre raison de douter*, alors il nous faudrait convertir – puisque nous voulons une certitude apodictique – ce qui n'est pas *certainement* vrai en ce qui est certainement *faux*. Dans notre dispositif de même, nous nous sommes donnés *au moins une* raison de considérer qu'il est possible que notre expérience de l'impossible *ne soit qu'une expérience de l'impensable* – l'« hypothèse de la facticité » jouant le rôle fonctionnel du

Et en toute rigueur, cette « hypothèse de la possibilité d'une possibilité de l'impensable » aurait alors pour conséquence la possibilité d'une *mise en variation de la variation eidétique* elle-même. On ne pourrait ainsi exclure la possibilité d'une variation de la variation eidétique, ce qui supprimerait d'ailleurs immédiatement le caractère eidétique de celle-ci. Et pour cause, si l'on n'a certes pas accès aux mondes possibles impensables pour nous – les mondes possibles que l'on dira « *alternatifs* » et non plus seulement « *parallèles* » –, *ne peut-on pas, en revanche, concevoir un monde possible dans lequel certains êtres seraient capables d'une autre variation des mondes possibles* ? Car il semble en effet tout à fait possible d'imaginer, dans un autre monde possible, des êtres capables d'imaginer ou de concevoir un – ou des – monde(s) impensable(s) pour nous et dans le(s)quel(s), par exemple, les couleurs flotteraient dans le temps, sans se spatialiser. Penser qu'il est possible qu'il y ait du possible impensable pour nous conduit par conséquent à l'impossibilité de réfuter *la possibilité d'une multiplicité non-concordante de variations imaginaires*, ce qui aurait pour conséquence la thèse d'une *stérilité eidétique de la fiction* (la « facticité » de la variation imaginaire correspondant alors à notre « ignorance du devoir-être-ainsi » de l'invariant obtenu) : la variation ne nous donnerait par suite que des nécessités pour nous, c'est-à-dire des essences seulement *apparentes*, mais en fait *réellement* contingentes. La variation imaginaire ne nous renseignerait plus dès lors que sur nos propres bornes – c'est *nous* qui ne pouvons pas imaginer de couleurs inétendues – et non sur l'armature logique du multivers dans son ensemble. Elle serait donc une variation imaginaire dont la fécondité eidétique serait *elle-même imaginaire* – on *s'imaginerait* ainsi pouvoir accéder à l'essence par le biais de l'imagination.

II. La réfutation de l'argument de la facticité et la déduction *a priori* de l'*a priori* universel de corrélation

Comment, dès lors, faire taire une fois pour toutes le malin génie phénoménologique, c'est-à-dire, réciproquement, sauver la thèse husserlienne de la fécondité eidétique de l'imagination ? Ou encore, comment produire une philosophie *transcendantale* de l'imagination au sens où nous

« malin génie » – raison qui doit nous conduire à une *hyperbole anti-eidétique*, hyperbole que seule la réfutation d'une telle hypothèse devrait nous permettre de lever. Sur le mode hyperbolique de raisonnement cartésien et une manière possible d'y voir là une forme de « principe de précaution », voir les remarques décisives de H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Champs-Flammarion, 1995, p. 85.

avions précédemment défini le concept de « transcendantal », à savoir en tant que philosophie qui fonde la possibilité du contenu propre d'une expérience alors même qu'il semble bien que cette expérience *ne devrait pas être à même de prodiguer un tel contenu* ? Comment donc, là même où rien n'indique l'identité du possible et du pensable et où tout semble indiquer leur différence, sauver *l'expérience de position eidétique* correspondant au contenu propre de la variation imaginaire ?

Ce qui est tout à fait frappant, c'est que dans la suite du texte de Mill que nous citions, celui-ci divulgue en réalité la *condition nécessaire* de la mise en stricte adéquation du possible et du pensable, et donc de la variation eidétique :

> De ce que nous sommes incapables de concevoir la possibilité d'un certain fait, sommes-nous en droit d'inférer que le fait est impossible ? […] et quand il serait vrai que certaines incapacités de concevoir fussent inhérentes à notre esprit, nous ne serions point autorisés par là à affirmer que ce que nous sommes incapables de concevoir ne peut pas exister. […] *Une telle conclusion supposerait entre l'univers de la pensée et l'univers de la réalité un accord dont on serait bien embarrassé de donner la moindre preuve*[53].

Comment ne pas voir que l'« accord » dont parle Mill n'est ici rien d'autre que ce que Husserl nommera, au §48 de la *Krisis*, l'« *a priori* universel de corrélation » et qui n'énonce rien d'autre que la corrélation réglée de l'apparaître et de l'apparaissant : « tout étant, quel qu'en soit le sens et quelle qu'en soit la région, est l'index d'un système subjectif de corrélation »[54] ? Et pour cause, c'est la corrélation phénoménologique elle-même qui a pour rôle d'assurer *a priori* la correspondance de l'être et de la pensée : il n'y a plus aucunement lieu de s'interroger sur la *mise en rapport éventuelle* ou la *rencontre possible* de la pensée et de l'être pris chacun séparément l'un de l'autre, car la pensée est toujours déjà rapport à celui-ci. La conscience n'est pas *ce qu*'il faudrait d'une manière ou d'une autre *parvenir à* mettre en rapport avec l'être, car elle n'est elle-même *rien d'autre* que rapport à l'être – tel est le sens du concept d'intentionnalité – et c'est précisément parce qu'il n'y a pas *à mettre* la pensée et le réel en relation – comme s'il y avait là deux *réalités subsistantes par soi* dont il faudrait parfois assurer la connexion extrinsèque – que la pensée peut bien être une relation *satisfaisante* à celui-ci

[53] J. S. Mill, *La philosophie de Hamilton*, *op. cit.,* p. 78-80 (nous soulignons et modifions la traduction).
[54] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale,* Paris, Gallimard, 1976, p. 187.

– être capable de *vérité*. C'est donc, en un paradoxe qui n'est paradoxal qu'en apparence, *la corrélation qui est seule à même de nous permettre de sortir du « corrélationisme »* : parce que la pensée et l'être ne se rencontrent jamais, cela n'a pas non plus le moindre sens de penser que la relation à l'être que constitue la pensée pourrait nous empêcher d'accéder à quoi que ce soit de l'être ainsi pensé. Si, comme l'écrivait Levinas, « l'accès à l'objet [la pensée de l'objet] fait partie de l'être de l'objet »[55], alors l'accès à celui-ci ne peut nous faire accéder qu'à son être. Or, et c'en est la conséquence directe, un tel rapport-avant-toute-mise-en-relation de l'être et de la pensée implique également *l'identité de ce que nous pouvons penser* et de *ce qui peut exister* – du pensable et du possible – puisque l'écart du pensable et du possible provient directement de l'irréductibilité de l'en-soi au domaine supposément restreint auquel le pour-soi, en tant que pour-soi, peut accéder et qui n'en est que la portion congrue. C'est donc la corrélation elle-même qui, en un certain sens, vient faire taire le malin génie et réaffirmer indirectement les droits eidétiques de l'imagination.

Mais une telle résolution du problème des conditions de possibilités transcendantales de la fécondité eidétique de l'imagination ouvre immédiatement un problème plus abyssal encore – et en ce sens Mill a, probablement à son insu, absolument raison de poser la question du *mode de probation* de l'« accord » des univers de la pensée et de la réalité, c'est-à-dire du mode de probation de l'existence même de l'*a priori* universel de corrélation. Et pour cause, si l'intuition eidétique comme « auto-normation de la pensée pure imaginaire » exercée par variations fictives n'est possible que *sous la condition* de l'*a priori* universel de corrélation, cela signifie que, sauf à entrer dans une *petitio principii*, ce n'est pas la variation eidétique qui a pu livrer la nécessité essentielle de la corrélation elle-même, sans quoi la variation imaginaire présupposerait son propre résultat – ce qui formerait une authentique *diallèle*, c'est-à-dire un cercle logique. Et le problème qui s'ouvre devant nous est, effectivement, tout à fait abyssal : *si l'on ne peut plus compter sur la variation eidétique pour montrer la nécessité de la « corrélation », et donc du transcendantal, c'est-à-dire de la forme même de notre pensée, et ceci parce que la variation eidétique présuppose en réalité l'établissement préalable du transcendantal lui-même, comment en prouver encore la nécessité* ? Or, ne plus pouvoir attester de la nécessité de la corrélation, c'est confesser qu'elle se trouve elle-même atteinte par le malin soupçon de facticité. C'est dès lors la totalité de l'édifice phénoménologique qui semble tomber sous l'argument qu'il représente.

[55] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 2001, p. 161.

Il semble ici que ce soit, contre toute attente, Quentin Meillassoux lui-même qui nous fournisse la possibilité de sortir de la situation ô combien problématique dans laquelle nous nous sommes mis nous-mêmes : la seule manière de sauver le transcendantal de sa facticité, et donc de permettre le recouvrement du possible et du pensable, c'est-à-dire encore de sauver la variation imaginaire, est, selon lui, de le *déduire.* Il écrit en effet ceci : « dès lors, en effet, qu'on refuse toute possibilité de *démontrer* l'absolue nécessité de ces formes [les formes transcendantales de notre accès à l'être], il est *impossible de proscrire la possibilité qu'il y ait un en-soi qui diffère essentiellement de ce qui nous est donné* »[56]. On ne saurait mieux dire que parce que l'intuition eidétique n'est elle-même transcendantalement possible que sous la condition de la corrélation, il faudra trouver une manière de s'assurer de la nécessité eidétique de la corrélation elle-même qui ne suppose pas l'intuition eidétique, et qui ne sera rien d'autre qu'une preuve discursive non directement intuitive ou encore, pour le dire avec Kant, une preuve *acroamatique*[57]. Si l'on pouvait ainsi déduire l'*a priori* universel de corrélation dans sa forme, on en posséderait la nécessité, ce qui rendrait alors *impensable la possibilité même d'une possibilité impensable*, et *sauverait ainsi la variation imaginaire*.

Et sur ce point également, Meillassoux nous donne un indice : il faudrait pouvoir déduire le transcendantal depuis ce qu'il nomme, avec Aristote, un « principe anhypothétique »[58], c'est-à-dire une proposition qui n'est pas déductible d'une autre et dont *il existe pourtant une démonstration*, et ceci parce que *la négation d'un tel principe serait auto-contradictoire* – la négation d'un tel principe serait, pour être précis, une *contradiction performative*. Tout « principe anhypothétique » est nécessaire parce que l'énoncé de sa négation est auto-contradictoire, c'est-à-dire non pas seulement fausse, mais bien pleinement *absurde*. Posons alors une fois pour toute la question : pourrait-on disposer, en phénoménologie, d'une forme de principe anhypothétique à partir duquel l'on pourrait déduire le transcendantal comme tel et sauver ainsi tout à la fois la nécessité de la corrélation phénoménale ainsi que la possibilité de la variation imaginaire ? La réponse à cette question doit être, selon nous, catégoriquement positive :

[56] Q. Meillassoux, *Après la finitude, op. cit.,* p. 65 (nous soulignons).
[57] Pour l'usage du concept de probation acroamatique chez Kant, voir A. Grandjean, *Critique et réflexion, op. cit.,* p. 127.
[58] Q. Meillassoux, *Après la finitude, op. cit.,* p. 95. Voir également Aristote, *Métaphysique,* G, 3, 1005b-15.

le principe anhypothétique qui est ici l'objet de notre quête n'est rien d'autre que « l'attitude naturelle » elle-même[59].

En effet, selon le §30 des *Ideen I*, l'« attitude naturelle » contient une « thèse » d'après laquelle *c'est toujours déjà à la réalité en elle-même que nous accédons*[60] (comme le dit bien Merleau-Ponty, dans les premières pages du *Visible et de l'invisible,* « nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons »[61]). Ainsi l'« attitude naturelle » renfermerait la thèse du caractère *absolutoire*[62] de notre expérience immédiate du réel : notre accès à la chose nous donne cette chose de telle façon que celle-ci apparaisse comme se donnant indépendamment de cet accès lui-même, comme se donnant *absolument* et non pas *relativement* à l'instance qui y accède. *Se donne, comme propriété essentielle de la donation « naturelle » de la chose, l'indépendance de la chose donnée à l'égard de sa propre donation.* Ce que traduit encore parfaitement l'affirmation wittgensteinienne d'après laquelle « rien *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un œil »[63].

Or, du §34 au §36 des *Prolégomènes à la logique pure* – paragraphes qui sont probablement les paragraphes husserliens les plus importants –, Husserl a démontré le caractère principiellement anhypothétique de cette thèse absolutoire de l'attitude naturelle lorsqu'il a démontré le caractère « absurde », et donc auto-contradictoire, de tout *« scepticisme »*[64], c'est-à-dire de toute affirmation d'après laquelle *il nous serait impossible d'accéder absolument à l'être tel qu'en lui-même, aux « choses en soi »*. Et pour cause : celui qui voudrait établir que l'énoncé de la thèse de l'« attitude naturelle » est fausse, à savoir qu'il n'y a pas, chez l'homme, de saisie « absolutisante » du monde, de rapport à l'en-soi tel qu'il est en soi, *se contredit performativement,* puisqu'en disant que nous ne pouvons pas saisir

[59] Ce qui nous permet de réaffirmer la thèse essentielle d'après laquelle la phénoménologie n'est aucunement une entreprise théorique de *remise en cause de l'attitude naturelle*, mais qu'elle en constitue bien plutôt l'entreprise de *fondation transcendantale* : « l'explicitation phénoménologique ne fait rien d'autre – et on ne saurait jamais le mettre trop en relief – qu'expliciter le sens que ce monde a pour nous tous, antérieurement à toute philosophie et que, manifestement, lui confère notre expérience. Ce sens peut bien être dégagé par la philosophie, mais ne peut jamais être modifié par elle ». Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie,* Paris, Vrin, 2014, § 62, p. 242.

[60] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures, op. cit.,* p. 95.

[61] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail,* Paris, Gallimard, 1964, p. 17.

[62] Au sens que Meillassoux peut donner à ce terme, c'est-à-dire au sens d'une donation radicalement *ir-relative*.

[63] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1993, p. 94, 5.633.

[64] E. Husserl, *Recherches logiques. 1. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959, p. 128.

absolument le réel, *il prétend lui-même savoir absolument que nous ne pouvons pas saisir le réel absolument*. Refuser l'« attitude naturelle », c'est donc encore la présupposer, puisque c'est encore prétendre savoir absolument qu'aucun savoir absolu n'est possible, et c'est donc se contredire, exactement comme se contredit le « relativiste » qui prétend soutenir qu'il est *absolument vrai que rien n'est vrai absolument*. Ainsi, toute négation de l'« attitude naturelle », tout « scepticisme », est absurde, donc performativement contradictoire, puisqu'il nie *du point de vue l'énonciation* ce qu'il *affirme thétiquement,* ce qui fait bien de la thèse de l'attitude naturelle une nécessité. Celle-ci peut donc être considérée à bon droit comme le *principe anhypothétique fondamental dont devra être déduit le transcendantal, à savoir la corrélation, pour en assurer la nécessité, et faire pièce à toute possibilité d'une concevabilité d'une possibilité inconcevable*.

Aussi avons-nous donc, à tout le moins est-ce ce qu'il semble, apporté la preuve qu'il n'est aucunement possible de penser, *dans l'attitude naturelle*, qu'il serait possible qu'il y ait du possible impensable. La variation eidétique peut donc bien être sauvée et légitimée *à l'intérieur de la corrélation,* et le coût logique d'un tel sauvetage n'est donc rien d'autre que la déduction *du* transcendantal – qui n'est pas une simple « déduction transcendantale » – à partir de l'attitude naturelle entendue comme principe anhypothétique en tant que sa négation constitue *ipso facto* une contradiction performative. Mais une telle *impensabilité* de la possibilité de l'impensable suffit-elle néanmoins à en garantir définitivement la pure et simple *impossibilité* ? C'est là une toute autre question, qu'il n'est pas possible d'aborder ici.

Le problème du rythme.
Étude analytique d'un concept de la psychologie[1]

RICHARD HÖNIGSWALD

Présentation du traducteur

Nous donnons ci-dessous une traduction de l'*Introduction* et du *Chapitre IV* de l'ouvrage de Richard Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus. Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie*, Teubner, Leipzig und Berlin, 1926.

En dehors d'une référence favorable de la part d'Henri Maldiney dans son essai sur le rythme[2], de quelques allusions que l'on lira dans les traductions d'œuvres de L. Binswanger et de R. Kühn, ou de la traduction d'un extrait de sa *Philosophie de l'Antiquité*[3], on ne trouve guère trace d'une réception dans le monde philosophique francophone de l'œuvre de Hönigswald.

Hönigswald naît en 1875 en Hongrie dans une famille juive. Après des études de médecine menées à Vienne, il étudie la philosophie à Graz sous la direction d'A. Meinong et à Halle, sous celle d'A. Riehl. De 1906 à 1930, progressivement *Privatdozent*, professeur et professeur ordinaire, il enseigne à l'Université de Breslau la philosophie, la psychologie et la pédagogie. Il enseigne ensuite à Munich avant d'être forcé de quitter son poste dès 1933 en vertu des lois raciales. En 1938, il est interné pendant quelques semaines à Dachau. Il parvient à en réchapper et, en 1939, il émigre avec sa famille aux Etats-Unis. Il y meurt en 1947. D'une œuvre abondante, retenons au moins quelques-uns des titres importants : *Die Grundlage der Denkpsychologie*, Leipzig, 1925 ; *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, Tübingen, 1931; *Philosophie und Sprache*, Basel, 1937.

---

[1] R. Hönigswald, *Vom Problem des Rhythmus. Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie*, Verlag und Druck von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1926.

[2] H. Maldiney, « L'esthétique des rythmes » (1967), *Regard, Parole, Espace*, Introd. générale de J. L. Chrétien, volume établi par Ch. Chaput, Ph. Grosos, M. Villela-Petit, Paris, Cerf, 2013, p. 201-223 : « […] Hönigswald, le seul philosophe qui – mis à part un opuscule de L. Klages – ait pris le rythme pour thème central d'une réflexion essentielle » (p. 215).

[3] R. Hönigswald, « Sur le concept d'Idée platonicienne » dans Bauch *et alii*, *Sur la théorie platonicienne des idées*, textes introduits et traduits par A. Dewalque, Paris, Vrin, 2021, p. 233-249.

Il est usuel de classer cette œuvre parmi celles qui illustrent un néo-kantisme tardif, celui d'une troisième école, en dehors de celle de Marbourg et de celle de Baden. Toutefois, Hönigswald, élève de Meinong et de Riehl, très au fait de la psychologie et des courants de la phénoménologie de son temps, édifie plutôt une œuvre de synthèse qui entend libérer la pensée de la pesante hypothèque résultant de l'opposition récurrente entre réalisme et idéalisme. Nous en verrons un exemple marquant dans l'analyse qu'il donne du problème du rythme, en ce que, selon la thèse centrale de cette pensée qui veut que « principe » et « état de fait » coïncident, le vécu du rythme et son concept sont équivalents, la description psychologique et l'analyse conceptuelle indissociables.

Antonino Mazzù

<1> Introduction

Le but poursuivi par le présent essai peut aisément se résumer en une seule phrase : il se consacre au problème du rythme, plus précisément au concept de ce problème. En ce sens, il en propose un examen « analytique ». On pourrait dès lors penser que les besoins propres à la *psychologie* n'y seront pas satisfaits. Ceux-ci ne concerneraient pas tant le « problème » et le « concept » du rythme qu'une description scientifique du vécu même de rythme, ainsi que la mise en évidence des conditions selon lesquelles le rythme entre en scène et se modifie. Or, de quelle manière convient-il de poser le problème du rythme ? Nous montrerons que la clarté apportée à cette question entraîne en même temps et avec nécessité une impulsion décisive en vue des visées de la psychologie, aussi bien au sens ordinaire qu'au sens strict du terme. Ici, comme nulle part ailleurs, nous aurons à constater une relation d'équivalence entre le concept et l'état de fait (*Tatsache*). Nos considérations s'inscriront par conséquent sans difficulté dans le cadre des arguments que nous avons exposés ailleurs, à savoir dans nos recherches sur « les assises de la psychologie des processus de pensée »[4]. Il apparaît en effet que même dans le contexte de ce travail-ci, il s'agira en premier lieu de saisir conceptuellement et de fonder l'unité méthodique en vertu de laquelle l'*expérience* de ce qui est effectivement réel en psychologie et la théorie qui sous-tend toute conception psychologique sont liées. En outre, même dans le cas du problème du rythme, se présente à nous de plein droit la question des relations entre la psychologie

[4] R. Hönigswald, *Die Grundlage der Denkpsychologie. Studien und Analysen.* Leipzig – Berlin, B. G. Teubner, 1925.

et la philosophie ou, mieux peut-être, celle du rapport entre la philosophie, la psychologie et le travail des sciences positives étrangères à la psychologie. La question ultime et la plus exigeante parmi toutes les questions scientifiques fondamentales accompagnera notre travail, celle qui vise à clarifier le concept même de science. Elle est philosophique *kat'exokhen*. La recherche que nous présentons ici, abstraction faite de ses visées proprement psychologiques mais sans jamais perdre de vue celles-ci, se révèle être ainsi une *recherche philosophique* en un sens défini du terme.

Chapitre IV

<38> 1. Nous reprenons certaines de nos considérations antérieures, non sans anticiper sur ce qui viendra plus tard, en en venant à parler de cette question : « rythme et temps ».

Le vécu de la *Gestalt* contient en lui, comme vécu de la totalité, la valeur temporelle particulière qui, plus haut, a été désignée comme « vue d'ensemble » (« *Überschaubarkeit* ») de la *Gestalt*. Les « moments » de la *Gestalt*, donc ce qui *en* elle doit être différencié afin qu'elle soit possible comme *Gestalt*, sont simultanés dans cette vue d'ensemble et ne le sont qu'en elle ; en d'autres termes, ils ne le sont pas au sens d'une valeur temporelle et physique mesurable, pour autant qu'il y ait encore une telle sorte de valeur après la critique de la simultanéité issue de la théorie de la relativité. Les moments ne sont par conséquent simultanés que dans la mesure où la liaison vécue de différentes valeurs temporelles est visée en une seule. De cette manière, la simultanéité ne signifie ici rien de ponctuel mais désigne au contraire la valeur d'une extension. Elle n'exclut pas le vécu de progression d'un moment à un autre, c'est-à-dire le vécu du devenir (*Geschehen*), tout au contraire elle l'inclut de manière directe. Elle signifie la valeur temporelle vécue précisément dirigée sur le vécu de la différenciation temporelle ; la conscience (*Bewußtheit*), posée avec cette valeur temporelle, d'une règle de liaison de l'unité singulière. La progression d'un moment à un autre s'accomplit ainsi dans la perspective du tout et par conséquent en vue du tout, en direction du tout. Plus précisément : en direction de l'expérience du tout. C'est précisément cela que signifie l'énoncé : la totalité de la *Gestalt* est « produite ». Ce temps vécu comme vécu du temporel, cette unité de mouvement et de persistance dans l'expérience du temps, se nomme « *présence* » (« *Präsenz* ») en tant que condition d'une expérience possible en général.

2. Comment les choses se présentent-elles ? Le vécu d'une *Gestalt* est le vécu de ses moments comme tels. C'est en effet le vécu de la totalité de la *Gestalt*, ce qui signifie bien « vue d'ensemble ». Et celle-ci contient en retour la possibilité « de procéder à partir de » n'importe lequel de ses moments, de

pouvoir faire l'expérience de n'importe quel moment « avant » tout autre, mais de manière telle que la solidarité des deux moments demeure conservée dans la valeur temporelle du vécu de la totalité. La possibilité de faire l'expérience d'une extériorité temporelle réciproque comme telle et pour cette même raison d'une communauté temporelle détermine directement le vécu de la totalité. « *Présence* » ne signifie rien d'autre. Les problèmes de la totalité et du temps apparaissent ainsi liés par un rapport de réciprocité nécessaire.

Vivre les « moments » **<39>** de la *Gestalt* signifie articuler la *Gestalt*, signifie vivre des *Gestalten* partielles. Et puisque les *Gestalten* partielles sont à leur tour des *Gestalten*, cet état de chose conditionne à divers égards les valeurs temporelles caractéristiques : la valeur temporelle de la totalité de la *Gestalt* partielle se fond pour ainsi dire dans la valeur temporelle de la *Gestalt*. Et c'est justement ce « fondre dans » qui est à proprement parler la valeur temporelle qui désigne la *Gestalt*. Même la *Gestalt* partielle, puisqu'elle-même est toujours une *Gestalt*, doit être assujettie à tous les points de vue mis en évidence pour la *Gestalt*. Ou, plus généralement : la succession des « moments » selon la conscience de la norme d'un tout extensif, et à l'intérieur d'elle, n'est qu'une autre expression pour signifier que la *Gestalt* comme telle, en vertu de la valeur vécue en elle, est susceptible d'une articulation illimitée. Par conséquent, il n'y a pas lieu de décider – ni par quelque considération relevant d'une théorie de la relation, ni par une quelconque réflexion générale et objective – à quel degré de plénitude l'articulation de la *Gestalt* peut être vécue. La possibilité et par conséquent la richesse de l'articulation de la *Gestalt*, donc la relation à ses *Gestalten* partielles, se révèlent ainsi comme expression de leur déterminité *monadique*[5], c'est-à-dire comme expression de ce qu'elle n'est objet que dans la « configuration » (*Gestaltung*) et grâce à elle, objet qu'au reste elle « *produit* ». Il faut donc ajouter : ce qui, en un certain maintenant, est « moment » d'une *Gestalt*, doit être soi-même *Gestalt* à l'instant suivant ; ce qui, en un certain maintenant, est saisi dans la succession temporelle doit pouvoir représenter, l'instant suivant, la valeur temporelle totale de la vue d'ensemble, à partir de laquelle à nouveau quelque chose d'autre sera saisi en un l'un-après-l'autre configurateur. Les *Gestalten doivent* pouvoir être articulées, elles *doivent* pouvoir manifester des *Gestalten* partielles. Partant, il doit aussi être possible de faire l'expérience du temps dans la *Gestalt*. Pour cette raison précise, tous les motifs doivent pouvoir être

[5] Ndt. Dans le Chapitre II de l'ouvrage, p. 20, l'auteur donne un aperçu de ce qu'il entend par « monadique », l'un des concepts importants de sa pensée. Alors qu'il s'interroge sur « la particularité de ce qui est factuel en un sens psychologique » et qu'il rapporte cette particularité à « la singularité spécifique » du « fait » (*Tatsache*) psychologique, il écrit : « Nous qualifions cette singularité (*Einzigartigkeit*) de "monadique" et nous pouvons expliquer que la nature monadique de la factualité psychique tient en ce que cette factualité ne doit pas seulement être rapportée à "un moi", mais à "mon moi", à "moi" et en ce qu'elle n'est possible comme état de fait que par ce rapport […] ».

montrés à même la *Gestalt* qui contient en elle l'expérience du temps. Même la *Gestalt* spatiale ne fait à ce propos nulle exception. En effet, elle aussi est fonction de la vue d'ensemble, à la manière dont l'espace même présente un cas spécial du vécu d'articulation ou encore, plus précisément peut-être : la norme aux conditions de laquelle un cas particulier de vécu d'articulation suffit, et qui épuise dans ce <cas> sa relation au vécu d'articulation. Ce n'est pas sans de profondes raisons que Kant appelle l'espace « *intuition pure* ».

Rappelons une fois encore ici quelles sont à ce propos les présuppositions en vertu desquelles il est nécessaire de parler d'une rythmicité du spatial. Pour le redire brièvement : une analyse conséquente de la *Gestalt* doit précisément **<40>** conduire au concept de rythme et à la manière dont ce concept conditionne le problème de la *Gestalt*. Les *Gestalten* doivent être conformes à la norme du temps et, pourrions-nous dire, à la norme de la *présence*. Et <le fait> que ce soit en même temps des manières de faire l'expérience du temps signifie justement qu'elles sont « produites ». Vivre une expérience (*Erleben*) en général signifie en ce sens faire l'expérience du *temps* et pouvoir satisfaire à toutes les conditions posées pour cela : c'est en un sens profond, bien qu'il en soit souvent fait un usage abusif, que l'on peut parler d'un rythme de l'expérience vécue (*des Erlebens*) en général, voire de la « pensée » elle-même. Cependant, ces problèmes et d'autres qui leur sont apparentés ne pourront pas faire l'objet d'une explication analytique véritable avant que la question « rythme et *Gestalt* », la question « rythme comme vécu de *Gestalt* », n'ait été soumise à une clarification critique. Nous préparons la voie de cet examen dans la mesure où, pour des raisons faciles à comprendre, nous posons d'abord la question des relations réciproques, systématiques et précises, entre les facteurs « rythme » et « temps ».

3. Faire l'expérience du temps, cela signifie, après tout ce que nous savons désormais, prendre une vue d'ensemble du temps, articuler le temps. Seul le temps articulé est vu globalement, est vécu « de façon consciente », est « *compris* ». On ne devrait pas se laisser arrêter par la formulation « comprendre le temps ». Elle a ici, comme cela sera montré bientôt, un sens strictement défini et une fin méthodologiquement bien déterminée. Elle introduit une expression qui rendra des services estimables aux analyses ultérieures. Elle est tout d'abord entendue en un sens qui pourrait être simple et originaire. « Comprendre » le temps signifie seulement ici savoir que l'on vit une extension temporelle comme unité, comme totalité, en en ayant une vue d'ensemble. Du reste, cette manière de s'exprimer s'écarte bien moins des usages ordinaires que l'on ne le pense peut-être tout d'abord. Cela se vérifie dès les premiers énoncés auxquels ont recours des sujets à qui il est demandé de comparer et d'estimer le temps. Dans tous les cas, après avoir surmonté un certain déplaisir et après une période plus ou moins longue de flottement, ils

expliquent : « J'ai maintenant "compris" », cependant qu'ils cherchent une expression appropriée afin de faire connaître l'agrément particulier ressenti dans cette circonstance. L'expérimentateur sait exactement ce qui est signifié par là. Il sent qu'il est rappelé à des relations qu'il connaît exactement grâce à d'autres domaines de l'expérience psychologique : avant tout au cas du « s'y retrouver » dans le domaine d'une totalité spatiale et tridimensionnelle, qu'il s'agisse de la maîtrise d'un plan de construction en forme de labyrinthe ou, par exemple encore, de l'interprétation, yeux clos, fondée sur le toucher d'un relief qui a la forme d'un rayon de miel. Dans tous ces cas et dans d'autres qui leur sont semblables, le sujet qui vit l'expérience « veut comprendre » son objet, car il lui semble que « comprendre » est **<41>** l'expression adéquate pour dire qu'il a acquis une connaissance de son objet comme totalité unifiée, fermée sur soi et caractérisée par les relations réciproques entre ses parties (*Glieder*) et moments conformément à un « plan », pour dire qu'il l'a « déterminé ». Il a « compris » son objet aussitôt qu'il a réussi à en articuler les parties de manière univoque. Ce n'est que de cette façon que lui est donné un objet qui jusque alors ne l'était que dans le sens d'un complexe de tâches ou, mieux, dans celui d'une présomption de totalité. La détermination de son vécu et, avec elle, celle de ses énoncés à propos de l'objet de son expérience apparaissent liées d'égale manière aux conditions de la production d'une *Gestalt*. La tendance à la production de *Gestalt* recouvre précisément la tendance à la « détermination » de l'objet. L'expérience vécue de l'objet remplit déjà les conditions de cette tendance.

4. Tous les traits suivants se répètent *mutatis mutandis* dans le problème du *rythme* : le malaise face au « comprendre », le « vouloir-s'y-retrouver » dans un objet tenu pour être susceptible d'articulation et donc de détermination et, enfin, « l'avoir-déterminé l'objet » par le moyen de l'articulation des parties (*Gliederung*). Tous ces moments s'avèrent être des fonctions de la totalité et par conséquent des corrélats de l'expérience vécue elle-même, y compris, en particulier, ce « malaise » qui plane sur l'état de chose aussi longtemps que la « compréhension » n'est pas achevée. Il se manifeste tout au long en ceci qu'il y a conscience de ce que la totalité « n'est pas encore », la conscience que la connaissance de la totalité est liée à une tâche, et qu'elle est même directement identique à cette connaissance. Vivre l'expérience signifie justement « vouloir comprendre », venir à bout de « tâches », surmonter des « perturbations », « chercher » l'objectualité (*Gegenständliches*) – même si cette objectualité devait tenir dans la négation d'une objectualité, voire dans la négation de sa légitimité de principe. C'est ainsi en effet que les concepts de « tâche » et de « perturbation » peuvent être envisagés comme points de vue pour la détermination du concept de « psychique », pour autant que ce concept contienne le savoir relatif à une certaine chose en tant qu'elle est à

déterminer – ne serait-ce que le savoir de son indétermination – et le savoir relatif à ce savoir avec toutes les conséquences qui en découlent.

5. Le but poursuivi par cette digression n'est certainement pas de préparer une analyse exhaustive des concepts d'« aise » et de « malaise » Si tel était le cas, il faudrait encore soumettre à un examen critique des manières de voir d'une tout autre espèce et d'un tout autre type. Nous sommes bien loin d'entreprendre ici un tel examen. **<42>** Limitons-nous à une seule brève remarque qui semble propre à nous reconduire à certains motifs fondamentaux. Même dans les concepts d'« aise » et de « malaise » s'exprime en définitive la considération qui porte sur une valeur temporelle particulière, celle que l'on appelle « *optimum temporel* ». Que faut-il y comprendre ? L'indication tournée vers cette valeur temporelle qui apparaît exigée par les conditions monadiques et individuelles qui se présentent à chaque fois, conditions sous lesquelles se tient la position d'une totalité temporelle. Il s'agit de la forme temporelle à chaque fois singulière dans laquelle et conformément à laquelle le temps est vécu, c'est-à-dire articulé. Dire cela, c'est dire que l'état de fait de la « *production* » se présente dans les deux concepts. Et c'est justement en cela que réside à nouveau l'une des raisons les plus importantes de ses relations avec le vécu du *rythme*. En effet, il faudra voir dans le rythme un état de chose équivalent à l'articulation du temps, et même un état de chose caractérisant de manière décisive cette articulation et donc l'expérience du temps elle-même. Cette proposition trouve déjà dans nos éclaircissements antérieurs un certain appui. Articulation, nous le savons, signifie toujours « production ». Et la production est la relation, comprise au sens de la « monadicité », de l'objet à cet être-vécu. Par conséquent, l'expérience du rythme signifie le vécu du temps, monadiquement déterminé, c'est-à-dire le vécu du temps possible seulement comme articulation. La question nous occupera encore sous des formes nombreuses et variées. Elle a toutefois déjà été suffisamment explorée pour permettre une série de constatations. Celles-ci devraient nous rapprocher pas à pas d'une élucidation complète des relations entre le rythme et l'expérience du temps.

6. Vivre l'expérience du temps signifie faire l'expérience d'une valeur extensive (*Streckenwert*), d'une valeur spécifique de l'étendue (*Ausdehnungswert*). Ce constat convient à tous les cas qui seront considérés ; il ne dépend pas <du fait de savoir> si à chaque valeur de l'extension correspond une unité de mesure objective ou de savoir si, par exemple, l'on se « trompe » quant à une telle unité de mesure. Il n'est pas non plus question ici de ces états d'abandon à l'objet, états de torpeur ou d'excitation, « à l'occasion desquels » (« *über* ») l'on peut « oublier » de vivre l'expérience du temps. Il est en fait question de l'« expérience vécue du temps » au sens le plus simple du mot.

Vivre le temps signifie en effet vivre des longueurs temporelles. Et cela signifie encore articuler des longueurs temporelles. Nous établissons ainsi quelque chose d'exact sur un point qui était demeuré jusqu'ici inéclairci. Plus haut, afin d'acquérir pour ainsi dire une première amorce de mise en place de la problématique, nous avions opposé le vécu de l'articulation temporelle, et implicitement celui du rythme, au simple vécu de l'extension temporelle. Cela était assurément **<43>** correct à cet endroit-là. En revanche, nous pouvons à présent avoir recours à de nouvelles suppositions pour caractériser le vécu du temps comme extension. Pour le dire brièvement, ce dernier se présente à nous sous le point de vue du vécu d'articulation (*Gliederungserlebnis*) et nous pouvons sans détour affirmer que le temps n'est vécu que comme unité articulée, précisément comme totalité. Il s'avère dès lors que le rythme est lié au concept d'unité articulée, qu'il est posé avec ce dernier ; qu'il le conditionne ou qu'il soit reconnu comme sa conséquence, le vécu de rythme est impliqué (*aufgerollt*) dans la question de l'articulation temporelle et déterminé avec elle. Il faudra cependant encore étudier plus à fond la portée de cette relation de conditionnalité. Pour l'heure, limitons-nous à prendre en considération une fois encore ceci : l'expérience vécue d'une extension temporelle dénuée d'articulation signifie elle-même un vécu spécifique d'articulation ; sans cela, elle n'existe tout simplement pas. Elle n'est elle-même donnée que selon la norme d'un vécu d'articulation ou, selon le cas, elle n'est déterminable qu'eu égard à un tel vécu, puisque (*indem*) elle est soit pensée comme insérée dans une unité articulatoire plus grande, soit considérée selon la possibilité de sa propre articulation. De nos réflexions antérieures sur les concepts de *Gestalt* et d'articulation, il a déjà résulté que ces deux cas n'en font qu'*un* en dernier ressort. On peut donc se prononcer avec d'autant plus de détermination à ce propos : l'absence *pure et simple* d'articulation signifierait la négation de la possibilité même de vivre l'expérience (*Erlebbarkeit*). Ce n'est que dans la mesure où le temps peut être vécu comme totalité articulée que le concept d'une étendue temporelle non articulée est possible en tout état de cause. On ne peut jamais parler d'absence d'articulation que par relation aux conditions de l'articulation, c'est-à-dire en conformité avec les exigences de son concept. Du temps seul comme totalité nécessairement articulée et susceptible d'articulation l'on peut valablement dire qu'il est « rattaché à » (*haftet an*) quelque chose, qu'il n'est « donné » qu'avec et à même des événements.

7. Le vécu du temps ne se « construit » pas pour autant sur l'articulation temporelle. Bien plutôt, *l'articulation est elle-même* le vécu temporel ; elle est en effet la détermination de la *Gestalt* temporelle. De même, l'articulation du temps coïncide avec l'état de fait (*Tatsache*) que quelque chose se produit en lui. Qu'il soit articulé signifie en effet seulement que l'expérience vécue du temps se rattache à ce qui est vécu : les événements déterminent le vécu

temporel. A ce propos, une caractérisation plus précise du concept d'événement – savoir si l'on pense à des événements (*Geschehen*) « physiques » ou « psychiques » – n'est pas indispensable pour l'instant. Le temps vécu, en d'autres termes, n'est pas une urne creuse qui attendrait de recevoir un contenu. Le temps vécu ne peut fondamentalement jamais être vide puisqu'il est certain qu'il signifie configuration, et donc articulation.

<44> 8. Nous nous verrions ainsi confrontés à une antinomie remarquable et insurmontable, semble-t-il. D'un côté, il apparaît que le vécu de rythme n'est possible que si la possibilité de temps « vides », fussent-ils brefs, est admise ; d'un autre côté, le concept de temps « vide » contredit celui de vécu du temps. Où trouver la solution de cette antinomie ? Nous le savons déjà : elle se trouve dans l'idée que le concept de vécu de temps « vide » devrait recevoir sa détermination précise des mêmes conditions que celles auxquelles est soumis le concept de vécu de rythme. Le temps n'est précisément « vide » que de manière relative à la possibilité et aux conditions de son articulation. Plus on saisit clairement tout ceci, mieux on voit ce que visait plus haut la notion de « compréhension » du temps. Elle signifiait simplement le rassemblement configurateur des membres du vécu dans le sens d'une mise en ordre temporelle.

9. Il demeure cependant que la recherche d'une clarification complète de la situation réelle (*Sachlage*) bute encore sur des obstacles que l'on ne saurait ignorer. Une question reste encore en suspens en effet. Il s'agit de savoir jusqu'à quel point les concepts de « temps » et de « vécu du temps » peuvent se rapporter l'un à l'autre et de quelle manière leur relation agit sur le complexe de tâches que l'on caractérise sous les motifs de *Gestalt*, d'articulation, de vécu de rythme et de vécu d'extension temporelle. Nous nous tournons vers l'analyse de ces questions sans en pousser l'examen plus loin que ne l'exige le contexte auquel nous sommes arrivés. Nous renonçons dès lors à discuter leurs riches relations au cours de l'histoire de la philosophie et nous nous privons de développer leurs ultimes conséquences dans l'ordre de la théorie de la connaissance.

10. Le concept de temps est un concept d'ordre (*Ordnungsbegriff*). Le temps signifie en effet un ordre spécifique. En ce sens, il peut être caractérisé sans plus comme condition de ce qui est ordonné en lui et qui l'est moyennant sa légalité. Or, les déterminations « vide » et « rempli » ne peuvent pas être valablement énoncées d'un ordre en tant que tel. Certes, l'énoncé ne contient pas précisément une contradiction. Il y a seulement qu'il ne peut encore afficher aucun sens positif. On le sent cependant : la mise à l'écart du concept de temps « vide » ne peut reposer en principe (*in der Regel*) sur de telles raisons.

Elle dépend de conditions tout autres et bien moins formelles. Si l'on hésite à parler d'un « temps vide » en repensant notamment au célèbre théorème de Kant, on découvre bientôt la raison plus précise de notre circonspection dans la liaison significative et même nécessaire entre le temps comme ordre et le temps comme vécu. Vivre l'expérience d'un temps ne signifie rien d'autre que vivre l'expérience d'une succession (*Nacheinander*) déterminée, d'une succession de quelque chose. Et ceci inclut à son tour l'idée en général d'un **<45>** ordre de succession, c'est-à-dire l'idée d'un ordre auquel est soumis ce qui est ordonné ou à ordonner dans le temps. Et comme il s'agit d'une *expérience vécue* de la succession, on est autorisé à dire : vivre l'expérience d'un temps signifie « l'acte de poser » une succession de quelque chose, elle signifie aussi pour cette raison « l'acte de poser » cet ordre général aux conditions duquel ce qui est posé dans la succession satisfait. Et cet ordre, qu'est-il donc ? La forme d'une configuration de vécus, le principe de la vision d'ensemble d'une multiplicité déterminée comme succession en un présent vécu (*erlebnismäßig*). Pour cette raison même, cette forme apparaît elle-même soumise aux conditions de la vue d'ensemble. Cette vue épuise le sens du temps comme mise en ordre en ce que celle-ci rend possible le vécu du temps comme tel. Sa fonction ne se détermine qu'au regard de celle-ci. Le caractère ordonné « du » temps ne se déploie qu'à même le vécu temporel et il ne reçoit que de celui-ci sa détermination propre. C'est pourquoi le vécu temporel est présupposition, en un sens bien circonscrit du terme, de la « possibilité » du temps. Le vécu lui-même apparaît déterminé par le temps comme pure condition d'ordre de la succession posée en lui ; d'un autre côté, cet ordre reçoit, à la différence d'autres relations, sa spécificité, c'est-à-dire le sens qui lui est particulier, de son rapport à l'expérience vécue comme donnée de fait. Le lien de réciprocité entre « temps » et « vécu de temps » dote le problème du temps de cette marque théorique spécifique que *Kant* nous fait connaître par le terme d'« intuition ». Le temps est « intuition » dans la seule mesure où il n'est possible que comme loi de la vue d'ensemble d'une totalité. Même l'espace l'est par sa dépendance aux conditions de la vue d'ensemble. Une intuition ne peut toutefois être qualifiée de « pure » que pour autant que cette loi exprime le concept d'objectualité (*Gegenständlichkeit*) même, que pour autant qu'elle justifie sa qualité de condition pour la détermination d'objets ; elle est alors « a priori » en rapport avec des objets.

11. Une fois encore donc : il n'existe pas de temps « vide » parce que les conditions de l'expérience du temps sont à l'œuvre dans le concept du temps. Qu'en est-il, se demandera-t-on alors, des données empiriques bien connues selon lesquelles des portions de temps (*Zeitstrecken*) remplies apparaissent en général plus longues que les portions vides, ou d'autres selon lesquelles le résultat d'une estimation temporelle dépendrait, entre autres choses,

du <fait> que l'extension temporelle « vide » ou « remplie » à estimer aura été précédée d'un temps « vide » ou « rempli » tantôt plus long, tantôt plus court ? Ces observations ne contredisent-elles pas des exigences méthodologiques fondamentales ? N'introduisent-elles pas des notions dont la structure est **<46>** inéclaircie et dont la légitimité est pour le moins discutable ?

Comment les choses se présentent-elles ? Avant toute chose, les désignations « vide » et « rempli » ne doivent être comprises dans le présent contexte que d'une manière *relative*, dussent-elles posséder une détermination en général. « Vide » à partir d'où ? Et « rempli » par quoi ? « Vide » d'un état de fait (*Sachverhalt*) qu'au sens le plus général du terme on peut qualifier de physique et « rempli » par des « événements » également déterminables physiquement. En termes plus brefs : « vide » ne signifie pas « vide de vécus ». Il est vrai que l'explication selon laquelle une extension temporelle serait « vide » au sens de ces données peut impliquer une mise à l'écart temporaire d'une caractéristique psychologique. A y regarder plus en profondeur, elle ne signifie pourtant rien moins que le renoncement foncier à cette sorte de caractérisation. Il est à vrai dire possible que la différence entre temps physiquement « vide » et « rempli » (différence qui aurait besoin dans une mesure importante d'une justification critique provenant de recherches globales en théorie de l'expérience) conditionne en même temps des différences dans l'expérience du temps. Toutefois les expressions « vide » et « rempli » ne touchent pas encore de telles différences en elles-mêmes. C'est pourquoi la question demeure pour le moins ouverte de savoir si les concepts d'un temps « vide » ou « rempli » quant aux vécus sont en somme possibles, s'ils ont un droit d'existence psychologique. Voilà une première chose. Ensuite cependant, il n'est pas recevable de traiter « vide » et « rempli » comme des opposés dans le sens où « rempli » signifierait simplement la même chose que « rempli en continu ». Car même s'il existait un substrat (aspect que nous laissons en suspens) dont on dirait à juste titre qu'il remplit le temps « de manière continue », – psychologiquement, c'est-à-dire comme caractéristique d'un temps vécu, la continuité, pour des raisons connues depuis longtemps, n'est en question ni comme « vide » ni comme « remplissement », à moins que l'on donne à ces concepts un sens entièrement nouveau qui serait déterminé par celui de l'articulation. Le vécu temporel est partout articulation car il est toujours « production », c'est-à-dire unité d'une vue d'ensemble. Comme vécu du *temps* il signifie vue d'ensemble dans la mesure où les conditions générales d'un ordre du temps s'accomplissent en lui. Et cela est le cas à son tour dans la mesure où un tout temporel est localisé selon les conditions de cet ordre, c'est-à-dire à l'intérieur du cours temporel ; si le temps passe de vécu en vécu *(« über » das Erlebnis verfließt*), si « le » temps progresse de part et d'autre du vécu temporel en s'étendant de manière fondamentalement illimitée. C'est toutefois pour cette raison précise que le vécu

temporel, c'est-à-dire l'expérience d'une totalité temporelle, est lui-même le vécu d'une extension. Soulignons-le encore une fois, ce vécu doit avoir sa place dans « le » temps, c'est-à-dire dans le contexte de la connexion objectuelle **<47>** d'une nature (unique). Entre autres choses, il doit être en même temps « présence », donc unité non mesurable de passé et de futur dans le présent, et événement défini quant à sa place temporelle. Ce qui distingue de manière neuve et spécifique les relations plus haut dépeintes entre ordre temporel et vécu temporel, c'est que le passé et le futur apparaissent comme repris (*aufgehoben*) en un présent, qu'ils se distinguent cependant pour cela du présent, et que par conséquent le temps vécu demeure au repos et à la fois vole.

12. Il est vrai qu'il peut arriver même au langage de tous les jours de caractériser un temps vécu comme « vide ». L'ennui et l'attente, l'état où l'on se morfond, pensif, hésitant ou somnolant, en sont autant d'occasions. Il reste que déjà cette richesse de formes dans lesquelles le vécu de temps « vide » fait son apparition donne à penser. Il est certain que le temps vécu n'est pas « vide » comme il est certain que le vécu du temps vide lui-même ne l'est pas. Par contraste, le temps « vide » considéré au point de vue du vécu s'avère seulement autrement articulé que le temps « rempli ». Lui aussi est totalité autant que le temps « rempli ». Mais il est une totalité d'une structure autrement agencée. En effet, même le temps « vide » tel qu'il est vécu, tout comme le temps « rempli », a un contenu qui lui est propre. Si ce dernier se caractérise par un savoir qui porte sur des événements, le premier se caractérise par un savoir qui porte sur le manque d'événements. Et le savoir que nous venons de désigner, dont nous sommes instruits par la multiplicité des critères qu'il s'agit de prendre en considération, est d'une détermination parfaitement positive. Le savoir est toujours le corrélat nécessaire et la condition spécifique de la détermination du su. Il reflète lui-même l'articulation déterminée du su. En effet, même l'articulation et ce qui se prête à l'articulation ne se rapportent pas l'un à l'autre comme le récipient vide et le contenu. Le choses ne se passent donc pas comme si le savoir qui articule s'ajoutait à un contenu informe donné passivement ; ni même comme si une multiplicité articulée était pour ainsi dire saisie et fixée par un savoir en lui-même inarticulé ; il faut bien plutôt dire qu'articulation et contenu, articulation et articulé sont l'un à l'autre associés comme l'« organe » et la « fonction – distincts l'un de l'autre dans l'être-articulé même, distincts et pour cette raison relatifs l'un à l'autre de manière inéliminable. L'articulation « s'empare » du contenu parce que « être de contenu » signifie déjà « être d'articulation », de même que « savoir » signifie toujours déjà « savoir quelque chose » et « quelque chose » inclut toujours « cognoscibilité ».

13. Certes, il semble que des contenus différents peuvent être articulés d'une même manière et des contenus identiques l'être de différentes façons : **<48>** le même objet peut fort bien être considéré de diverses manières, de mêmes objets être placés sous des points de vue différents. Toutefois, cette objection ne remarque pas qu'elle ne prend en considération qu'une conséquence particulière de la co-appartenance fonctionnelle entre « savoir » et « su » (ou encore entre « savoir » et « chose à savoir »), et non pas cette co-appartenance même. Je peux sans doute examiner ce qui est même de différentes manières et ce qui est divers « d'une manière identique ». Mais je ne le peux que dans la mesure où « examiner » signifie toujours et d'emblée examiner « *quelque chose* ». Et pour l'instant, il ne s'agit que de cela. Dans cette expression de « façon et manière identiques » dont je peux considérer « ce qui diffère » se manifeste déjà la détermination de celui-ci. Car même cette manière « identique » ne fait, en fin de compte, qu'amener à l'expression la possibilité ou, ce qui revient au même, le *concept* de « ce qui diffère ». S'il en allait autrement, il faudrait alors qu'il fût possible de considérer de manière « identique » *n'importe quoi* (*Beliebiges*). On objectera sur le champ que, de fait, cette possibilité se présente aussi à nous. Sans aucun doute. Mais une fois encore dans la mesure seulement où déjà cette possible « identité » (*Gleichheit*) des manières de considérer entre dans le concept du « quelconque » (*Beliebiges*). Et tout à fait pareillement : si l'on affirme pouvoir percevoir « quelque chose d'identique » de diverses manières, on a déjà admis certaines présuppositions caractéristiques quant au concept de ce « quelque chose d'identique ». On a déjà accepté comme chose allant pour ainsi dire de soi que, à la fois dans et en dépit de cette diversité des manières de considérer, voire peut-être en vertu de cette diversité, il y a un « quelque chose d'identique ». Ou, d'un tout autre point de vue : l'opposition entre « diversité » et « identité » ne se manifeste dans tous les cas évoqués que comme une opposition apparente. C'est simplement une manière (*Form*) d'exprimer la relation entre « détermination » et « déterminé », entre méthode, c'est-à-dire concept, et objet. Cette relation est cependant rigoureusement *fonctionnelle*. Le concept n'intervient pas face à l'objet comme un schème (*Schema*) figé et usé mais, tout au contraire, il en embrasse directement la plénitude et la détermination. L'opposition prétendue entre « sujet » et « objet » se transforme dans le concept en une relation de stricte corrélation. En effet, « objectif » ne signifie rien d'autre que *purement et simplement univoque* (*schlechthin eindeutig*). L'univocité, comme nous le savons, est toujours fonction du « je pense ». Comme détermination en général, elle satisfait à ce système de conditions que nous avions désigné plus haut comme « *monadicité* » à l'occasion de la première clarification de la structure des objets produits. Le concept de l'« objet » reçoit toujours sa **<49>** détermination par référence à la « distance » entre objet et sujet. Cette distance ne reçoit son sens défini que

lorsqu'elle est mise au jour comme fonction du sujet. On ne succombe cependant pas, en disant cela, à une inconséquence, comme le laisserait penser un examen superficiel, ni à un cercle vicieux ; la proposition manifeste bien plus et à sa manière la nature relationnelle de l'objet et donc que l'objectualité n'est possible que comme « position » de relations, c'est-à-dire qu'elle n'est possible qu'au sens des conditions du « je pense ». L'univocité simple de l'objet coïncide avec la possibilité d'une multiplicité illimitée de sujets que le « saisissent ». Ils le posent selon la norme des conditions qui sont les siennes, qui sont comme telles pensables et qui doivent abriter la concevabilité de l'objet ; eux-mêmes ne se déterminent comme sujets que dans l'appréhension de ces conditions. Cela est à l'opposé du « subjectivisme absolu » ou du « solipsisme ». En effet, la monadicité et la multiplicité des sujets se révèlent ici être les porteurs et les expressions de la fonction d'objet (*Gegenstandsfunktion*) ; ceci désigne justement la connexion « corrélative » du « subjectif » et de l'« objectif » dans le concept. L'objet se déploie et se détermine précisément dans son devenir concept (*Begriffenwerden*) ; la saisie conceptuelle (*Begreifen*) se configure à son tour selon la norme de l'objet. Concevoir (*begreifen*) signifie cependant toujours vivre une expérience (*Erleben*). Le problème logique du concept réclame avec nécessité une théorie de l'expérience vécue ; la théorie de l'objet et, reposant sur elle, la science de la méthode comme complément indispensable une doctrine des principes de la psychologie. La distance entre la prise en considération et ce qui est considéré – en y incluant tout ce qui peut en découler en termes de mobilité et de plénitude des points de vue méthodiques – se révèle être une fonction de cette unité originaire et nécessaire de l'expérience vécue et de ce dont il y a expérience vécue, du savoir et du su. De toutes parts, l'articulation se révèle être la condition fondamentale de l'expérience vécue et, en tenant compte des présuppositions les plus diverses, s'avère la thèse de l'insuffisance méthodique du concept d'un temps simplement vide.

14. Cependant, ne cessera-t-on de se demander, n'y a-t-il pas du temps « vide » « entre » « *ce qui* » est vécu ? L'articulation d'un tout ne présuppose-t-il pas l'expérience vécue d'un temps « vide » ? Répondons brièvement : *ce qui* est vécu n'« est » au premier chef qu'en vertu de cet « entre » ; l'« entre » d'un autre côté n'a de sens et d'existence qu'en vertu de ce qui est séparé par lui. Ainsi, ni ce dont il est dit qu'il est séparé **<50>** par des extensions de temps « vides », ni même le médium de la séparation n'ont une existence psychologique *séparée*. Et ceci signifie exactement articulation. Pour cette seule raison « articulé » et « vide » s'excluent nécessairement.

15. La question qui concerne la relation entre articulation et rythme se dresse devant nous à nouveau. Le rythme se rattache-t-il *organiquement* à

l'articulation, est-il *en* celle-ci et comme celle-ci une forme originaire du vécu temporel ou bien son rôle se borne-t-il à être un ingrédient accidentel s'ajoutant au vécu du temps ? Le concept d'articulation définit-il celui de rythme ou bien le rythme ne signifie-t-il qu'un cas d'articulation qui entre en scène dans des circonstances particulières et qui est lié à des conditions particulières ? Nous allons nous rapprocher de la réponse à ces questions en partant d'une perspective qui n'a été que peu examinée jusqu'ici de façon explicite : nous fixerons notre attention sur le facteur « rythmogène » qu'est l'accentuation (*Betonung*). Que signifie en général « accentuation » au regard de la structure du rythme ? Quelle est la valeur (*Valenz*) méthodique de ce concept, quelle science livre-t-elle le moyen intellectuel de le déterminer ? Nous commencerons par répondre de manière négative : l'« accentuation », comme élément du rythme, apparaît n'être caractérisée que de manière incomplète par la donnée de sa valeur *physique*. La mesure effective ou supposée de l'énergie kinétique qui correspond à un mouvement ne peut jamais exprimer ce que signifie le facteur « accentuation » pour le vécu de rythme. Il pourrait certes être exact qu'une élévation de cette mesure dans des circonstances données produise une accentuation et ainsi *donne lieu* à un vécu de rythme – par exemple moyennant certains co-mouvements (*Mitbewegungen*) ou certaines tendances motrices du corps propre, peut-être aussi sans l'ajout de celles-là. Toutefois, il apparaît que les considérations physicalistes ne sont pas décisives pour définir l'effet que l'accentuation a sur le fait de ce vécu, ni pour définir la base sur laquelle elle est capable de déterminer ce fait, ni l'ampleur de cette détermination. Une fois que l'on a clarifié ce point selon diverses perspectives, le problème gagne aussitôt en savoir positif, en ampleur et en profondeur. Pour dire les choses sans autres détours : l'« accentuation » *entraîne* des vécus de rythme, elle est « rythmogène » parce que, et dans la mesure où, elle est l'expression d'un vécu temporel. Elle l'est comme moment pour l'articulation même du temps. En effet, tout ce que cette condition remplit est rythmogène. Même des allongements (*Dehnungen*) peuvent remplir ce rôle, même la survenue de nouvelles déterminations modales, qui peuvent être optiques ou haptiques sous les déterminations acoustiques, dans l'unité du vécu, même l'apparaître de **<51>** nouvelles qualités sous les qualités données, qu'elles appartiennent à une seule et même sphère modale ou à des sphères modales différentes. Il convient cependant de remarquer une fois encore que deux questions bien distinctes doivent être examinées dans le contexte qui nous occupe. L'une est de savoir si le vécu d'une « activité interne », d'une « participation » (*Mitmachen*) ou d'un « vouloir participer » (*Mitmachen-Wollen*) est coordonné (*zuordnen*), quel que soit le sens du mot, au vécu de rythme ; l'autre de connaître la manière dont est constituée la structure (*Gefüge*) de la totalité rythmique qui est vécue comme telle. Les choses se présentent de telle manière que l'on peut à peine douter que cette

« participation » ou ce « vouloir participer » est réellement devant nous comme une manifestation (*Erscheinung*) qui accompagne inséparablement le vécu de rythme, voire que c'est lui qui d'abord et à proprement parler montre (*anzeigen*) au sujet d'expérience la donnée d'un vécu de rythme. Il n'en demeure pas moins que la structure spécifique du rythme n'est pas encore conçue par la seule référence à cette donnée de fait. Plus précisément : l'« accentuation » ne deviendra un élément de la définition du rythme que si sa participation à l'*articulation*, par conséquent si la relation de l'accentuation au vécu d'une totalité temporelle, est expliquée. Si bien qu'aux côtés de la question qui porte sur la signification de l'accentuation pour le concept du vécu de rythme se tient encore une fois la discussion à propos de l'expérience d'une totalité temporelle.

16. Il faut aussi examiner une question à propos de laquelle un doute a souvent été évoqué. Il s'agit ici de savoir s'il existe bien un rythme « purement optique ». Nous avions déjà touché à ce point dans un contexte antérieur. Il est certain que seuls les « faits » peuvent trancher. Cependant, ce qui a ici la prétention de recevoir le nom de « faits » demeure discutable. En aucun cas, le « factuel » ne s'établit dans le domaine du psychisme à partir de moyennes mises en évidence statistiquement, fussent-elles très soigneusement calculées, qui vaudraient pour les énoncés des sujets d'expérience. Cela découle du principe de la « monadicité ». Et ainsi la question pourrait être tout au plus celle de savoir si les « impressions purement optiques » peuvent bel et bien satisfaire aux conditions de l'articulation du temps ou encore, en sens inverse, si le concept de cette articulation, telle qu'elle se présente à nous dans le rythme, impose des exigences au « stimulus », auxquelles des « impressions purement optiques » ne peuvent satisfaire en vertu de leur concept. On se trouve par conséquent confronté aux problèmes fondamentaux de la théorie critique de l'expérience mais on comprend en même temps qu'en cet endroit, au-delà de ce qu'ils sont eux-mêmes, ils font signe vers des profondeurs qui les dépassent. Le concept d'impression optique « pure » requiert une clarification ; ceci exige que l'on décide s'il est possible de parler en général d'impressions « pures » des sens ; ou si ce ne serait pas plutôt que la structure « monadique » du psychisme inclut les **<52>** pensées bien définies d'une « communauté » des domaines des sens, perspective depuis laquelle il faudrait regarder en général les concepts de la production formatrice, du rythme en particulier, sous une lumière neuve et appropriée. Ce ne serait que si les déclarations des sujets d'expérience étaient mises à l'épreuve de l'analyse au point de vue des résultats de ces réflexions qu'il serait possible de se rapprocher de la question qui concerne la « prévalence » du domaine des données sensibles acoustiques dans le vécu du rythme et prendre des décisions scientifiquement fondées sur le rôle de l'ainsi nommée « participation », des

tendances motrices et de l'« accentuation ». L'accumulation, la comparaison et le regroupement des déclarations ne pourront jamais nous conduire à la décision recherchée, parce que ces procédés mettent d'emblée en jeu les relations posées dans le questionnement sans analyse préalable de leur structure, soit qu'ils les présupposent sans examen critique, soit qu'ils les rejettent dogmatiquement. Quel que soit le résultat final, il importera toujours de fixer le double sens particulier du mot « accentuation ». Tantôt il a une signification « extensive » liée à des constantes physiques, tantôt il signifie ce en quoi se manifeste, dans ce cas particulier, le vécu temporel comme unité articulée. Dans le cas qui nous occupe, son rapport à notre problème se fonde sur la fonction qui vient d'être désignée. En ce sens et en tenant compte des restrictions qu'il conditionne, on peut alors parler d'une relation du vécu de rythme à l'accentuation et désigner directement cette relation comme condition pour la possibilité de ce vécu.

17. C'est ainsi que le vécu de rythme apparaît « intensivement » avec le même sens dans lequel rythme signifie « *Gestalt* ». Plus simplement : comme *Gestalt*, le rythme est un « tout », comme tout il est privé de déterminations extensives mesurables, en dépit de son extension temporelle. Comme rythme pris en un sens strict, il n'a ni commencement ni fin : aussi essentiel que puisse être pour lui le rapport au temps qui s'étend « au-dessus » de lui, l'horloge ne délivre aucun critère pour pénétrer jusqu'à sa structure *interne*. Pour le souligner une fois encore, il est clair que cette structure apparaît partout comme fonction de sa détermination temporelle extensive. Ce n'est que dans la mesure où le rythme est dans le temps qu'il est lui-même temps. Le fait qu'en lui le temps s'articule et prend forme en quelque sorte comme matériau (*Stoff*) est une autre manière d'exprimer qu'il a sa place dans le temps. Il doit être événement dans le temps pour satisfaire au système des conditions qui dominent la situation de « fondation » (*Fundierung*). Malgré cela ou bien plus à cause de cela, l'étendue temporelle qui lui est propre est dépourvue de **<53>** détermination extensive ou mieux : les déterminations extensives de son étendue temporelle ne définissent pas encore sa structure comme telle. En effet, cette structure est partout totalité et comme totalité elle n'est pas affectée par les déterminations métriques de l'extension. Le système des relations temporelles dès lors rencontrées – « présence » ne signifie rien d'autre que cela. Elle est *la* détermination temporelle qui conditionne la « configuration » (*Gestaltung*) comme telle, ceci en relation avec l'ordre du temps et indépendamment de la norme de ce dernier. Pour le dire de manière imagée, elle est le temps *dans* la Gestalt, elle est en effet la *Gestalt* elle-même comme structure temporelle de l'articulation. Ceci revient à dire précisément aussi ceci : la *Gestalt* même, et nous visons par là tout d'abord le rythme, est « *produite* ».

18. Le cercle de notre démonstration se referme ainsi de manière toujours plus assurée. Le rythme n'est « objet » que comme vécu, et ce n'est que dans la mesure où il représente (*repräsentiert*) en même temps une valeur d'objet qu'il peut être appelé « vécu ». La détermination d'objet et celle de vécu fusionnent en lui en une unité dont le sens théorique est clairement délimité : le rythme est objet produit, son analyse fournit l'occasion de clarifier la relation de corrélation entre les concepts de « vécu » et d'« objectualité », relation qui existe bien au-delà du problème de la *Gestalt*. *Il faut pouvoir aller chercher le rythme en dehors de « toute chose » et pouvoir l'insérer en « toute chose »*. En effet, « toute chose », pour autant qu'elle possède une extension temporelle, est à articuler dans le sens du vécu temporel. Dès lors la « tendance » au rythme doit être inhérente à toute chose qui possède une extension temporelle ou, sur un mode peut-être plus critique : à toute chose qui se présente avec une extension temporelle, le critère de la rythmicité doit pouvoir être attribué, toute chose qui possède une dimension temporelle – selon la présupposition qu'elle doit pouvoir être rythmisée – doit pouvoir être considérée et « comprise » selon le point de vue de cette présupposition. Une objection s'impose manifestement : il n'est pas toujours vrai que là où il y a succession, c'est-à-dire là où du temps est vécu, un rythme est vécu. Sans doute. Cependant, tout aussi certainement doit être donnée la possibilité de la rythmisation à tout moment : le concept de succession vécue ou, selon le cas, de succession qui peut se vivre l'exige. « Le train du chemin de fer ne "vise" aucun rythme défini ». Cependant, un rythme, pour « être » en général, doit être « visé ». Même le rythme qui s'entend dans le roulement du train de chemin de fer « ne peut être mis en exergue de n'importe quelle manière en qualité de rythme *correct* de préférence à d'autres rythmes possibles »[6]. Il n'est pas « donné » comme un fait de la nature, il **<54>** est « posé » à la façon de la factualité psychologique. Il n'est pas déterminé substantiellement, il l'est « présentiellement ». Il est « produit ». Il est sans doute vrai que l'on parle avec raison (*sinnvoll*) d'une rythmisation « correcte ». Toutefois, on considère que même dans ce cas l'adjectif « correct » ne désigne pas tant la donnée objective attachée à la nature qu'elle n'indique un critère (*Maßstab*) esthétique déterminé du jugement. De nombreux rythmes « s'imposent », assurément. C'est précisément parce que l'on croit en être certain que l'on crée les conditions qui permettront de les vivre. Le compositeur *veut* que <sa composition> soit rythmée d'une certaine manière et veille à ce qu'elle le soit, à l'intérieur de limites élargies, selon les moyens disponibles. Mais il demeure que ce sont deux choses distinctes que d'examiner, d'une part, les raisons pour lesquelles dans un certain contexte culturel, disons, on produit des

[6] Voir Julius Stenzel, « Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie », *Jahrbuch für Philologie*, Vol. 1, 1925, p. 176.

rythmes qui concordent avec certains stimulus donnés et, d'autre part, d'affirmer – implicitement ou explicitement – que les rythmes eux-mêmes sont donnés objectuellement à la façon d'objets naturels de grandeur déterminée. La première de ces tâches s'accorde fort bien avec le concept de l'objet « produit », en particulier avec celui de *Gestalt*. Elle découle directement du problème de cette dernière. La preuve, bien qu'elle dépasse à maint égard le périmètre des considérations présentes, peut en être apportée sans difficulté notable. La *Gestalt* est fondée (*fundiert*) et reliée à la nature par cette circonstance. Pour des raisons que nous connaissons déjà, elle est *reliée au stimulus* dans ce même contexte (*Umfang*). Nous sommes dès lors devant une tâche bien circonscrite, celle de porter le regard sur le rythme depuis les événements naturels qui lui sont coordonnés, c'est-à-dire celle de saisir les corrélats biologiques de son entrée en scène. Ils fourniront aussi les conditions (biologiques) pour que, dans des circonstances bien déterminées, vienne au jour un accord entre ceux qui jugent à propos de rythmes déterminés. Nous apprenons cela d'une analyse du concept de compréhension, qui joue un rôle dans tout le processus de la preuve ainsi que cela apparaît aisément. Une seconde question demeure encore en dehors de nos réflexions, bien qu'elle soit en elle-même d'une importance décisive : nous laissons en effet en dehors de notre examen la connexion entre stimulus, *Gestalt* et organisme. Nous nous abstenons en particulier de tout jugement critique à propos de ce problème : quelles relations systématiques peuvent-elles relier le concept (qui ne peut être séparé de l'organisme) de la classe des concepts historico-naturels avec celui du stimulus et ainsi aussi avec celui de la *Gestalt*. Au lieu de cela, nous attirons une fois encore l'attention sur le glissement inapparent et cependant caractéristique de même qu'essentiel pour l'ensemble de la situation, qui est donné par la mise en relief de la relation du vécu de *Gestalt* au stimulus ou encore **<55>** à l'organisme. Il ne peut pas s'agir en effet de découvrir les « causes » biologiques du vécu de rythme par une recherche comparative. Si l'on se mettait en quête de ces causes, on métamorphoserait le rythme, objet « produit », en un objet substantiel rattaché à la nature. On renoncerait alors à le caractériser en tenant compte de son être fondé, on oublierait la propriété qu'il a d'être transposable, bref on ne prêterait plus attention aux conditions de sa totalité. On en ruinerait le concept. En revanche, le sens méthodique de l'idée de la relation du vécu de rythme au stimulus et à l'organe apparaît bien circonscrit. Il ne rend pas seulement compte de la nature du rythme en tant que *Gestalt* ; il ne préserve pas seulement son objectualité spécifique ; il plonge la compréhension dans la structure de cette objectualité, en ce qu'il complète le concept des éléments qui le déterminent en y ajoutant un aspect neuf et essentiel. On ne parle donc pas d'un renoncement à l'examen des conditions biologiques du vécu de rythme. On ne parle pas non plus de chercher un refuge dans l'image insatisfaisante d'un « parallélisme » entre vécus de rythme et certains

processus organiques. La conception qui est ici en discussion est d'une tout autre structure. Elle tient en ceci : la détermination sans reste du vécu de rythme même suppose et exige le rapport à un système de processus biologiques en un organisme défini, distinct de tout autre, c'est-à-dire « le mien », « le tien » ou l'organisme de « quelqu'un ». Le rapport biologique du vécu de rythme s'avère, moyennant la relation « vécu de rythme – fondation – stimulus », comme moment de la factualité psychique de ce vécu de rythme précisément ; ce n'est rien de moins que le concept de la psychologie, du sens spécifique de ses déterminations méthodologiques, qui est en discussion lorsque l'on porte un regard pénétrant sur les conditions du vécu de rythme. Il s'agit de la claire compréhension de ce que la coordination (*Zuordnung*) entre quelque chose de « physique » et quelque chose de « psychique » ni ne se fonde sur un état de fait *sui generis* qui serait tout simplement opaque dans sa structure, ni ne présente un impératif de pure convenance scientifique dépourvu de toute justification ; c'est en fait l'accomplissement d'une exigence qui résulte du sens méthodique de la factualité psychique elle-même et de l'analyse du concept de psychologie. De cette manière, le concept de la psychologie se manifeste encore une fois, cette fois à même le problème du rythme[7].

<56> 19. Plus haut, il a été question d'une « tendance » qui porte chaque succession vécue au rythme. Nous pouvons à présent compléter cette idée : dans la mesure où en général une expérience vécue peut être saisie comme expérience d'une succession, cette « tendance » au rythme réside dans *chaque* expérience vécue. Et cette « tendance » ne signifie d'autre part pas un « agens » indéfini dans le vécu, une « qualité occulte », mais la supposition légitime de la « rythmicité » (*Rhythmisierbarkeit*). S'il faut que le vécu de succession comme vécu soit en général déterminé, il est alors nécessaire de poser la question des particularités de l'articulation temporelle qui se présente et, dans ce cas, la rythmicité doit être mise en jeu, tout au moins comme détermination possible. Mais que passe-t-il lorsqu'une *insensibilité* habituelle aux vécus de rythme doit être constatée ? Toutes ces réflexions et d'autres qui leur sont apparentées n'échouent-elles pas devant le fait ordinaire que le rythme n'est pas vécu partout ? Ces questions méritent un examen détaillé. Nous les traitons en portant d'abord notre attention sur le sens caractéristique de la déclaration d'un sujet d'expérience qui dit n'éprouver aucun vécu de rythme dans un cas particulier. Nous voulons savoir dans quelles conditions une telle déclaration a été faite. Est-ce que le fait de contester qu'un vécu ait un caractère rythmique signifie que le sujet d'expérience tient simplement pour impossible de remplir l'exigence qui lui est adressée d'énoncer quelque

[7] Voir mes *Grundlagen der Denkpsychologie*, *op. cit.*, p. 337 sv.

chose à propos la rythmicité d'un vécu temporel ? En d'autres termes, est-ce qu'il ne comprend pas l'expérimentateur lorsqu'il nie la rythmicité d'un vécu temporel ? Et s'il le comprend, qu'est-ce que cela est censé signifier pour la relation fondamentale entre le rythme et le vécu ? Nous établissons encore une fois ce qui suit en considération de l'analyse rigoureuse qui a été menée antérieurement : vivre une expérience signifie articuler. S'il n'y avait aucune articulation là où la rythmicité d'un vécu temporel est contestée, il n'y aurait non plus aucune expérience vécue. Or l'articulation signifie, nous le savons, la possibilité d'un vécu de rythme. Donc, cette possibilité est posée avec le vécu temporel, même lorsque le fait du vécu de rythme est nié – et à vrai dire à plus forte raison alors. On tiendra peut-être le cours de cette démonstration pour insuffisant et sûrement pour « trop formel ». Il pourrait être expédient de tourner notre question d'une autre manière encore. Est-ce que dans la contestation de la rythmicité d'un vécu réside l'affirmation de l'impossibilité de principe de le vivre sur le mode du rythme ? Il serait difficile de soutenir que l'on peut répondre par l'affirmative à cette question, sans plus. Si l'on s'y essayait, on essaierait alors de soutenir quelque chose qui contredirait la détermination monadique **<57>** du psychisme. Autrement dit, voudrait-on réellement affirmer au sens strict du mot qu'il serait impossible que ce que « l'un » vit sans rythme se présente rythmiquement à « l'autre » ? Si l'on ne peut faire cette affirmation, il apparaît alors fondé d'examiner l'absence de fait d'un vécu de rythme au point de vue des conditions auxquelles le *concept* de vécu de rythme est soumis. La réponse négative – en admettant qu'il s'agisse bien d'une déclaration, c'est-à-dire en admettant qu'elle présente une réaction sensée à une tâche qui a été comprise – renvoie à la possibilité d'une articulation qui tout en visant à être conforme à la tâche demandée est autre que celle de l'expérimentateur ou même du sujet d'expérience. Sans cela, la réponse négative n'aurait aucun sens et la réaction ne serait pas non plus psychologique, ceci selon la signification qui a été définie du mot « monadique ». On peut donc ainsi s'exprimer : une négation de la rythmicité d'un vécu – négation « monadique », c'est-à-dire « qui vise » à être factuelle au sens psychologique, actuelle au sens du vécu et, partant, effective – n'existe seulement que si l'affirmation – affirmation « monadique » et actuelle au sens du vécu – de ce même vécu est supposée en tant que possible. C'est pourquoi le vécu d'arythmicité ne peut être scientifiquement maîtrisé que selon les conditions qui définissent le concept de rythme.

20. Nous pouvons désormais faire encore un pas en avant. Nous pouvons maintenant soutenir sans autre justification que la dénégation d'un vécu de rythme doit être tenue pour équivalente à la « tendance » vers une articulation temporelle différente de celle envisagée par l'expérimentateur et par le sujet d'expérience. Dans le cas où le caractère rythmique d'un vécu temporel

est dénié, nous avons à affaire à une orientation vers une autre articulation temporelle que celle caractérisée par la tâche assignée et en ceci, il importe peu que la tâche soumise au sujet d'expérience contienne l'indication d'un rythme particulier ou qu'elle lui laisse le libre « choix » du rythme. En effet, *en général*, l'absence d'articulation signifierait l'absence d'expérience vécue : en général, l'absence d'« attitude » tournée vers l'articulation signifierait que serait possible l'impossible idée que l'expérience vécue aurait lieu sans intention tournée vers « quelque chose », sans rien de vécu ou susceptible de l'être. Ainsi, le sujet d'expérience se trouve véritablement, dans le cas que nous examinons, dans un état de « concurrence » entre tâches. Il répond par la négative tout en vivant l'expérience de cette « concurrence ». Mieux, peut-être : il a le vécu d'une « distance » entre deux manières d'articuler le temps, dont l'une lui est fournie par avance dans la tâche, serait-ce d'une manière encore générale, et l'autre qu'il accomplit. On se demandera cependant pour quelle raison le sujet d'expérience dit **<58>** de façon répétée ne vivre « *aucun* » rythme, alors qu'il fait l'expérience d'une articulation <temporelle> et doit savoir qu'il l'a vécue. Notre analyse fournit sans difficulté la réponse à cette question. Elle culmine dans le ferme constat que le « ne pas » ne doit être ici compris que comme un « ne pas encore ». Le sujet d'expérience « cherche » à rythmer son vécu en réponse à la tâche demandée. Il ne réussit pas, c'est-à-dire qu'il ne parvient pas à saisir à même l'expérience vécue le principe même selon lequel il agit. Le sujet ne « comprend » pas ce qu'il vit. Mais dans la mesure où, de manière générale, il fait l'expérience du temps, ce « ne pas » ne peut signifier qu'un « ne pas encore ». Ou, en prenant le point de vue d'un autre invariant : le sujet d'expérience doit nécessairement tout au moins *vouloir* articuler là où il fait l'expérience du temps ; il doit en ce sens *vouloir* rythmer. Tandis cependant qu'il « veut » articuler, il articule déjà. Il articule en vivant sa « distance » vis-à-vis de la tâche. Et il désigne l'expérience vécue de cette distance en ce qu'il dit ne pas rythmer. Le sujet d'expérience remplit d'une certaine manière les conditions d'un « *changement de consigne* » en s'exprimant de la sorte. Et ceci non pas seulement en un sens élargi du mot mais au sens le plus strict que l'on puisse concevoir. En d'autres termes, ceci n'a pas seulement lieu dans la mesure où chaque expérience vécue se trouve soumise à la condition du « viser *quelque chose* », c'est-à-dire à la condition d'une tâche, et où le changement entre tâches signifie seulement une autre expression théorique plus claire de la supposition de la délimitation, de la détermination et de la possibilité du vécu, mais avant tout dans la mesure aussi où, comme dans le cas de l'arythmicité, un cas particulier de changement de tâche est vécu d'une façon particulière, à savoir dans le vécu de la « distance » elle-même.

21. Nos réflexions ont apporté de la clarté sur trois points.

Le *premier* est que le concept de « tendance » dont il a été question à plusieurs reprises plus haut a fait s'évanouir toute détermination « occulte ». En effet, « tendance » ne signifie pas ici une force indéfinie et secrète qui hanterait le vécu. Elle s'avère être, tout au contraire, un point de vue déterminant du concept de vécu en général et du vécu de rythme en particulier. C'est même du concept de vécu et du concept critique de la psychologie que celui de « tendance » reçoit son contenu.

Mais *ensuite* : nous avions reconnu plus haut la signification décisive de la possibilité d'un vécu temporel pour la théorie du vécu en général. Nous étions d'autre part renvoyés à la signification universelle du concept de « rythme » pour tout vécu. Et nous pouvons maintenant affirmer sans craindre le danger d'un malentendu : il est fondamentalement exclu que, sur le **<59>** terrain du questionnement psychologique, l'on régresse en-deçà du problème du rythme. Dans la structure du rythme se présente surtout la structure du vécu lui-même. Derrière la locution de « rythme individuel de la *personnalité* », locution souvent mal comprise et obscurcie de diverses manières par des tendances au romantisme, se cache un sens profond. Quelle est en effet la signification théorique précise de cette tournure ? En termes brefs : elle présente la singularité monadique de l'expérience vécue et, respectivement, du continuum qui réside en elle, au point de vue d'un invariant déterminé qui est le rythme.

Enfin, la structure méthodologique et la particularité de la recherche en psychologie se voient éclairées. Un examen superficiel pourrait laisser paraître que l'expérimentation serait superflue dès lors que la seule analyse conceptuelle serait décisive en portant sur des significations psychologiques universelles. La supposition est fausse et seule sa contradictoire convient. Le traitement analytique nous a précisément déjà appris que la structure de relations qui est présente dans le vécu de rythme n'acquiert sa factualité psychologique que dans la singularité (*Besonderung*) de l'expérience vécue et sa détermination effective dans la « monadicité » de cette dernière : « quelqu'un » doit vivre *hic et nunc* le rythme de telle manière et non d'une autre ou doit, selon le cas, l'avoir vécu et savoir l'avoir vécu. La totalité rythmique n'est en général « possible », c'est-à-dire réalisée dans un objet et en ce sens « effective », que dans cette détermination monadique singulière. Cette singularisation monadique ne peut être appréhendée que dans l'*expérimentation*. Renoncer à cette sorte de recherche signifierait renoncer au vécu tel qu'il est provoqué par la méthode et configuré selon la tâche demandée. Cela reviendrait à remettre en question la détermination du problème même. Le concept de rythme est justement le concept du vécu de rythme monadiquement différencié, individuel et, ainsi, « *effectif* ». S'il était détaché de telle ou telle de ces déterminations, le rythme, comme objet « produit » et, en ceci,

fondamentalement distinct de l'objet naturel, serait dénué de toute détermination objectuelle. Le fait de son accomplissement appartient à sa valeur comme objet. Ainsi le problème du *rythme* est à proprement parler celui du *vécu de rythme*. S'il s'agit de s'y saisir des invariants de son concept, des conditions objectives de sa détermination, il faut nécessairement alors rendre compte de l'ensemble complet de ces conditions, qui inclut le « j'ai (je vis) quelque chose ». Et ce sont là précisément les conditions qui font la « monadicité » du psychique.

<60> 22. Dans des contextes examinés antérieurement, nous avons eu l'occasion d'introduire la notion d'une relative indifférence au rythme des éléments fondateurs. Par conséquent, la nécessité d'une relation possible des éléments fondateurs aux conditions de la totalité rythmique devrait être rencontrée. Nous nous trouvons désormais en position d'apporter à cette notion un contenu plus précisément défini. Les conditions de l'indifférence au rythme se manifestent à nous comme une autre expression de la nécessaire relation des éléments fondateurs à la « monadicité » du psychique en général, donc *aux* conditions qui commandent le rapport entre le rythme et le fait de l'expérience vécue qui est absolument individuelle. Une étape supplémentaire peut encore être franchie, laquelle concerne cette détermination. Nous le faisons à l'aide du concept de « compréhension » (*Verständigung*). Quel est l'apport de ce concept dans le contexte qui est maintenant le nôtre ? Il apporte à la conscience, telle est la réponse, la « monadicité », la singularité spécifique de l'expérience vécue individuelle. Il souligne seulement et en même temps le sens propre de cette « monadicité » en ce qu'il met particulièrement en relief l'un des éléments déterminants de son concept. En effet, dans le motif de la « compréhension » se trouvent deux choses : en premier lieu, l'idée des valeurs positionnelles (*Stellenwerte*) absolument singulières et inéchangeables ; la compréhension doit résulter d'elles et <se situer> entre elles ; ensuite le rapport conjoint (*Gemeinschaftsbezug*) de ces valeurs positionnelles à quelque chose, eu égard à quoi la « compréhension » prend place. La « monadicité » contient ces deux points : la séparation pure et simple entre le point central du vécu et le rapport conjoint, dans lequel ils se rencontrent et grâce auquel ils sont proprement distincts les uns des autres. Le rapport à la « monade » (*Monas*) est précisément le rapport à l'objet. Qui ne penserait à *Leibniz* au vu de ces réflexions ? Nous le savons : ses « monades » n'ont pas de « fenêtre », elles n'agissent pas les unes sur les autres en un sens physique, elles n'ont pas de détermination de grandeur. La monade est un « être de représentation » et pour cela, c'est-à-dire grâce au rapport à l'objet de la « représentation », elle est reliée à toutes les monades possibles ; reliée sans l'échange d'actions physiques, sans heurt et choc, mais simplement en vertu de la norme et de la valeur temporelle du psychique, c'est-à-dire dans le milieu du

« comprendre ». C'est un rapport conjoint dirigé vers ce qu'il y a à comprendre, qui relie toutes les monades. C'est le rapport de l'objectualité. Toutefois l'objectualité, comme fonction du comprendre, signifie *connaissance*. Comme elles n'ont pas de « fenêtres », les **<61>** monades mènent une vie de connaissance conjointe et, au regard de cette vie de connaissance objectuellement dirigée, chacune d'entre elles est un point central, singulier, de vécu. La monadicité et le rapport à l'objet sont donc des corrélats. Ils s'appellent l'un l'autre, le concept de celle-là est posé avec celui-ci et inversement. Le caractère totalement incomparable des « moi » correspond à leur coordination (*Zuordnung*) réciproque et fondamentalement exigée, dans la pensée du « viser un quelque chose » qui est valide objectuellement et qui est univoquement déterminé. Et d'un autre côté : dans chaque monade se reflète, en ce qu'elle représente, le « tout du monde », c'est-à-dire que chaque « je » signifie la possibilité de tout penser et, puisqu'il est *un* mais en un sens non numérique, la possibilité de penser ce « tout » d'une manière singulière.

23. Ce qui vaut pour la relation entre monadicité et objet en général vaut, pour ainsi dire *a potiori*, de la relation entre monadicité et *Gestalt*, entre « moi » et « objet *produit* ». On peut aussi dire : l'« objet produit » remplit les exigences de la « présence » d'une manière propre et bien circonscrite par opposition à l'objet naturel déterminé substantiellement. S'il convient ici – que l'on se souvienne de nos développements à propos de l'atome[8] – de soumettre à la condition de totalité les valeurs substantielles de la détermination ontologique de l'objet, de dépeindre la totalité en la référant à ces valeurs substantielles et ainsi de recourir à une « structure » pour l'objet naturel, il est question dans le cas de l'objet produit de vivre « synoptiquement » (*überschauend*) l'expérience de la totalité de l'objet dans des actes qui relèvent des faits psychiques. C'est précisément dans cette vue d'ensemble que s'accomplissent ces conditions de la monadicité qui, comme nous le savons, donnent son empreinte particulière au concept de l'objet produit. Ou pour le dire d'une autre façon : dans le cas de l'objet produit, « viser l'objet » revient à « me » viser en même temps ; ici, la détermination de l'objet est toujours aussi détermination de « moi-même ». Ce n'est assurément pas comme si l'une des déterminations était possible sans l'autre, comme si était possible

[8] Ndt. Au chapitre III de l'ouvrage, en particulier aux p. 31-32, Hönigswald s'interroge sur les relations entre les concepts de la psychologie et ceux de la physique. Il affirme que « la formation des concepts en psychologie peut revendiquer une importance déterminante pour le destin de celle des concepts en physique. » Prenant l'exemple de l'« atome », l'auteur explique que « puisqu'il est certain qu'il est un tout permanent, l'atome *doit* avoir une "structure". Il existe comme tout fermé sur lui-même et par conséquent il doit être l'objet d'une vue d'ensemble au sens de l'unité vécue qui a une extension temporelle entre "l'avant " et "l'après" ». Que l'atome ait une structure, cela signifie « qu'il est "compris" au sens d'une vue d'ensemble dans l'ordre du vécu […]. »

une théorie psychologique de l'objet produit qui ferait abstraction de ce qui relève de l'objet, ou encore comme si l'une pouvait être représentée et « présentée » à travers l'autre. Cela reviendrait à supprimer « psychologiquement » la condition de la monadicité comprise de manière critique et, par conséquent, non plus à « expliquer » mais à anéantir la structure de l'objet produit. Cependant, que l'on ne se méprenne pas non plus sur ces remarques sous un autre rapport. Il ne demeure aucun doute quant à l'idée que même les objets qui **<62>** ne doivent pas être reconnus comme objets « produits », les objets d'une détermination ontologique substantielle, bref : les objets de la nature ne peuvent être dépourvus d'une relation nécessaire au facteur « moi ». Mais il est bon de rendre compte de ce par quoi cette relation, aussi inéliminable qu'elle soit, se distingue de la relation de l'objet « produit » au « moi ». Dans le cas de l'objet « produit », donc en quelque sorte de la *Gestalt*, la relation au moi coïncide avec la valeur objectuelle de l'objet (*Gegenstandswert des Objekts*). Dans l'autre cas en revanche, celui de la détermination ontologique substantielle (non présentielle), la relation au moi se présente comme la *condition* de cette dernière, soit qu'elle rende possible la « sensation », cet élément de détermination inéliminable de l'objet substantiel, soit qu'elle soit reconnue comme présupposition de l'auto-suffisance de l'objet, afin que l'objet – comme « *ob-jectum* » – se tienne en face « de moi », pour qu'il puisse faire connaître, dans un tel état de séparation vis-à-vis de « moi », sa prétention à valoir « pour tous ».

24. Quel rôle revient donc à l'expérimentation psychologique eu égard à la structure de l'objet « produit », comme il se présente de manière particulièrement claire dans le cas du rythme ? Quelle opération la recherche expérimentale réalise-t-elle ici et que doit-on attendre d'elle ? Nous pouvons répondre brièvement : elle détermine la structure de la *Gestalt* du point de vue de la monadicité. Elle ne peut jamais – et ceci vaut pour toute expérimentation considérée d'un point de vue fondamental – avoir pour mission de s'entremettre dans la claire intellection des « lois » qui sont tirées d'un grand nombre de cas individuels ou même, comme dans le cas des procédés galiléens, qui sont développées grâce à la vision de la structure d'un seul cas individuel. L'expérimentation peut seulement exposer des « cas » selon des perspectives méthodologiquement claires qui répondent à des consignes déterminées et bien circonscrites. Cependant, dans ce contexte (*an dieser Stelle*), le « cas » comme tel est déjà, si l'on comprend correctement l'expression, *loi*, c'est-à-dire « cas concret » (*Konkretheit*) et « généralité » en même temps. Car la singularité, la « norme individuelle » de l'expérience vécue révèlent bien et abritent la détermination d'objet. Dans un tout autre contexte, il a été question de la « valence *paradigmatique* » de la recherche psychologique pour faire

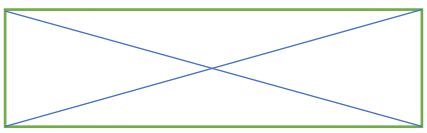
reconnaître la particularité méthodologique de ces relations[9]. C'est pourquoi le rôle du cas singulier, tel que la recherche le présente en correspondance avec la structure monadique du psychique, devrait **<63>** recevoir sa marque caractéristique au cours de la procédure démonstrative de la psychologie. Il faudrait exprimer l'idée que le cas singulier vient ici à être considéré comme critère de mesure pour l'appréciation portée sur d'autres cas singuliers, comme point de comparaison pour d'autres positions (*Setzungen*), et ceci de telle sorte que la position expérimentale du cas singulier fait ressortir en même temps les droits méthodologiques qui résultent du concept du psychisme en général. La procédure méthodologique du psychologue doit s'appuyer constamment sur les faits vécus et leurs rapports réciproques « présents », « sans fenêtres au sens monadique », faits qui sont conditionnés par le fait de la compréhension. Dans le domaine de la psychologie, chaque cas particulier est susceptible de recevoir une valeur théorique, et ainsi de vérifier sur chacun d'entre eux, quelle que soit sa constitution interne, la structure du psychique. Et cette vérification doit expressément être mise en évidence, la procédure dût-elle produire des résultats scientifiques, quant à leur validité et au sens de leur validité, restreints à des constats simplement isolés. C'est pourquoi celui qui parle de « monadicité » en un sens défini ne veut pas dire que le psychologue devrait ramasser et ensuite dépeindre des vécus pris au hasard et ainsi constituer quelque chose comme un « dépôt pour l'étude empirique de l'âme », comme l'a vaguement dit *Carl Philipp Moritz*. Notre psychologue pense à ce qui est diamétralement opposé. Il pense à la démonstration qui sera constamment à répéter de la manière dont le concept de psychique en général s'exprime dans le vécu singulier et il a besoin, afin de pouvoir conduire cette démonstration, d'une recherche dont le plan, pleinement conçu, est limité par des conditions rigoureuses. L'« universalité » des vues scientifiques en psychologie est d'une espèce particulière, nous le savons depuis longtemps. Elle reçoit sa caution de la relation originaire entre le vécu et l'objectualité ou, ainsi que nous pourrions le dire aussi, de l'unité systématique entre la monadicité et la validité.

25. Il est certain que même les vues des psychologues ne sont pas dépourvues de relations avec les lois de la nature. L'exigence d'une coordination entre ce qui psychique et ce qui est physique, qui découle du concept de psychique même et qui appartient à la détermination du concept de présence, signifie en même temps une interférence entre validité « monadico-paradigmatique » et validité qui relève des lois de la nature. C'est le problème méthodologique fondamental de la psychologie que de repérer partout ces relations et de montrer de quelle manière elles se révèlent sur les invariants du

[9] *Grundlagen der Denkpsychologie*, *op. cit*., p. 372 sv.

psychique, par exemple dans le domaine de la « sensation ». Précisément, puisque le concept du psychique exige l'unité de la monadicité et de la validité ou, plus exactement, puisque le concept bien compris de monadicité **<64>** inclut celui de la validité, le rapport au cas singulier, par conséquent le rapport à l'expérimentation, ne peut pas être manqué. Et ainsi la question qui concerne le concept de l'objet produit au beau milieu d'une explication des questions méthodologiques fondamentales, lesquelles se posent à travers les faits de la psychologie et de la connaissance psychologique.

26. Il reste que ces questions fondamentales ne seraient identifiées que de manière lacunaire si nous nous refusions une fois encore à indiquer les motifs à partir desquels il est ici question d'« objets » produits et non, comme c'est ordinairement le cas, de « représentations » produites. Ils seront rapidement fournis. Le sens méthodique du mot « produire », et nous rappelons seulement ici un résultat essentiel de notre exposé, dépasse fondamentalement le domaine des représentations ou, plus généralement, celui des « contenus ». C'est en effet le propre de ce concept que d'indiquer une liaison caractéristique entre valeur de vécu et valeur d'objet, qu'un examen simplement séparé de chacune de deux déterminations exclurait par principe. Il faut en effet ajouter : ce n'est que du concept de l'*objet* produit que l'ensemble des attributions (*Aufgaben*) que l'on vise par l'expression de « *représentation* produite » acquiert ses fermes contours. Que désigne à proprement parler l'expression « production de représentation » ? Nous l'avions déjà signalé une fois : le fait que je puisse « insérer » diverses *Gestalten* dans un ensemble ou une suite d'impressions sensibles, que je puisse permuter l'une pour l'autre les *Gestalten* « insérées » et les modifier dans des limites plus larges. Chacun en connaît des exemples révélateurs. Cependant, la simple description des vécus qui leur sont relatifs, même élargie au tableau le plus précis des circonstances de cette hésitation et de ce flottement caractéristiques qui précèdent la décision en faveur de l'une ou de l'autre *Gestalt*, *ne* contient *pas* encore l'intellection appropriée de la structure du concept de la production de représentation. Seule une analyse méthodiquement menée du concept de production, seule la saisie pénétrante et systématique du concept de la psychologie lui-même peut en être le moyen. Quand, donc, parlons-nous de production de représentation ? Que l'on réfléchisse sur l'exemple si souvent répété de la forme bien connue de l'enveloppe à lettre.



Dans cette forme, je peux considérer à mon gré tantôt telle *Gestalt*, tantôt telle autre. Je peux aussi voir le point de croisement des deux diagonales tantôt dans un espace rapproché de moi, tantôt à nouveau s'éloignant de moi en s'enfonçant dans la profondeur – et l'on trouverait avec peine une **<65>** autre réponse à cette question : il s'agit toujours, dans ce que l'on appelle production de représentation, de l'établissement d'une relation entre la sensation et le stimulus. Il apparaît que la sensation est ici reliée à une valeur (*Valenz*) déterminée du stimulus. Elle n'est pas dépendante de la valeur *énergétique* de ce dernier ; elle ne considère pas le stimulus selon ses qualités extensives, c'est-à-dire comme grandeur, mais comme totalité ; non comme événement naturel déterminable de façon physicaliste, mais comme *Gestalt*. Il est question de production de représentation là où les sensations sont considérées selon le point de vue de la valeur du stimulus en tant que *Gestalt.* Ainsi, lorsque je fais l'expérience tantôt de tel rythme, tantôt de tel autre lors du roulement du train de chemin de fer, je donne une valeur aux impressions auditives à l'aune des *Gestalten* que je produis à chaque fois à même (*an*) les impressions auditives. Et la « liberté » que je mets en action à cette occasion ne signifie rien d'autre que précisément la « monadicité » de cette production.

Mais la production n'est-elle pas aussi, se demandera-t-on encore, l'élément décisif de la définition de la *sensation* ? Ne faut-il pas qu'il en soit ainsi si vivre une expérience signifie présence et présence signifie totalité vue comme ensemble ? Il faut sans hésiter répondre par l'affirmative à cette question. Même le sentir est un produire car il signifie vivre une expérience avec toutes les conséquences de cet état de chose. Et un vécu signifie, dirons-nous brièvement, sensation considérée de son côté au point de vue de sa relation particulière à un « stimulus » lorsque le stimulus est conçu selon sa valeur naturelle, lorsqu'il est conçu comme grandeur déterminée de manière physicaliste, comme forme d'onde, comme détermination numérique d'une vibration. Ainsi, le concept de production de représentation pris analytiquement présuppose déjà la théorie de la psychologie avec toutes ses relations à la théorie de l'expérience d'objet ou comme nous pourrions aussi nous exprimer au concept de *nature*. Il conviendra donc de mettre au jour une structure relationnelle qui saisisse globalement la teneur complète de l'expérience et qui soit susceptible de délimiter certains modes de l'expérience par contraste avec d'autres. Il revient au concept de production une importance d'englobement pour une théorie de la recherche psychologique auquel aucun autre concept n'est comparable. Il est fondamentalement le plus éminent parce qu'il présente l'expression analytique de la relation entre expérience et objet ou, comme l'on peut aussi dire, il présente une face particulière du problème de l'objectualité en général. C'est pourquoi il livre aussi la perspective utile à la maîtrise scientifique des tâches qui sont comprises dans le concept de rythme.