



Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

23/2024

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, István Fazakas, Guy van Kerckhoven, Antonino Mazzù,
Aurélié Névot, Jean-François Perrier, Alexander Schnell
Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.).
Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie*
(A.I.P.) herausgegeben.

Siège social/Eingetragener Sitz :

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

Avertissement :

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

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

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

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

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

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.

La Revue n'en est pas responsable.

Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.

Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.

SOMMAIRE

<i>Le flux originare non intentionnel et l'intentionnalité : les débats husserliens autour des « compléments » de 1932 sur la pré-temporalisation</i> SEONGKYEONG JOUNG.....	5
<i>L'espace comme quatrième dimension du temps. Réflexions à partir de la phénoménologie d'Eugen Fink</i> STÉPHANE FINETTI.....	31
<i>La question de la « déformalisation » du temps. Levinas et Rosenzweig</i> ANTONINO MAZZÙ.....	51
<i>Mise en jeu des phantasiai dans le mythe. Une phénoménologie du mythe selon Richir et Clastres</i> TETSUO SAWADA.....	75
<i>Phénoménologies du monde. Held, Tengelyi, van Kerckhoven, Fink</i> ALEXANDER SCHNELL.....	97
<i>Die radikale transzendente Genesis: Husserl, Richir und Fichte</i> CHIBO ZHOU.....	113
<i>Phänomenologie als Metaphysik des Transzendenten</i> LEONARD IP	137
<i>Ce qui « trans-passe ». Perspectives chinoises sur la rencontre trans-phénoménale</i> AURÉLIE NÉVOT.....	153
<i>Le grain de l'âme. Essai sur le bruit</i> ROLAND BREEUR.....	163
<i>La métaphore poétique comme opérateur d'irréalisation</i> AURÉLIEN ALAVI.....	175

Le flux originaire non-intentionnel et l'intentionnalité : les débats husserliens autour des « compléments » de 1932 sur la pré-temporalisation¹

SEONGKYEONG JOUNG

Introduction

La question de la pré-temporalisation (*Vor-zeitigung*) du flux originaire (*Urstrom*)² représente l'un des enjeux majeurs des recherches husserliennes sur la constitution du temps. Ce débat, qui s'inscrit dans le cadre des manuscrits des années 1930, ne se limite pas à une interrogation sur un sujet particulièrement complexe de l'analyse phénoménologique. Il engage les fondements mêmes de la phénoménologie transcendantale, remettant en question la nature même de la temporalisation, de l'intentionnalité et de l'*ego*.

Dans cet article, nous visons à clarifier le statut phénoménologique de la pré-temporalisation à la lumière des « compléments » de 1932³, où Husserl affirme que la pré-temporalisation n'est pas une « véritable » temporalisation, qu'il n'existe pas deux types d'intentionnalité, et que la véritable

¹ Cet article s'appuie sur plusieurs de mes présentations données en 2022 à Wuppertal et à Varsovie. Je tiens à exprimer ma profonde gratitude au professeur Schnell pour ses précieux commentaires, dont les implications, qui m'avaient échappé à l'époque, me sont désormais pleinement apparues.

² La fonction du flux originaire (*Urstrom*, *Urströmen*) est désignée parfois comme étant celle d'une temporalisation originaire (*Urzeitigung*) et parfois comme celle d'une pré-temporalisation (*Vorzeitigung*), en tant que pré-constitution originairement passive du pré-temps. À l'instar de Husserl, nous ne distinguons pas explicitement entre pré-temporalisation et temporalisation originaire. En effet, la distinction entre les préfixes *Ur-* et *Vor-* dans les sens statique et génétique de la phénoménologie, comme le propose Nam-In Lee (*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Springer, 1993, p. 214), ne revêt pas de pertinence dans le cadre de notre discussion. Ces deux termes renvoient fondamentalement au même phénomène : le phénomène originaire du flux en tant que « genèse » originaire. En ce sens, la *Urzeitigung* ou la *Vorzeitigung* désigne cette réalité, qu'il s'agisse de la conscience absolument constitutive du temps dans son intentionnalité longitudinale de rétention décrite dans les *Leçons sur le temps* ou du processus originaire de l'accomplissement général de la protention dans les *manuscrits de Bernau*. Luis Niel note également l'absence d'une distinction nette entre ces deux préfixes chez Husserl, les deux termes étant parfois utilisés de manière interchangeable. (L. Niel, *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung: die untersten Stufen der Konstitution in Edmund Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll. « Orbis Phaenomenologicus Studien », 2011, p. 239).

Dans la discussion qui suit, nous adopterons une terminologie unifiée en utilisant le terme de « pré-temporalisation » autant que possible pour désigner cette réalité phénoménologique fondamentale.

³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Herausgegeben von S. Luft, Husserliana, Hua XXXIV, Dordrecht, Springer, 2002, p. 181-183, 184.

temporalisation est celle de l'*ego* phénoménologisant. Bien que cette déclaration semble établir une position ferme, elle suscite encore une série de questions complexes : quel est le statut de la pré-temporalisation, c'est-à-dire de la temporalisation originaire (*Urzeitigung*) dans son rapport à l'*ego* transcendantal ? Quelle relation une intentionnalité passive entretient-elle avec la réflexion active de l'*ego* transcendantal ? Comment comprendre la coexistence du flux originaire, non-intentionnel, avec les opérations égoïques qui s'y enracineraient ?

Ces problématiques exigent une révision approfondie des distinctions opérées par Husserl, en particulier après le « tournant » de 1932. En effet, bien que Husserl rejette explicitement l'idée d'une double intentionnalité, il poursuit néanmoins l'exploration des dimensions passives de l'aspiration (*Streben*). Cette apparente contradiction ouvre la voie à une lecture plus nuancée de la relation entre le flux originaire et l'*ego*.

Pour approfondir ces problématiques, nous nous appuyerons sur les débats historiques entre quatre chercheurs husserliens ayant interprété ce passage de manière divergente. L'analyse détaillée de ces interprétations nous permettra de dégager cinq strates de questionnement, chacune soulevant des enjeux fondamentaux pour la phénoménologie.

I. Contextes historiques de la « *Stromintentionalität* »

Il est essentiel d'examiner les contextes historiques pour mieux comprendre l'évolution de la réflexion husserlienne sur la temporalité et la pré-constitution passive au fil du temps. En retraçant l'origine et le développement de concepts tels que la double intentionnalité de la rétention et l'accomplissement du processus originaire, nous pouvons mieux situer les enjeux des clarifications apportées en 1932 et saisir la portée pour les analyses de la temporalisation et de l'intentionnalité.

En 1908-1909, Husserl décrit la rétention comme un « rayon d'intention » (*Strahl der Meinung*)⁴, affirmant que ce rayon peut être dirigé non seulement vers l'objet temporel interne, tel qu'un *son* dans son passé, mais aussi vers la « rétention » elle-même. Dès cette époque, il commence à percevoir dans la modification rétentionnelle une forme de regard réflexif⁵.

Vers 1911, en abordant la modification rétentionnelle – c'est-à-dire le flux constitutif du temps – comme une « subjectivité absolue »⁶, Husserl introduit alors le terme de « double intentionnalité » de la rétention. Dans cette perspective, le regard se porte non seulement sur « l'unité temporelle

⁴ E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hg. von R. Boehm, Husserliana, Hua X, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 29-32 (§11, §12).

⁶ *Ibid.*, p. 74-75 (§36).

interne d'un son » (*Querintentionalität*), mais aussi sur l'unité du flux de conscience lui-même (*Längsintentionalität*)⁷.

La notion d'intentionnalité longitudinale de la rétention, comprise comme intentionnalité du flux qui maintient l'unité du flux dans la troisième strate, et non celle de l'objet interne de la deuxième strate, persiste dans les manuscrits de Bernau. Dans ces textes, Husserl approfondit son analyse, bien que la « double intentionnalité de la rétention » soit abandonnée au profit d'une nouvelle terminologie⁸.

Dans les manuscrits de Bernau publiés dans *Hua XXXIII* n° 1 et n° 2, Husserl tente d'élucider l'auto-constitution du processus originaire (*Urprozess*) à travers les caractéristiques de l'intentionnalité. Pour résoudre les difficultés liées au caractère « après-coup » (*nachträglich*) de la rétention, il décrit l'entrelacement complexe de la rétentionnalité et de la protentionnalité, qui inclut non seulement la présence originaire (*Urpräsenz*), mais aussi sa rétention, ainsi que les rétentions et les protentions passées et futures. Dans cette analyse, l'auto-constitution du procès originaire, précédemment définie dans les *Leçons sur le temps* comme une fonction de l'intentionnalité longitudinale de la rétention, est désormais comprise comme un accomplissement général (*allemeine Erfüllung*)⁹, où la protention retenue (*retendierte*) est accomplie par la rétention et la protention dans la phase actuelle. Cet accomplissement général se distingue de l'accomplissement particulier (*besondere Erfüllung*)¹⁰, où la protention est accomplie par la présence originaire¹¹.

Ainsi, une conscience de soi du flux absolu – une conscience qui ne s'objective jamais elle-même, ni aucun autre objet – ne peut pas être une intentionnalité au sens propre de « conscience-de (*Bewusstsein-von*) » ; elle constitue cependant ultimement le temps. Dès ses premières formulations, Husserl a envisagé cette conscience dans une analogie avec l'intentionnalité en tant que « conscience de quelque chose », et cette définition fondamentale a été maintenue tout au long de la période 1910-1930.

II. Un « tournant » de Husserl en 1932

Le changement par rapport à la tendance dominante antérieure est documenté comme datant de l'été 1932¹², bien qu'il soit déjà perceptible dans certains

⁷ *Ibid.*, p. 80-83. (§39)

⁸ L. Niel, *Absoluter Fluss, Urprozess, Urzeitigung*, op. cit., p. 125.

⁹ E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*, hg. von R. Bernet und D. Lohmar, *Husserliana*, Hua XXXIII, Dordrecht, Springer, 2001, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p.32.

¹¹ T.-H. Kim, « Protention and Primal Presentation in Husserl's Bernau Manuscripts. », *CHUL HAK SA SANG : Journal of Philosophical Ideas* 36, Seoul, 2010, p. 323-325.

¹² Schuhmann, éditeur de *Hua XXXIV*, fait remonter le complément (*Zusatz*) dans lequel cette transition est mentionnée au mois de juillet 1932, environ (E. Husserl, *Zur*

écrits de 1930. En 1930, Husserl considère le flux d'une part comme « intentionnalité originaire » ou « pré-intentionnalité »¹³, en contraste avec l'intentionnalité au sens de « *Bewusstsein-von* » ; d'autre part, il estime que la « manière de parler » qui distingue l'intentionnalité de flux de l'intentionnalité d'acte est « douteuse »¹⁴ et s'interroge sur la pertinence de qualifier l'intentionnalité de flux de « *Bewusstsein-von* ». Husserl pose la question fondamentale : cette intentionnalité peut-elle véritablement être qualifiée d'intentionnalité au sens propre ?¹⁵

À notre avis, cette remise en question n'est ni fortuite ni surprenante, mais résulte phénoménologiquement d'une problématique de fond. Si l'on admet qu'au-delà de la conscience dirigée vers un objet, le flux lui-même est intentionnel, cela implique un concept d'intentionnalité fondamentalement différent de celui défini comme « conscience-de ».

Vers octobre 1931, Husserl établit une distinction claire entre les étapes de la réduction et différencie le flux originaire de l'intentionnalité qui s'y trouve. Il devient progressivement évident pour lui que le flux originaire n'est pas intentionnel en lui-même, bien qu'une intentionnalité opère « dans » ce flux, c'est-à-dire au niveau de la strate passive originaire. Cette intentionnalité est alors définie comme une « *Bewusstsein-von* », une conscience orientée vers le monde.

Reduktionsstufen: 1) Urstrom. // 2) Im Urstrom Intentionalität als die Welt durch Erscheinungen und sonstige Meinungen bewusstmachende, Bewusstseinsweisen von Welt, die im Strömen synthetisch sich einigen – in der Überschau über de Strom verharrende Welt durch Korrektur¹⁶.

Entre juin et juillet 1932, Husserl se demande si la distinction entre deux types d'intentionnalité (celle de flux et celle d'acte) ne relève pas d'une illusion¹⁷. Il arrive finalement à ce que l'on pourrait qualifier de « tournant » en niant le caractère intentionnel du flux.

Un passage clé, souvent cité et analysé par les chercheurs husserliens, se trouve dans le manuscrit C17, publié dans le volume 34 de la *Husserliana* (*Réduction phénoménologique*). Ce texte inclut les compléments (*Zusätze*) que Husserl a ajoutés en 1932 à des manuscrits rédigés en 1930.

phänomenologischen Reduktion, op. cit., p. 561.). Cf. D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Dordrecht, Springer, 1976, p. 92.

¹³ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 168 (C5), 179, 183 (C17).

¹⁴ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, hg. von D. Lohmar, *Husserliana Materialien*, vol. 8, Dordrecht, Springer, 2006, p. 202-203.

¹⁵ *Ibid.*, p. 112-113 (C6, août 1930).

¹⁶ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 119-120 (C7).

Nach den späteren Klärungen (1932) bin ich zur Überzeugung gekommen, dass es nicht zweierlei Intentionalität im eigentlichen Sinn gibt und somit im eigentlichen Sinn keine Vorzeitigung. Die wirkliche Zeitigung, die in der evidenten zeitlichen Gegebenheit des Stromes der Erlebnisse vorausgesetzt und getätigt ist, ist die des transzendental-phänomenologisierenden Ich¹⁸.

Ce changement d'attitude vise finalement à éviter une régression à l'infini dans la compréhension de la dimension ultimement constituante.

Wenn das ständige Strömen in sich als Strömen wirkliche Intentionalität hätte, wir auf einen unendlichen Regress kämen¹⁹.

Husserl affirme de manière explicite qu'il n'existe pas deux types d'intentionnalité et qu'il n'y a pas de pré-temporalisation au sens propre. Il précise que la véritable temporalisation est celle de l'*ego* phénoménologique (ou phénoménologisant) et non l'auto-temporalisation du flux lui-même.

Zum Wesen des Erlebnisstromes, der in sich keine eigentliche Zeitigung vollzieht und keine entsprechende Bewusstseinsleistung ist, gehört meine ständige Vermöglichkeit, ihm Intentionalität sozusagen einzuflößen. Aber die wirkliche Zeitigung ist nun nicht die des Stromes als Stromes, sondern meine, des transzendental-phänomenologischen Ich²⁰.

Que s'est-il passé exactement entre 1930 et 1932 ? Cette question est complexe et s'articule autour de multiples strates de sens, restées entrelacées et insuffisamment clarifiées. Elle peut être reformulée en cinq interrogations majeures.

A. L'existence de la pré-temporalisation

Husserl a-t-il littéralement nié l'existence d'une pré-temporalisation dans le passage en question ? Comme nous le montrerons dans la section suivante, nous partageons l'avis majoritaire selon lequel ce n'est pas le cas. Cette conclusion nous invite naturellement à examiner plus en détail les caractéristiques spécifiques de la pré-temporalisation.

B. L'intentionnalité de la pré-temporalisation

En quel sens la pré-temporalisation a-t-elle été initialement considérée comme intentionnelle ? En quoi cette forme d'intentionnalité se distingue-t-elle de l'intentionnalité d'acte ? Si Husserl en est finalement venu à nier le caractère intentionnel du flux, lequel de ses aspects doit alors être compris

¹⁸ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 181.

¹⁹ *Ibid.*, p. 182.

²⁰ *Ibid.*, p. 184.

comme non-intentionnel ? Si l'on admet qu'il n'existe qu'une seule intentionnalité au sens propre et que la pré-temporalisation n'en relève pas, quelle relation entretient-elle alors avec cette intentionnalité ?

C. Le statut génético-constitutif de la pré-temporalisation

Si Husserl rejette explicitement l'idée d'une intentionnalité passive du flux, se pose la question de savoir quelle relation la pré-temporalisation entretient avec l'association originaire ou le courant hylétique (*hyletische Urströmung*)²¹, en tant que processus de fusion et de contraste des contenus pré-donnés (C.1). Si la pré-temporalisation appartient à la sphère de la passivité dite originaire, une interrogation supplémentaire s'impose : comment la définir en tant que « passivité originaire » (C.2) ? Cette « passivité originaire » se distingue-t-elle des autres formes de passivité, en particulier de celles relevant de « la passivité dans l'activité »²², c'est-à-dire la passivité située au niveau le plus bas de l'activité, telle que l'affection et l'association examinées dans les *Analyses sur la synthèse passive* des années 1920, ainsi que dans les manuscrits des années 1930 ?

D. La relation entre la pré-temporalisation et l'ego transcendantal

La pré-temporalisation peut-elle être qualifiée d'égoïque ? Cette problématique se divise en effet en deux volets principaux. Le premier concerne son rapport à l'ego constituant (D.1) : comment la pré-temporalisation, en tant que passivité originaire, se relie-t-elle à l'ego transcendantal conçu comme agent constituant le monde objectif ? Le second volet explore sa relation avec l'ego transcendantal phénoménologisant, envisagé comme spectateur transcendantal (D.2) : dans quelle mesure la « véritable temporalisation » peut-elle être attribuée à l'ego phénoménologisant ?

E. La donation de la pré-temporalisation

La pré-temporalisation peut-elle être donnée ou pré-donnée dans la conscience ? Si ce n'est pas le cas, sous quelles conditions son statut phénoménologique peut-il être légitimé ? Cette question ultime, à laquelle notre enquête ne prétend pas encore apporter de réponse définitive, soulève plusieurs interrogations. D'une part, elle concerne son caractère anonyme et la possibilité de l'appréhender uniquement de manière réflexive : la pré-temporalisation est-elle intrinsèquement anonyme ? Peut-elle être saisie uniquement « après-coup », dans une forme déjà transposée ou transformée par la réflexion (E.1) ? D'autre part, elle remet en question la sphère à laquelle celle-ci appartient : la pré-temporalisation relève-t-elle de la sphère

²¹ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, op. cit., p. 80.

²² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, éd. par L. Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, p. 119.

immanente du vécu, ou bien de la sphère pré-immanente²³, en tant que condition du vécu, inapte à constituer elle-même un vécu (E.2.) ?

III. Quatre interprétations antérieures sur les compléments de 1932^{24,25}

Ledit « tournant » opéré par Husserl entre 1930 et 1932 a suscité de nombreuses discussions au fil des décennies. Diemer (1956)²⁶ a été parmi les

²³ Le concept de *pré-immanence* apparaît dans les recherches ultérieures aux *Leçons sur le temps* de Husserl, lorsqu'il s'agit de décrire le flux pré-phénoménal de la conscience absolue qui « constitue » les phénomènes immanents de la conscience (Hua X, p. 381, vers 1909). Nous interprétons le « phénomène originaire » du « présent vivant », qualifié d'« anonyme », sous le régime de ce concept. Outre les *Leçons*, de nombreuses analyses portant sur cette sphère se retrouvent dans les manuscrits de Bernau, les manuscrits du groupe C, ainsi que dans les recherches sur l'intersubjectivité, ou encore sur les problèmes-limites de la phénoménologie tels que la naissance, la mort, le sommeil ou l'inconscient. Cependant, à notre avis, Husserl n'est pas parvenu à en offrir une description cohérente en tant que champ autonome, car il n'a pas résolu les tensions fondamentales entre cette notion et les prémisses mêmes de ses analyses immanentes. Reconnaître dans la « pré-immanence », qui ne fait l'objet que de mentions ponctuelles chez Husserl, un concept central de la phénoménologie, est caractéristique de la « phénoménologie constructive » développée par Alexander Schnell (*Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, Hildesheim, Olms, coll. « Europæa Memoria », 2004 ; *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2007).

²⁴ L'analyse qui suit, portant sur la compréhension des quatre chercheurs husserliens, constitue une version profondément révisée et complétée d'une partie de mon exposé intitulé « Stehender Strom und hindurchstrebendes Ich in Husserls Zeitlehre in 30er Jahren », présenté dans le cadre de l'Oberseminar à l'université de Wuppertal en juin 2022. Mes collègues Bangning Yan et Ke Zhang, avec qui je lisais à l'époque régulièrement les manuscrits du groupe C, ont également assisté en ligne à mon exposé. Ce cadre m'a permis d'examiner et de discuter avec eux ce texte de manière approfondie. Malgré la complexité extrême de la problématique, qui avait alors limité les avancées significatives, nos échanges ont été particulièrement enrichissants et ont nourri de nombreuses idées pour ma recherche. Je leur exprime ici ma gratitude.

J'avais déjà abordé dans mon travail de 2019 ces compléments (*Zusätze*) husserliens, sans toutefois appréhender toute la complexité multidimensionnelle de ces questions, ni accéder pleinement à la portée des débats qui les entourent, me concentrant uniquement sur le problème de l'*ego* phénoménologisant et celui de l'intentionnalité objectivante. (cf. S. JounG, « Begriff der Hyle in Husserls Zeitlehre: Erster Schritt für die Phänomenologie der Hyle », Masterarbeit, 2019, p. 50-52). Qu'il me soit aussi permis de remercier Ah-Hyun Moon, alors doctorante à l'Université Nationale de Séoul, qui dès 2018, porta à mon attention ces compléments de 1932, ainsi que les différentes interprétations proposées par ces quatre auteurs.

²⁵ Dans son ouvrage récent, intitulé *Die lebendige Gegenwart und das zeitigende Ich. Die Zeittheorie in Husserls Zeitmanuskripten* (Königshausen & Neumann, coll. « Orbis Phaenomenologicus Studien », 2024) qui propose une approche globale, systématique et philologique de la théorie husserlienne du temps en couvrant de manière exhaustive les manuscrits de Husserl, B. Yan offre brièvement des interprétations similaires des mêmes auteurs (p. 159-163). Bien que nous ayons analysé presque les mêmes textes et que nos travaux partagent donc des points communs, les détails de nos analyses ainsi que les objectifs que nous visons à atteindre à travers ces analyses diffèrent considérablement.

²⁶ A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Anton Hain, 1956, p. 143-148.

premiers à signaler ce problème. Son traitement restait limité, mais il a déclenché les débats approfondis qui suivirent, notamment ceux de Held (1966)²⁷, Kortooms (2002)²⁸ et Micali (2008)²⁹. Dans cette troisième partie, nous nous appuyerons sur les débats entre ces quatre chercheurs pour explorer les questions clés déjà esquissées dans la partie précédente : l'existence de la pré-temporalisation (A), son caractère intentionnel ou non-intentionnel (B), le rôle de l'*ego* (C), son statut constitutif (D), et sa (pré-)donation à la conscience (E).

Cependant, il convient de souligner que chacun de ces auteurs a abordé le problème à partir d'aspects spécifiques et partiels, sans articuler de manière suffisamment claire les différents axes impliqués ni adopter une perspective globale et cohérente. Bien que fragmentaires, ces analyses offrent néanmoins des pistes significatives. Mises en relation, elles peuvent servir de base pour parvenir à une compréhension plus approfondie et cohérente de la problématique complexe soulevée par les compléments de 1932.

Diemer propose une lecture des compléments de 1932 qui met en avant le rôle central de l'*ego* conçu comme pôle de centralisation de tous ses actes. Il interprète le flux temporel comme étant entièrement le produit de l'activité de l'*ego*, affirmant que

l'*ego*, en tant qu'instance autonome et indépendante en soi, se tient face au flux temporel et le constitue véritablement. Cela signifie que le temps n'est plus constitué de manière purement passive, mais qu'il émerge des accomplissements actifs du moi³⁰.

Selon cette position, la pré-temporalisation est littéralement niée, car aucune temporalisation passive n'est possible. Ainsi, seul l'*ego* actif, dans ses accomplissements, est à l'origine de la temporalisation ; le flux temporel résulte exclusivement de l'activité de l'*ego*, sans aucune temporalisation préalable à celui-ci. Autrement dit, il n'y aurait pas de temporalisation passive, mais uniquement une temporalisation active effectuée par l'*ego*. Si cette lecture répond au premier point (A) en rejetant toute pré-temporalisation, elle rend superflue toute discussion sur ses caractéristiques (B-E).

²⁷ K. Held, *Lebendige Gegenwart: die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Dordrecht, Springer, 1966, p. 94-122.

²⁸ T. Kortooms, *Phenomenology of time : Edmund Husserl's analysis of time-consciousness*, Dordrecht, Springer, 2002, p. 263-278.

²⁹ S. Micali, *Überschüsse der Erfahrung: Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 202-218.

³⁰ A. Diemer, *Edmund Husserl, op. cit.*, p. 145-146, nous traduisons.

Nous estimons que cette interprétation est fondamentalement erronée, non seulement parce qu'elle simplifie la complexité du concept d'*ego* et néglige la signification de la passivité, mais aussi parce qu'elle ignore le rôle crucial du flux originaire dans la structure phénoménologique.

Held rejette la position de Diemer en affirmant l'existence de la pré-temporalisation, qu'il désigne sous le terme d'« *Urzeitigung* ». Pour Held, le tournant de 1932 reflète la difficulté pour Husserl à définir de manière positive une « pré-constitution passive » distincte de l'intentionnalité active et réflexive³¹. Selon lui, Husserl a pris conscience du fait que le flux du vécu ne réalise pas une temporalisation au sens strict : il ne produit pas d'actes intentionnels posant des objets devant la conscience. Pour Held, la véritable temporalisation ne peut survenir qu'à travers la réflexion active de l'*ego* transcendantal phénoménologisant. C'est en ce sens que Husserl qualifie l'expression « auto-temporalisation du flux originaire » de « formulation dangereuse ».

„Selbstzeitigung“ als Leistung des urtümlichen Strömens ist ein gefährliches Wort³².

Pour autant, Held ne nie pas l'existence d'un flux originairement passif, distinct des actes intentionnels de l'*ego*. Il soutient qu'un tel flux, bien qu'il ne constitue pas une temporalisation au sens proprement intentionnel, précède le temps objectif. Ce flux, avant même que l'*ego* n'en prenne conscience, opère comme un fonctionnement « anonyme » de l'*ego* originaire, un *ego* ignorant son propre fonctionnement. Néanmoins, ce flux peut devenir objet de réflexion, permettant ainsi d'y « insuffler » (*einflößen*) une intentionnalité. Pour Held, le flux originaire ne constitue pas une temporalisation *stricto sensu*, mais acquiert une signification authentique uniquement lorsqu'il est réfléchi par l'*ego* phénoménologisant.

Cependant, il est crucial de noter que le flux originaire réfléchi ne correspond pas au flux originaire en lui-même. Avant toute réflexion, le flux demeure purement constituant, sans être constitué comme objet du vécu. Ce n'est qu'à travers la réflexion de l'*ego* phénoménologisant qu'il acquiert une signification. Néanmoins, Held ne considère pas ce flux comme entièrement non-égoïque. Il le décrit plutôt comme le « présent vivant » de l'*ego* opérant dans le monde de la vie, tout en précisant qu'il ne s'agit ni d'une activité réflexive de l'*ego* au sens d'une *Gegenwärtigung* réflexive de soi, ni d'une série de transitions temporelles définies³³. Ce flux contient une intentionnalité

³¹ K. Held, *Lebendige Gegenwart*, op. cit., p. 102.

³² E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, op. cit., p. 118 (1932).

³³ *Ibid.*

passive originellement présente qui reste distincte de l'intentionnalité objectivante. Autrement dit, Held considère que tant la constitution active que la constitution passive sont des opérations égoïques et, par conséquent, intentionnelles³⁴. Lorsque la constitution passive se voit caractérisée par « l'absence de l'*ego* », cette absence doit néanmoins être comprise comme un « phénomène d'arrière-plan » de l'*ego* fonctionnant. Elle n'est pas consciemment réflexive, mais n'est pas non plus totalement dépourvue d'*ego* au sens authentique du terme³⁵. Held cherche ainsi à comprendre ce flux originelle comme une passivité originelle de l'*ego* en fonction : une activité de l'*ego* pré-réflexive qui n'est pas immédiatement vécue.

Dans l'analyse que nous avons menée jusqu'à présent, il apparaît clairement que, pour Held, la pré-temporalisation possède une forme d'intentionnalité originellement passive, distincte de l'intentionnalité active et réflexive de l'objectivation (B). Son statut constitutif est celui d'une passivité originelle, différente à la fois l'affection et de l'action (C.2). Selon Held, le fonctionnement de l'*ego* dans ce cadre est anonyme et ne peut être appréhendé que dans un acte de réflexion mené par l'*ego* phénoménologisant (E.1, D.2). Par ailleurs, comme le montre sa réfutation de l'interprétation de Brand³⁶, Held situe le niveau du « présent vivant » dans une sphère plus profonde que celle de l'immanence du vécu, bien qu'il n'emploie pas explicitement le terme de « pré-immanent » pour marquer cette distinction (E.2).

Cependant, Held ne traite pas de manière explicite de la relation entre le présent vivant et la synthèse passive originelle de l'association primordiale (C.1). Selon nous, cette lacune découle de l'ambiguïté qui entoure le statut de l'hylétique dans sa conception. Bien que nous partagions sa reconnaissance d'une dimension propre de pré-temporalisation, comme son refus d'une opposition simpliste entre l'égoïté (*ichlich*) et l'absence de l'*ego* (*ichlos*), il

³⁴ En réalité, chez Held, la question de savoir si le flux originelle possède une intentionnalité passive n'est ni formulée avec clarté ni explicitement résolue. Dans sa critique de Diemer (p. 98), où il évoque « la différence entre l'intentionnalité (*Intentionalhab*) passive et active », Held semble simplement établir une distinction entre l'intentionnalité passive du flux originelle et l'intentionnalité objectivante. D'une part, bien qu'il ne semble pas nier explicitement l'intentionnalité passive, il est difficile d'ignorer qu'il assimile l'intentionnalité à la réflexion phénoménologique de l'*ego* phénoménologisant dans la majeure partie des analyses de ce chapitre. D'autre part, si, comme Held l'interprète, le flux originelle est à la fois pré-réflexif, égoïque et intentionnel, cela entre en contradiction apparente avec l'affirmation de Husserl selon laquelle « il n'y a qu'une seule intentionnalité », une déclaration qui rejette explicitement l'intentionnalité passive. Par ailleurs, la relation exacte entre l'*ego* fonctionnant pré-réflexif et l'*ego* réflexif et actif demeure insuffisamment élucidée. Comment peut-on considérer que le premier, malgré son anonymité, est identique à l'*ego* qui n'émerge qu'à travers la réflexion ? Cette question fondamentale reste ouverte et met en évidence une lacune dans l'analyse de Held.

³⁵ *Ibid.*, p. 111. „Ich sehe, daß das sozusagen in der Naivität der Ichlosigkeit dahinströmende Leben nur des Ich nicht bewußt war, aber dass das Ich da war“, *ibid.*, p. 411.

³⁶ *Ibid.*, p. 108-112.

est important de souligner que, pour Held, ce flux ne renvoie jamais à l'hylétique, c'est-à-dire à quelque chose d'extérieur à l'*ego*.

Une autre ambiguïté subsiste concernant le point D.1. Si l'égoïté implique la réflexivité, cela soulève une question cruciale sur la relation entre la passivité originaire, souvent décrite comme une absence de l'*ego*, et l'activité de l'*ego* objectivant, qui demeure pourtant pré-réflexive. Comment ces deux dimensions peuvent-elles coexister ou être mises en relation ? L'*ego* fonctionnant dans la passivité originaire semble opérer hors de toute réflexivité explicite, dans une sphère où il reste anonyme et pré-réflexif. Cependant, dans le contexte de l'activité objectivante, même à un niveau pré-réflexif, il est question d'une fonction intentionnelle attribuée à l'*ego*. L'*ego* actif qui constitue des objets du monde par son intentionnalité objectivante est-il identique à l'*ego* fonctionnant pré-réflexif dans le présent vivant, ou bien est-il déjà médiatisé par une certaine forme de réflexivité ? Cela implique-t-il que l'*ego* puisse être actif sans être pleinement réflexif, ou faut-il comprendre cette activité comme un phénomène déjà médiatisé par une forme implicite de réflexivité ?

Lorsque Held se réfère au fonctionnement de l'*ego* antérieur à la réflexion, celui-ci apparaît comme un *ego* sur le mode de l'absence, caractérisé à la fois par son anonymat et sa passivité. Pourtant, cet *ego* constituant, engagé dans une intentionnalité objectivante « avant la réflexion », peut être qualifié d'*ego* « actif ». Cette tension conceptuelle soulève une question majeure : comment résoudre cette apparente contradiction ?

Nous divergeons de l'interprétation de Held dans la mesure où elle semble négliger le rôle fondamental de la dimension hylétique dans cette strate originaire, c'est-à-dire la dimension non-égoïque. En réduisant le flux passif originaire au seul *ego* pré-réflexif, Held néglige une distinction essentielle. Une analyse plus attentive des phénomènes concrets montre qu'il est possible de distinguer, dans le flux originaire, une dimension égoïque et une dimension non-égoïque. Cette distinction conduit à identifier deux significations distinctes de la passivité originaire, qui méritent une exploration plus approfondie.

Contrairement à Diemer, Kortooms reconnaît la réalité d'un flux originaire passif comme préalable à la temporalisation, affirmant que « Husserl n'a pas simplement abandonné la notion du pré-temps dans C17 »³⁷. Cependant, sa position se distingue de celle de Held³⁸. Pour

³⁷ T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, *op. cit.*, p. 269, nous traduisons. Précisons que toutes les traductions des citations ultérieures sont de notre fait.

³⁸ *Ibid.*, p. 270-271. Selon Kortooms, « Diemer et Held adoptent tous deux une position trop extrême ». « Diemer met tellement l'accent sur le rôle de l'*ego* qu'il ne laisse aucune place à

Kortooms, la constitution passive originaire du flux n'est pas égoïque. Néanmoins, au sein de cette sphère du flux originaire, une constitution d'unité propre à ce domaine doit se produire, bien qu'elle ne relève pas directement de l'*ego*. Autrement, selon Kortooms, elle ne pourrait pas fournir un support suffisant à la constitution temporelle active par l'*ego*³⁹. Dans cette optique, la pré-temporalisation est décrite comme « la formation du pré-être à l'intérieur du pré-temps », une fonction intentionnelle qui se distingue de l'intentionnalité objectivante⁴⁰. La synthèse passive du flux originaire ne doit donc pas être considérée comme simplement juxtaposée à l'intentionnalité active, comme s'il s'agissait d'un moment distinct de la constitution intentionnelle⁴¹.

Pour clarifier cette thèse, Kortooms explique que Husserl identifie la pré-temporalisation, comprise comme une synthèse de l'impression originaire et de la rétention, à l'association originaire (*Urassoziation*)⁴², interprétée comme une intentionnalité passive manifestant une tendance non-égoïque. Cependant, Kortooms exprime des réserves à cet égard, estimant que cette explication husserlienne reste peu convaincante. Il soutient que

la pré-conscience ne peut pas être assimilée à une conscience de contenu sensible. Il s'agit d'une conscience pré-égoïque, non saisissante, mais cela ne change pas le fait qu'elle est une *conscience-de*. Elle est la conscience de quelque chose qui n'est pas véritablement un composant immanent de la conscience⁴³.

Essayons maintenant de synthétiser ces positions à la lumière de nos questions initiales. Kortooms reconnaît explicitement l'existence de la pré-temporalisation du flux originaire (A), qu'il considère comme préalable à la « véritable » temporalisation. Selon lui, la pré-temporalisation est intentionnelle, mais il s'agit d'une intentionnalité différente de celle qui est active et égoïque (B). En ce qui concerne la stratification génético-constitutive, Kortooms souligne que Husserl, dans les manuscrits C, tend à réduire la pré-temporalisation à l'association hylétique originaire (C.1), bien que Kortooms lui-même ne souscrive pas entièrement à cette approche. Pour lui, le flux originaire incarne une passivité fondamentale, qui sert de base

une forme de temporalisation dans le flux originaire qui précéderait l'activité de l'*ego*. Held, de son côté, souhaite maintenir la distinction entre un processus primordial passif et un processus actif de constitution, mais il souligne également le rôle de l'*ego* à tel point que celui-ci est impliqué dans la pré-temporalisation qui se produit dans le processus primordial passif, avant toute activité de l'*ego*. ».

³⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 269.

⁴¹ *Ibid.*, p. 271.

⁴² *Ibid.*, p. 274-275.

⁴³ *Ibid.*, p. 276.

génétiq ue à partir de laquelle l'*ego* peut opérer sa constitution (C.2). Cette passivité se distingue de l'affection de l'unité hylétique et de la réaction de l'*ego*, lesquelles marquent une première étape de l'activité.

Kortooms conçoit le flux originaire comme étant non-égoïque (D), le différenciant ainsi non seulement de l'*ego* transcendantal constituant (D.1), mais aussi de l'*ego* en tant que spectateur transcendantal dans la réflexion phénoménologique (D.2). Comme Held, Kortooms tient la pré-temporalisation pour anonyme, et en ce sens non-égoïque, accessible uniquement par l'*ego* réfléchissant (E.1). Enfin, il situe le flux originaire dans une sphère échappant à l'immanence du vécu, même si lui non plus n'utilise pas expressément le terme « pré-immanent » pour qualifier ce domaine (E.2)⁴⁴.

Le principal défaut de son interprétation réside toutefois dans son incapacité à clarifier l'affirmation explicite de Husserl en 1932 selon laquelle il n'existe pas deux types d'intentionnalité, ou, plus précisément, qu'il n'existe pas d'intentionnalité passive. De surcroît, Kortooms échoue à établir une relation cohérente entre les deux formes d'intentionnalité qu'il suppose, laissant une lacune importante dans son analyse.

Micali reconnaît également un flux passif, qu'il identifie à la pré-temporalisation, et caractérise comme une synthèse non-égoïque et non-intentionnelle⁴⁵. À ce titre, il rejette non seulement l'interprétation de Diemer, mais également celles de Held et de Kortooms. Micali décrit le flux originaire comme un phénomène originaire s'écoulant selon les lois des contrastes et des fusions, sans pour autant l'assimiler complètement à l'association hylétique. Il distingue nettement deux aspects du flux originaire : d'une part, son versant non-égoïque⁴⁶ en tant que processus hylétique non-intentionnel, et d'autre part, les « modes d'actes originaires liés à l'*ego* originaire »⁴⁷. Pour Micali, la véritable temporalisation de l'*ego* et la pré-temporalisation ne relèvent pas de deux niveaux constitutifs distincts.

Selon Micali, « le flux originaire du présent vivant, articulé en un côté égoïque et un côté non-égoïque, n'est pas une condition préalable, mais le lieu (*Ort*) où se produit la temporalisation »⁴⁸. Cette position, qui fait de la

⁴⁴ Certes, ce positionnement semble, à première vue, contredire son affirmation précédente, selon laquelle les manuscrits C, autrement que les manuscrits de Bernau, aborderaient non pas la structure verticale de la constitution du temps, mais une structure horizontale entre l'*ego* et le monde (*Ibid.*, p. 233.). Une interprétation possible de cette contradiction serait de voir dans cette dimension passive de la pré-conscience un rôle de « matière » pour la constitution active du monde par l'*ego*, dans une perspective « horizontale ».

⁴⁵ S. Micali, *Überschüss der Erfahrung*, op. cit., p. 203-204.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 207, nous traduisons. Toutes les traductions ultérieures de cet ouvrage sont également de notre main.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

synthèse hylétique à l'œuvre dans le flux originaire le « lieu » des actes de l'*ego* plutôt que leur simple support, implique une relation étroite entre le flux originaire et la temporalisation égoïque. Ces deux dimensions sont, selon lui, constitutivement situées au même niveau. Micali met en lumière les deux perspectives husserliennes permettant d'aborder le même phénomène d'affection, telle qu'elles apparaissent dans les *Analyses sur la synthèse passive* et dans les manuscrits C16⁴⁹.

Dans ce contexte, Micali critique la distinction qu'opère Nam-In Lee entre deux niveaux : un niveau où l'affection se manifeste comme appel de l'unité hylétique et réaction de l'*ego*, et un niveau plus profond de la passivité originaire, où l'*ego* se trouve « immédiatement » et « émotionnellement » en rapport « avec le non-*ego* »⁵⁰. Il montre comment l'intérêt actif du rayonnement de l'*ego* (*Ichstrahl*) opère déjà dans cette strate supposément passive, en distinguant au sein de ce même niveau la rétention active de la rétention originairement passive⁵¹, ainsi qu'entre deux significations de l'affection⁵². Pourtant, notre quatrième auteur ne manque pas de différencier la sphère pré-immanente, laquelle en principe n'est pas donnée à la conscience, de la sphère immanente, qui elle l'est par réflexion.

Résumons la position de Micali à la lumière de nos questions initiales. Il reconnaît explicitement l'existence de la pré-temporalisation du flux originaire (A), qu'il qualifie de synthèse non-égoïque et non-intentionnelle (B, D). Il précise que la temporalisation originaire naît de l'engagement actif de l'*ego* transcendantal, tandis que l'association originaire n'est qu'une condition préalable à la temporalisation égoïque⁵³. Toutefois, cette affirmation reste ambiguë et parfois contradictoire, notamment concernant la distinction entre pré-temporalisation et association hylétique originaire (C.1). Bien que le flux originaire ne soit ni intentionnel ni égoïque au sens strict, Micali le situe au même niveau constitutif que la temporalisation égoïque. Le flux, selon lui, représente une passivité qui constitue un « lieu » pour la constitution temporelle, sans être lui-même égoïque. Il ne considère pas cette passivité comme plus « profonde » que l'action ou l'affection de l'*ego* fonctionnant (C.2, D.1).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 212-216.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁵¹ *Ibid.*, p. 207-208. « Es ist aber entschieden festzuhalten, dass dieses [passive] Strömen nicht Vor-Bedingung, sondern Fundament der aktiven Art von Retention ist : Die urpassive Retentionalität ist keine konstitutive durch Abstraktion entstandene Schicht, sondern ein selbstständiges Phänomen, in dem die aktive, von Interesse geleitete Retention erscheinen muss. » (p. 208.). Nous considérons que la « rétention active » se laisse ici interpréter comme l'intentionnalité transversale des *Leçons sur le temps*, et la rétention passive comme l'intentionnalité longitudinale.

⁵² *Ibid.*, p. 211-218.

⁵³ *Ibid.*, p. 204.

Concernant l'*ego* transcendantal phénoménologisant, comme Held et Kortooms, Micali estime que le flux ne peut être saisi qu'en tant que vécu immanent par réflexion (D.2, E.1). Ainsi, la sphère immanente et la sphère pré-immanente se distinguent bel et bien, quoique cette distinction relève davantage, selon lui, de la nature gnoséologique que constitutive (E.2).

Enfin, une contribution intéressante de Micali réside dans l'ouverture d'une nouvelle piste interprétative : la possibilité de distinguer deux formes d'anonymat au sein du flux. Il s'agirait d'une part de l'anonymat de l'*ego* fonctionnant et d'autre part de celui du flux hylétique non-égoïque. Cependant, cette distinction demeure implicite dans son analyse, et Micali lui-même n'en fait pas une thèse explicite⁵⁴.

Notre analyse des positions des quatre commentateurs peut être résumée dans le tableau suivant.

		Diemer	Held	Kortooms	Micali
A. Existence de la pré-temporalisation		Non	Oui, comme fonction de l' <i>ego</i>	Oui, préalable à la temporalisation	Oui, comme lieu de la temporalisation
B. Intentionnalité du flux		-	Oui, intentionnalité originairement passive	Oui, intentionnalité passive	Non intentionnelle
C. Statut constitutif du flux	C.1. Lien avec association hylétique	-	?	Identique (K. n'est pas d'accord avec cette idée husserlienne)	?
	C.2. Passivité originaire	-	Oui, plus profond que l'action et l'affection	Oui, plus profond que l'égoïque	Oui, mais le même niveau que l'activité de l' <i>ego</i>
D. Lien avec l' <i>ego</i> transcend antal	D.1. avec <i>ego</i> constituant	-	?	Non-égoïque	Non-égoïque comme lieu de la constitution
	D.2. avec <i>ego</i> phénomé- nologisant	-	Découvert par l' <i>ego</i> phénoménologisant		
E.	E.1.	-	Anonyme, accessible par la réflexion comme déjà temporalisé		

⁵⁴ *Ibid.*, p. 209.

Donation à la cons- cience	Anonymat et réflexion				
	E.2. Immanence ou pré- immanence	-	Pré-immanence comme pré- réflexivité et passivité originaires	Pré-immanence comme passivité originaires	Pré-immanence comme pré-réflexivité

En relation avec les points de controverse analysés ci-dessus, notre position est la suivante : la pré-temporalisation du flux originaires doit être dotée d'un statut phénoménologique distinct de la temporalisation de l'*ego* (A) ; elle possède une nature différente de celle de l'intentionnalité, ce qui ouvre une voie au-delà de la phénoménologie intentionnelle, au cœur de la théorie husserlienne (B) ; elle constitue une strate de passivité originaires, distincte de ce que Husserl qualifie de passivité au niveau le plus bas de l'activité, tout en étant, en tant que « fond » de la constitution, distincte de l'association originaires dite hylétique, déjà passivement intentionnelle, et qui se manifeste sous forme de tendances et d'aspirations pré-réflexives (C) ; elle correspond à un flux non-égoïque, distinct de l'*ego* transcendantal, qu'il soit constituant ou phénoménologisant (D) ; enfin, elle peut être comprise comme une pré-immanence intrinsèquement anonyme, irréductible à une immanence temporellement constituée (E).

	Joung
A. Existence de la pré-temporalisation	Oui, distincte de la temporalisation comme égoïque
B. Intentionnalité du flux	Non-intentionnelle
C.1. Lien avec association hylétique	Distinct
C.2. Passivité originaire	Oui, plus profond que l' <i>ego</i> de l'action et l'affection, mais hors de la constitution
D.1. avec <i>ego</i> constituant	Distinct, en tant que non-égoïque
D.2. avec <i>ego</i> phénoménologisant	Découvert par la phénoménologisation, mais non pas par l' <i>ego</i>
E.1. Anonymat et réflexion	Anonyme, ce qui est transposé est donné dans la réflexion
E.2. Immanence ou pré-immanence	Pré-immanence

Ces thèses seront clarifiées dans les parties IV et V qui suivent.

IV. L'évolution de la définition de l'intentionnalité : l'intentionnalité passive de l'aspiration concernant une tripartie de l'intentionnalité

Quelle est donc la véritable intention de Husserl concernant la pré-temporalisation ou la temporalisation originaire du flux ? Selon nous, ce qui est devenu de plus en plus évident dans l'évolution de la pensée husserlienne entre 1930 et 1932, c'est que le flux originaire n'est ni égoïque, ni intentionnel en lui-même. Cependant, une intentionnalité orientée vers le monde émerge au sein de sa strate originairement passive. Dans un passage de 1934, écrit deux ans après ce que l'on appelle le « tournant », Husserl distingue deux « modes » d'intentionnalité :

Die verschiedenen Modi des Gerichtetseins: Modi der Aufmerksamkeit ... in allen Weisen der wachen Intentionalität. Die „ursprünglichste“ ... ist „passive“ Auswirkung von Strebung, d. h. kein Tun als Handlung, als Akt des Ich, der als solcher schon gegenständlich gerichtet und Gegenstände erzeugend ist⁵⁵.

⁵⁵ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 470. (1934. 6.)

Husserl identifie, d'une part, une intentionnalité « éveillée », caractéristique de l'acte d'attention ; et d'autre part, une intentionnalité qu'il qualifie de « plus originaire », définie comme un « impact “passif” de l'aspiration (*Strebung*) ». Pourquoi mentionne-t-il à nouveau une « intentionnalité passive », alors qu'il avait clairement affirmé qu'« il n'existe pas deux types d'intentionnalité » ? L'idée des « compléments » de 1932, selon laquelle il n'y aurait qu'une seule intentionnalité, est-elle ici remise en question ?

Nous soutenons qu'il n'y a pas de revirement après le « tournant ». L'essentiel réside dans la distinction fondamentale entre la non-intentionnalité du flux et l'intentionnalité passive de l'aspiration, qui semble opérer comme si elle appartenait au même niveau que ce flux : ce qui était initialement considéré comme l'intentionnalité du flux (*Stromintentionalität*), distincte de l'intentionnalité d'acte, est, après 1932, rejeté comme non-intentionnel, tandis que l'intentionnalité passive liée à l'aspiration instinctive reste reconnue, clarifiant davantage le sens de la définition initiale de l'intentionnalité comme « conscience de quelque chose », sans pour autant la remettre en question.

Cette intentionnalité passive dans la strate originairement passive vise toujours déjà le flux « hylétique » en tant que flux de « présence-monde » (*Weltgegenwart*). De plus, cette intentionnalité traverse toutes les strates de constitution, pour aboutir à l'acte d'appréhension attentive. Elle représente ainsi une intentionnalité unique et unifiée, s'étendant à travers tous les niveaux de la constitution : depuis le niveau le plus profond de la passivité jusqu'au niveau le plus élevé de l'activité⁵⁶. L'intentionnalité passive et l'intentionnalité active ne sont pas deux types distincts d'intentionnalité, mais deux « modes » d'un même type d'intentionnalité, définie comme « conscience de quelque chose (*Bewusstsein von etwas*) », à condition que ce « quelque chose (*etwas*) » ne soit pas soi-même mais un autre. En conséquence, la rétention longitudinale, qui constitue l'unité du flux temporel lui-même, n'est plus comprise comme une intentionnalité, car elle ne se dirige pas vers un autre, c'est-à-dire vers le monde au sens large. Bien qu'une intentionnalité passive ne se dirige pas directement vers un objet identifiable, elle implique déjà, de manière latente, une tendance téléologique vers lui. Ce type d'intentionnalité dans la strate originairement passive se manifeste sous la forme d'une aspiration « non-objectivante » ou plutôt « pré-objectivante ». Elle constitue simplement le premier stade de l'intentionnalité téléologique orientée vers un objet, parcourant différents niveaux de constitution.

Un point essentiel à noter est que le flux originaire dit « originairement passif », bien qu'il soit non-intentionnel, ne doit pas être compris comme un

⁵⁶ Kortooms souligne également des points similaires, mais à notre avis, il ne parvient pas à saisir le cœur du problème (T. Kortooms, *Phenomenology of Time*, op. cit., p. 280-281).

corrélat hylétique non-égoïque appartenant au même niveau constitutif que l'intentionnalité originairement passive. Il existe un abîme infranchissable entre les deux. Tandis que le premier se situe « en dehors » de la constitution, le second, l'intentionnalité passive, se trouve « à l'intérieur » de celle-ci. Si le premier peut être qualifié d'« origine » de la constitution, le second en constitue le « commencement ».

La tentative de dépasser la définition statique de l'intentionnalité objectivante, telle qu'elle est formulée dans les *Recherches logiques*, s'inscrit dans une démarche visant à intégrer de manière unifiée le concept d'intentionnalité de la pulsion (*Triebintentionalität*). Ce concept traverse les strates passive et active de l'*ego* et marque une transition importante dans l'évolution de la pensée husserlienne dès les premières décennies du XX^e siècle.

Cette approche ne se limite pas à une extension du concept d'intentionnalité, mais conduit à une reformulation où l'intentionnalité objectivante et la notion de tendance se rejoignent pour constituer une vision plus large de l'acte volontaire (*Willensakte*) de l'*ego*. Dans cette perspective, l'intentionnalité est pensée comme un processus dynamique intégrant à la fois des dimensions d'aspiration et de volonté, dépassant ainsi le cadre statique initialement proposé⁵⁷.

En outre, il apparaît que, dès les années 1920, les notions d'intentionnalité d'horizon et d'intentionnalité d'acte ne sont pas simplement opposées, mais au contraire, elles se complètent dans une intégration progressive. Cette intégration s'articule autour de deux éléments centraux : le processus de « détermination plus détaillée » (*Näherbestimmung*) et l'aspiration tendancielle dirigée vers cette détermination. Une telle approche met en lumière une évolution significative dans la phénoménologie tardive, où la séparation traditionnelle entre théorie et pratique tend à s'estomper au profit d'une reconnaissance de leur fondement commun^{58,59}.

Dans un manuscrit de 1923, publié dans le *Husserliana* volume 43/3, Husserl affirme que la conscience en tant qu'« aspiration », elle-même dans sa forme

⁵⁷ U. Melle, « Husserls Phänomenologie des Willens. », *Tijdschrift voor filosofie*, 54, 1992, p. 280-305.

⁵⁸ B. Rang, *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Springer, 1973, p. 169-187.

⁵⁹ Dans le §13 de la Cinquième Recherche Logique, Husserl dépeint déjà l'intention comme une caractéristique de l'acte, la définissant comme une « visée (*Abzielen*) » théorique ou pratique. De plus, il comprend à la fois *Erzielungen* et *Erfüllungen* comme faisant partie du concept élargi de l'intention (E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band - I. Teil*, éd. par U. Panzer, Husserliana, Hua XIX-1, Springer, 2014, p. 392-393).

la plus générale de « tendance », n'appartient pas à une conscience objectivante, mais qu'elle ne peut être une « conscience de quelque chose » qu'à travers les modalités spécifiques de l'affection et de l'attention. Autrement dit, il conçoit le concept d'*aspiration*, en tant que *tendance*, comme la forme la plus générale de l'intentionnalité de la conscience, tout en précisant que cette intentionnalité ne peut se manifester comme « conscience de quelque chose » que sous les modes de l'affection et de l'attention.

„Streben“, hier in dieser allgemeinsten zum Bewusstsein gehörigen Form der Tendenz, der tendenziösen Intention, bezeichnete also von vornherein einen Modus der Intentionalität, setzte also immerfort voraus Bewusstsein als Bewusstsein-von, aber drückt eben nur aus, wie Bewusstsein „Bewusstsein-von“ sein kann, und das sei nur möglich in der Weise der Affektion und Attention⁶⁰.

Ainsi, Husserl renverse le concept d'intentionnalité tel qu'il était défini dans les *Recherches logiques* – à savoir que toute conscience est une conscience de quelque chose, ou en procède – pour considérer l'intentionnalité objectivante, en tant que « conscience de », comme une sous-catégorie de l'intentionnalité au sens le plus large : en tant qu'aspiration tendancielle.

Or, cette définition du concept d'intentionnalité aboutit finalement à la notion de « conscience *de* quelque chose ». En 1930, Husserl déclare qu'il n'est qu'un seul et unique type d'intentionnalité, à savoir la « conscience de quelque chose ». Il convient de souligner que la nature de ce changement ne réside pas dans la négation du caractère intentionnel de l'intentionnalité non-objectivante, mais dans l'intégration de son caractère fondamentalement « transcendant » à la définition même de l'intentionnalité objectivante.

Das Streben ist also nicht eine neue „Grundklasse“ des Bewusstseins von etwas ; es gibt nur eine „Grundklasse“, eben Bewusstsein-von, oder Bewusstsein ist [...] durch und durch Sinngebung, in der sich Gegenständlichkeit „konstituiert“ in vielerlei Abwandlungen⁶¹.

Cette intentionnalité d'aspiration peut être interprétée selon trois modalités. Husserl en effet ne s'est pas contenté de distinguer entre intentionnalité objectivante et non-objectivante. Dès le début de l'analyse phénoménologique génétique transcendantale, il a su identifier les trois modes du concept général d'intentionnalité, toujours le même à travers ces

⁶⁰ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband III. Wille und Handlung, Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*, Herausgegeben von U. Melle und T. Vongehr, Husserliana, Hua XLIII-3, Springer, 2020, p. 501 (1923).

⁶¹ *Ibid.*, p. 516 (1930).

manifestations. Ces modalités correspondent à une distinction scolastique entre cognition, évaluation et volonté.

Dans un manuscrit de février 1931 (A VI 34), Husserl caractérise la vie aspirante (*das strebende Leben*) dans ses trois dimensions fondamentales : la vie « jugeante », orientée vers l'étant, la vie « valorisante », orientée vers le Bien, et la vie « agissante » et téléologique, dirigée vers l'action.

Das strebende Leben: I. Das „urteilende“ Leben, das Urteilend auf-Seiendes-Gerichtetsein, auf wahrhaft Seiendes, II. das gutwertende Leben, auf Gutes Gerichtetsein (Gefallendes, Schönes), III. das handelnde, zwecktätige Leben, das auf praktische Güter gerichtete⁶².

Ce triptyque de l'aspiration ou de la tendance correspond à trois « attitudes » orientées vers la satisfaction (*Befriedigung*). En outre, derrière ce triptyque d'aspirations actives, une triple structure passive est « impliquée » en arrière-plan : 1) la pré-foi perceptive (*Vor-Doxa*), 2) les émotions passives et 3) l'aspiration instinctive⁶³. À ce niveau passif, une corrélation originaire est déjà à l'œuvre. La pré-foi perceptive correspond à un pré-être, c'est-à-dire la hylè originaire⁶⁴ qui constitue l'unité de l'être ; les émotions passives se rapportent à une valeur esthétique passive, et l'aspiration originaire se rapporte à une action instinctive⁶⁵.

Ainsi, à ce niveau passif, une corrélation originaire est déjà à l'œuvre. Chaque élément de ce système passif est en relation avec un « quelque chose » extérieur à lui-même, et en ce sens, ces éléments sont déjà « orientés vers » quelque chose⁶⁶.

Schon die untersten und nächsten Instinkte, die der ursprünglichen Sphäre der „Praxis“ (das Streben vor dem eigentlichen Wollen und somit noch vor dem Ich als seiner selbst bewusstem menschlichem Ich), sind zwar gerichtet, aber mit unbestimmtem und vorzeichnungslosem Horizont, so der

⁶² *Ibid.*, p. 173 (1931. 2).

⁶³ Comme on peut le constater dans cette terminologie, l'acte de l'*ego* (*Ichakt*), en tant qu'unité tripartite, est non seulement conceptualisé comme aspiration, mais ce concept d'aspiration est également utilisé au sens strict pour désigner l'impulsion liée à la troisième composante de la forme passive originaire de cet acte de l'*ego*, à savoir l'action passive.

⁶⁴ Husserl affirme que la constitution de l'unité dans la loi associative de cette vie provient de l'unité de la conscience originaire du temps, c'est-à-dire de la temporalisation immanente.

⁶⁵ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband III, op. cit.*, p. 174.

⁶⁶ Comme l'ont déjà souligné Nam-In Lee et Alexander Schnell, les termes tels que *Streben* (aspiration), *Trieb* (pulsion), *Instinkt* (instinct), voire *Begehren* (désir), ne sont pas clairement différenciés dans la pensée husserlienne, surtout dans leur sens transcendantal. N.-I. Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Springer, 1993 ; A. Schnell, « Pulsions et instincts dans la phénoménologie génétique », *Annales de Phénoménologie* N° V, Amiens, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2006, p. 79-98.

Nahrungstrieb und der Geschlechtstrieb und der auf Dinge konstituierend gerichtete⁶⁷.

Wir müssen die eigentlichen Ichakte, die Urteilsakte, die fühlend-wertenden und Willensakte auf ihre passiven Vorformen von Bewusstseinerlebnisse zurückbeziehen, wie wir dann unter dem Titel „intentionale Erlebnisse“ sie alle befassen, obschon nicht alle Intentionen im prägnanten Sinn sind. Diese letzteren sind alle charakterisiert als Gerichtetsein eines Ich auf etwas, während die Nicht-Akte zwar Bewusstsein von etwas sind und die aktive Gestalt des Gerichtetseins-auf annehmen können, aber sie eben nicht angenommen haben. ... Passive Doxa, passives Gefühl, passives Streben, wobei „passiv“ hier die Bezeichnung ist für das Unwachsein des Ich, für sein In-dem-Bewusstsein-nicht-aktiv-Gerichtetsein⁶⁸.

Il ne faut donc pas dire que l'aspiration originaire est sans objet. Bien au contraire, celle-ci fait déjà face à un objet au sens le plus large, c'est-à-dire un horizon indéfini et indéterminé. Dans la mesure où cet horizon porte encore une signification « pour » soi, l'aspiration originaire est dirigée vers la satisfaction. En d'autres termes, cette intentionnalité originairement passive est dirigée vers une sorte d'objet indéfini qui n'a pas été saisi ni défini en tant qu'objet identifiable.

Ainsi, bien que Husserl ait rejeté l'intentionnalité passive propre au flux originaire, il continue néanmoins à reconnaître une intentionnalité passive, comprise comme une aspiration instinctive, au fondement de la constitution génétique.

Husserl inclut en même temps, dans le champ de l'intentionnalité, le flux lui-même qui est totalement dénué de caractère transcendant intentionnel et complètement non-égoïque, en le qualifiant de « flux de l'*ego* ». Revenons à une citation précédente dont nous avons omise des mots décisifs.

Das Streben ist also nicht eine neue „Grundklasse“ des Bewusstseins von etwas ; es gibt nur eine „Grundklasse“, eben Bewusstsein-von, oder Bewusstsein ist *als absoluter Strom des Lebens des Ich* durch und durch Bewusstsein-von und ist durch und durch Sinnggebung, in der sich Gegenständlichkeit „konstituiert“ in vielerlei Abwandlungen⁶⁹.

Selon nous, Husserl commet ici une erreur en étendant la portée de l'intentionnalité au flux originaire lui-même, lequel est dépourvu de tout caractère transcendant. En effet, il est nécessaire de distinguer le flux du vécu,

⁶⁷ E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins: Teilband III.*, *op. cit.*, p. 177 (1931.2).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 182 (1931. 2).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 516 (1930), nous soulignons.

où l'intentionnalité est déjà à l'œuvre en tant que « flux de l'*ego* », du flux originaire non-intentionnel. Nous le soulignons une fois de plus : l'intentionnalité passive n'est pas identique au flux originaire non-intentionnel. Cette distinction est absolument nécessaire pour élargir de manière cohérente la définition de l'intentionnalité, tout en maintenant la différence essentielle entre les vécus passifs et le flux originaire.

Comment peut-on alors comprendre les relations entre, d'une part, cette intentionnalité passive et le flux originaire non-intentionnel et, d'autre part, celui-ci et le flux du vécu intentionnel ?

V. Le statut du flux originaire non-intentionnel concernant la corrélation originaire entre l'égoïque et le non-égoïque

Husserl s'interroge constamment sur la manière de conceptualiser ce qui est égoïque ou non-égoïque au niveau du flux originairement passif. En effet, il s'enquiert de savoir si un instinct, bien qu'apparemment non-égoïque, ne devrait pas déjà être compris comme quelque chose d'égoïque. Cette tension dans la conceptualisation illustre la complexité du rapport entre le flux originaire, l'*ego* et le non-*ego*, dans leur unité et leur distinction.

L'« absence d'*ego* » dans l'instinct « non révélé » (*unerhüllten*) contient déjà une orientation-vers (*Richtung-auf*). Bien sûr, cela n'est pas toujours le cas, comme dans le sommeil sans rêve où même cette forme d'orientation est absente⁷⁰. Cependant, Husserl ne nie pas qu'un certain type d'intentionnalité, sous forme d'« instinct », puisse se trouver dans un état non éveillé. Par conséquent, dire qu'il n'y a pas d'*ego* dans l'instinct doit être compris avec précaution : il n'y a pas d'*ego* éveillé ou d'*ego* attentif, mais il y a bel et bien un *ego*. Cet *ego* se manifeste dans ce que l'on peut appeler l'« intentionnalité instinctive traversante » (*hindurchgehende Triebintentionalität*), qui est une autre manière de concevoir cet *ego* latent.

Das Ich als spezifisches Subjekt der instinktiven Triebe (als Triebhabitualitäten), der durch alle lebendige Gegenwart hindurchgehenden Triebintentionalitäten⁷¹.

Das ichlose Tendieren, der ichlose Trieb und das begehrend-strebende Leben des Ich mit dem Aktleben, dem Leben des wollenden Ich in allen Willensmodis. [...] Ist nicht in gewisser Weise alles ichlich, ichzentriert⁷² ?

⁷⁰ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 470.

⁷¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*, hg. von I. Kern, Husserliana, Hua XV, Dordrecht, Springer, 1973, p. 148.

⁷² E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 470 (1934).

Comme nous l'avons examiné dans la partie précédente, l'intentionnalité originellement passive du triple acte égoïque de connaître, juger et vouloir – la croyance passive, le sentiment passif et l'aspiration passive – appartient toujours aux « vécus intentionnels ». Si les intentions sont caractérisées, dans un sens spécifique, comme des orientations (*Gerichtetsein*) de l'*ego*, ces formes originellement passives, bien qu'elles ne soient pas des actes (*Nicht-Akte*) visant un objet au sens propre, restent néanmoins des consciences de quelque chose. Ici, le qualificatif de « passif » désigne un *ego* qui n'est pas éveillé. Certes, l'*ego* est présent dans la conscience, mais il se trouve dans une conscience qui, bien qu'elle soit là, n'est pas *actuellement* orientée.

Ainsi, si l'intentionnalité dans un sens passif peut encore être qualifiée d'intentionnalité, c'est parce qu'elle appartient à l'*ego*, même si elle n'est pas éveillée et ne vise pas actuellement un objet identique. Pour autant, l'égoïque implique toujours une relation avec le non-égoïque dans le cadre de cette intentionnalité.

Comment comprendre alors la relation entre cette intentionnalité univoque, conçue comme *Bewusstsein-von*, et le flux dépourvu d'intentionnalité ? Husserl lui-même n'apporte pas de clarification explicite à ce problème, laissant plutôt la question ouverte.

Das Strömen ist immerzu im Voraus; aber auch das Ich ist im Voraus⁷³.

Le flux est toujours préalable. Mais l'*ego* l'est également. Pour élucider l'énigme contenue dans cet apparent paradoxe, nous constatons qu'il est nécessaire de distinguer le flux originaire de l'*ego* et d'éviter de le réduire aux fonctions de celui-ci.

Selon Held, si le flux est préalable à l'*ego*, celui-ci est l'*ego* phénoménologisant qui vise le flux dans une réflexion. Or, lorsque l'*ego* est préalable, à quoi l'est-il ? L'*ego* mentionné dans la deuxième partie de cette phrase énigmatique n'est sûrement pas le même *ego* que le premier. Le deuxième *ego* signifie l'*ego* fonctionnant pré-réflexif. Ce qui est vu dans le vécu immanent, c'est la thématization active et réflexive, et par-là, la temporalisation de soi. Nous devons comprendre, à partir des déclarations énigmatiques de Husserl, non seulement que le flux originaire existe avant la temporalisation réflexive de l'*ego*, mais également que ce flux originaire est toujours celui d'un *ego* fonctionnant. L'*ego*, en tant que centre de rayonnement (*Strahlungszentrum*) et d'effets (*Streben*), ne fonctionne pas de manière éveillée (*wach*) ni « actuelle » (*aktuell*) dans le flux originaire, mais plutôt de manière anonyme⁷⁴.

⁷³ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁴ Cependant, qu'est-ce qui peut garantir que l'*ego*, intuitivement appréhendé à travers la réflexion, est bien le même que celui qui fonctionnait avant cette réflexion ? Qu'une pulsion

Selon nous, l'*ego*, en tant que centre de rayonnement, déjà actif à partir de la dimension originellement passive, peut être décrit comme étant « auprès » du flux originelle, mais ne peut pas être identifié à ce dernier. Il convient désormais d'interroger si cette « présence auprès » (*Dabei-sein*) du flux originelle et de l'*ego* correspond à ce que Husserl décrit comme la coexistence (*Dabei-sein*) de l'*ego* et de l'étranger à l'*ego* (*Ichfremdes*) dans le passage suivant :

Das Inhaltliche ist das Ichfremde, das Gefühl ist schon ichlich. Das „Ansprechen“ des Inhalts sei nicht Anruf zu etwas, sondern ein fühlendes Dabei-Sein des Ich, und zwar nicht erst als ein Dabei-Sein durch Hinkommen und Anlangen. Das Ich ist nicht etwas für sich und das Ichfremde ein vom Ich Getrenntes, und zwischen beiden ist kein Raum für ein Hinwenden, sondern untrennbar ist Ich und sein Ichfremdes, bei jedem Inhalt im Inhaltzusammenhang und bei dem ganzen Zusammenhang ist das Ich fühlendes⁷⁵.

Le flux originelle désigne-t-il alors une composante hylétique étrangère à l'*ego*, comprise comme une abstraction spécifique d'une monade concrète⁷⁶, « auprès » de laquelle l'*ego* se tiendrait en tant que moitié complémentaire ? Notre réponse oscille entre l'affirmative et la négative : le flux originelle est indéniablement non-égoïque, mais ne s'assimile pas au non-égoïque

d'auto-conservation (*Selbsterhaltungstrieb*) de la vie, censée représenter un état non éveillé, latent, est déjà celle de l'*ego* ? Sur quelle base pouvons-nous affirmer que le fonctionnement dans le flux avant la réflexion est véritablement un « *ego* » ? La réduction « radicalisée » de Husserl vers le présent vivant n'était-elle, en fin de compte, qu'une étape préparatoire visant à ramener tout cela à l'*ego* fonctionnant ? La nécessité ne se fait-elle pas sentir, à ce stade, d'une réduction plus radicale et hyperbolique que celle proposée par la réduction phénoménologique husserlienne ? Même si ces questions peuvent être légitimement posées à l'égard de la phénoménologie husserlienne, notre étude présente ne s'aventurera pas jusque-là. Car, aussi ouverte soit-elle à une possible « phénoménologie asubjective », la phénoménologie de Husserl demeure, de bout en bout, une phénoménologie axée sur la constitution du monde par l'*ego* transcendantal.

⁷⁵ E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, op. cit., p. 352.

⁷⁶ « Zur universalen Struktur meines Seins gehört, wie die Rückfrage ergibt, Ich und Ichfremdes. Was der Titel „Hyle“ befasst in seiner strömenden Totalität, ist für mich; ich bin darauf in einem weitesten Sinn bezogen, in einem weitesten Sinn affiziert es das Ich » (1932), E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908 – 1937)*, hg. von R. Soxa und T. Vongehr, Husserliana, Hua XLII, Dordrecht, Springer, 2014, p. 28 ; « Konstitution von Seienden verschiedener Stufen, von Welten, von Zeiten, hat zwei Urvoraussetzungen, zwei Urquellen, die zeitlich gesprochen (in jeder dieser Zeitlichkeiten) immerfort ihr „zugrundeliegen“: 1) mein urtümliches Ich als fungierendes, als Ur-Ich in seinen Affektionen und Aktionen, mit allen Wesensgestalten an zugehörigen Modis, 2) mein urtümliches Nicht-Ich als urtümlicher Strom der Zeitigung und selbst als Urform der Zeitigung, ein Zeitfeld, das der Ur-Sachlichkeit, konstituierend. Aber beide Urgründe sind einig, untrennbar und so für sich betrachtet abstrakt », E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, op. cit., p. 199 (C10, 1931. 9).

hylétique pris comme corrélat originaire de l'*ego* originaire. Il se situe au-delà ou en-deçà de cette corrélation.

Si ce qui est non-égoïque en tant que corrélat originaire de l'*ego* est, dans la dimension passive, « pré-donné » à celui-ci, cela inclut déjà une relation avec le monde en tant qu'une extériorité par rapport à moi. En ce sens, il fonctionne génétiquement comme la première étape de la constitution du monde. En d'autres termes, l'*ego* fonctionne déjà à ce niveau de manière intentionnelle, mettant en œuvre un rapport avec le monde.

Or, bien que le non-égoïque hylétique échappe à la perception directe de la conscience active, il serait impropre de le qualifier de véritablement « anonyme », pour autant que l'intervention de l'*ego* « en fonction » est toujours présente en ce lieu.

En guise de conclusion

Après 1932, il est devenu évident que la pré-temporalisation n'est pas intentionnelle. En d'autres termes, le flux originaire a perdu son statut de « conscience absolue ultimement constituante ». Selon nous, l'implication de ce « tournant » évoqué par Husserl réside avant tout dans le fait de placer l'*ego* au sein de l'abîme d'un flux non-égoïque qui le soutient en tant que son fond. Cependant, une question majeure demeure : comment cela peut-il être compris ? Husserl lui-même n'apporte pas de clarification explicite à ce problème, nous offrant plutôt une réponse très énigmatique :

Das Strömen ist immerzu im Voraus; aber auch das Ich ist im Voraus⁷⁷.

Or, cela soulève une question très difficile : comment le flux originaire non-égoïque, en tant que condition de la temporalisation de l'*ego*, peut-il être à la fois un non-*ego* en tant que corrélat de l'*ego* ? Il s'agit ici de la relation entre le non-égoïque de la pré-temporalisation en tant que pure forme et le non-égoïque en tant que contenu dans le flux matériel, corrélat du flux originaire de l'*ego*. Tout aussi énigmatique que la relation entre l'*ego* et le flux est donc la relation, au sein de la strate originairement passive, entre le flux originaire en tant que pré-temporalisation non-intentionnelle et le flux hylétique, en tant que corrélat de l'intentionnalité originaire de l'*ego*. Autrement dit, il s'agit maintenant du rapport entre le non-égoïque de la pré-temporalisation pure en tant que forme et celui du flux hylétique en tant que contenu. Pourtant, le rapport entre ces deux dimensions, notamment avec l'hylétique en tant que *Ichfremdes*, n'est toujours pas clarifié.

⁷⁷ E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, op. cit., p. 181.

L'espace comme quatrième dimension du temps. Réflexions à partir de la phénoménologie d'Eugen Fink

STÉPHANE FINETTI

Introduction

Nous nous interrogerons dans cet article sur une thèse que Fink énonce à plusieurs reprises. Dans la note de recherche Z-VI, 26a, intitulée « Sur le souvenir de présent » et consacrée au remaniement des §§ 18-19 de *Présentification et image*, Fink écrit que « [...] l'espace apparaît comme la quatrième dimension du temps »¹. De même, il déclare dans le § 22 de *Monde et finitude* :

Dans le contexte physique, on a parlé de considérer le temps comme “quatrième dimension” par rapport aux trois dimensions de l'espace. Pour la discussion philosophique, on suggérerait plutôt de faire l'inverse. L'espace est une dimension du temps².

Fink renverse ainsi une thèse de la théorie de la relativité d'A. Einstein et une conception du temps dont les prémisses remontent à l'*Encyclopédie* : dans l'article « Dimension » du tome IV (1754), d'Alembert admettait en effet déjà la possibilité de « regarder la durée comme une quatrième dimension³ ».

La thèse de Fink sur l'espace, présentée dans ces deux extraits, est remarquable à plus d'un titre. En premier lieu, elle traverse l'œuvre de Fink ou, tout au moins, les vingt années décisives comprises entre la publication de *Présentification et image* (1929) et le cours *Monde et finitude*, tenu à l'Université de Fribourg pendant le semestre d'été 1949. Elle est donc

¹ Z-VI, 26a, in E. Fink, *Gesamtausgabe, Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (éd.), Freiburg, K. Alber, 2006 (cité dorénavant EFGA 3.1), p. 346 : « [...] zeigt sich der „Raum“ als die vierte Dimension der Zeit ».

² E. Fink, *Gesamtausgabe, Band 5, Sein und Endlichkeit, Teilband 2, Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, Freiburg, K. Alber, 2016 (cité dorénavant EFGA 5.2), p. 391 : « Man hat in physikalischem Zusammenhang davon gesprochen, die Zeit als die „vierte Dimension“ zu den drei Raumdimensionen zu rechnen. Für die philosophische Erörterung würde sich eher das Umgekehrte nahelegen. Der Raum ist eine Dimension der Zeit ».

³ J.-B. le Rond d'Alembert, « Dimension » in Denis Diderot et Jean-Baptiste le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, nouvelle impression en fac-similé de la première éd. de 1751-1780, Stuttgart, Friedrich Frommann, 1967, tome IV, p. 1009-1010.

susceptible de servir de fil conducteur – telle est notre hypothèse de travail – pour penser le tournant cosmologique de la phénoménologie finkienne : le passage de la philosophie mé-ontique, que Fink élabore pendant sa collaboration avec Husserl, à l'ontologie cosmologique qu'il développe après la guerre. En deuxième lieu, l'analyse de la thèse de Fink sur l'espace permet de distinguer les différentes acceptions que ce concept revêt dans sa philosophie. En parcourant à nouveau le tournant cosmologique de la phénoménologie de Fink, nous montrerons que l'espace est pour lui un horizon du temps, un champ temporel, un espace-de-monde et enfin un espace-matière⁴.

I. L'espace comme horizon du temps et la déprésentation de l'espace

Pour commencer notre analyse de la thèse de Fink sur l'espace, nous nous appuyerons sur la phénoménologie du temps qu'il développe pendant sa collaboration avec Husserl⁵. D'après la note Z-VII, XVII/29a, titrée « Mon analytique temporelle » et écrite à Chiavari le 19 septembre 1930, affirmer que l'espace est la quatrième dimension du temps revient tout d'abord à dire qu'il est le quatrième horizon du temps :

Au lieu des trois horizons de temps traditionnels, j'en atteste *cinq* : le présent, le passé, le futur en tant que temps effectif avec l'espace comme quatrième horizon [...]⁶.

⁴ On pourrait mentionner également un troisième point, qu'on ne pourra aborder dans le cadre de cet article : la thèse de Fink sur l'espace nous invite à réfléchir sur le rapport entre la démarche phénoménologique et le savoir scientifique. Comment entendre en effet le renversement que Fink fait subir à une thèse de la physique einsteinienne ? La méthode phénoménologique exige-t-elle ce renversement et, dans ce cas, quel sens méthodique doit-on lui attribuer ?

⁵ Cf. à ce sujet A. Schnell, *Monde et phénoménalisation*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. XXVI, 2024, p. 41-78. Cf. aussi R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in phenomenology, 1928–1938*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2004, p. 224-315.

⁶ E. Fink, *Gesamtausgabe, Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2 : Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, R. Bruzina (éd.), Freiburg-München, Alber, 2008 (cité dorénavant EFGA 3.2), p. 47 : « *Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich fünf auf : Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont [...]*. ». Cf. aussi le troisième point de Z-VII, X/7a, in EFGA 3.2, p. 17-18.

Autrement dit, tout objet perçu n'émerge pas simplement d'un champ perceptif présent, bordé d'un horizon de passé et d'un horizon de futur, mais implique également l'horizon de l'espace. Comme Fink l'explique dans les §§ 18-19 de *Présentification et image*⁷, ainsi que dans plusieurs notes de recherche, l'espace est « l'horizontalité du présent » (*die Horizontalität der Gegenwart*⁸) ou, mieux, du « co-présent » (*Mit-gegenwart*⁹). L'objet perçu ne se donne en effet jamais dans sa totalité. Seul un de ses profils se donne en chair et en os, tandis que ses autres profils co-présents demeurent non donnés. Ces derniers forment ensemble l'horizon interne de l'objet perçu : l'horizon de ses déterminations de sens « internes », co-présentes, mais non données en chair et en os. Dans le § 24 de *Présentification et image*, Fink parle cependant à juste titre des « horizons encore problématiques et non dévoilés du co-présent »¹⁰. Ce pluriel tient au fait que l'objet perçu possède non seulement un horizon interne, mais aussi un horizon externe : l'horizon de ses déterminations de sens « relationnelles », co-présentes, mais non données en chair et en os. Lorsque je regarde la table qui se trouve devant moi, par exemple, je ne perçois ni sa face arrière ni son intérieur (qui relèvent de son horizon interne). Mais je ne vois pas non plus que la table repose sur un tapis et qu'elle se trouve devant un tabouret (relations qui relèvent de son horizon externe). Ensemble, ces deux horizons (interne et externe) forment l'espace comme horizontalité du présent ou, mieux, du co-présent.

Contrairement au profil de l'objet qui se donne en chair et en os, ses profils co-présents ne sont pas originairement présents. Ils ne sont qu'apprésentés : la perception d'un objet consiste aussi bien dans la présentation originaire de sa face avant que dans l'apprésentation de ses horizons de co-présent. Tout comme les horizons temporels du passé et du futur vont de pair avec ceux du co-présent, la conscience rétentionnelle et la conscience protentionnelle (qui les constituent) vont de pair avec l'apprésentation (*Appräsentation*¹¹). Il s'agit d'une modification intentionnelle du présent impressionnel analogue à la modification rétentionnelle et à la modification protentionnelle. Si par exemple la modification rétentionnelle modifie le présent impressionnel actuel en « tout

⁷ E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, in *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, *Phaenomenologica*, vol. 21 (abrégé dorénavant *Phaen 21*), La Haye, M. Nijhoff, 1966; tr. fr. de D. Frank, *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974.

⁸ *Phaen 21*, p. 44 ; tr. fr. p. 60. Cf aussi *EFGA 3.1*, p. 263 et 304 : « l'espace comme horizon de présent » (*Raum als Gegenwartshorizont*).

⁹ *Phaen 21*, p. 58 ; tr. fr. p. 73.

¹⁰ *Ibid.*, p. 58 ; tr. fr. p. 73 (nous soulignons).

¹¹ *Ibid.*, p. 22 ; tr. fr. p. 37. Cf aussi les §§ 5-6 de la *Preisschrift*, in *EFGA 3.1*, p. 123 ainsi que les notes Z-V, V/1a, in *EFGA 3.1*, p. 296 et Z-V, VI/5b, in *EFGA 3.1*, p. 304.

juste passé », l'appréhension le modifie en « là-bas » : le profil appréhendu d'un objet perçu est le profil que j'en verrais si – au lieu d'être ici – j'étais là-bas. Cette appréhension doit être distinguée de l'appréhension d'autrui, qui est au cœur de l'*Einfühlung*. En effet, tandis que les déterminations de l'objet qui apparaissent à autrui (et, *a fortiori*, autrui) ne peuvent jamais se donner à moi en chair et en os, les déterminations internes et relationnelles de l'objet peuvent l'être. Et, même si elles ne peuvent l'être *de facto* (songeons par exemple à la face cachée de la Lune), du moins peuvent-elles l'être *de jure*¹². L'appréhension est en ce sens pour Fink une forme de dépréhension (*Entgegenwärtigung*) : elle modifie le présent impressionnel en non-présent et, plus précisément, en co-présent. Et l'espace est par conséquent un horizon déprésumé. Ou, mieux, un horizon de dépréhension, car dans la note Z-I, 153a Fink attribue à l'espace un caractère déprésumant : « L'espace comme dépréhension du présent¹³ ». L'espace est l'horizon qui déprésume le présent impressionnel : une horizontalité déprésumante.

Pour la dévoiler, il n'est nullement besoin de recourir à la perception : en tant qu'horizon de dépréhension, l'espace peut être dévoilé également par la présentification (*Vergegenwärtigung*) que Fink appelle (à l'instar de Husserl) « souvenir de présent » (*Gegenwartserinnerung*¹⁴). Il s'agit de la présentification qui me rend présent un objet tel que je le percevais en me déplaçant ailleurs : « le monde du souvenir de présent est bien le même que celui de la présentation, mais “vu d'un autre lieu”¹⁵ ». Par exemple, je peux me présentifier la face arrière de la table et le tabouret qui se trouve derrière elle depuis « un autre lieu ». Cette présentification n'est pas une *Einfühlung*, car la face arrière de la table et le tabouret qui y sont présentifiés ne sont pas vus par autrui, mais par moi¹⁶. Elle n'est pas non plus un re-souvenir ou un pro-souvenir, puisque je présentifie la face arrière de la table et le tabouret comme présents et non pas comme passés ou futurs. Enfin, le souvenir de présent n'est pas une présentification de *phantasia* (au sens de l'imagination), dans la mesure où la face arrière de la table et le tabouret y sont présentifiés comme effectifs et non pas comme fictifs. Si l'on s'en tient

¹² Cette distinction statique entre l'appréhension d'autrui et l'appréhension de l'horizon de co-présent des objets est nécessaire, mais demeure pour Fink (comme toute analyse statique) entièrement provisoire. Elle est en effet à repenser à la lumière des analyses génétiques de ces deux formes d'appréhension et des actes intentionnels qu'elles rendent possibles : le souvenir de présent et l'*Einfühlung*.

¹³ Cf. EFGA 3.1, p. 99 : « *Raum als Entgegenwärtigung der Gegenwart* ».

¹⁴ *Phaen* 21, p. 45 ; tr. fr. p. 59.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Fink remet néanmoins en question la distinction nette entre souvenir de présent et *Einfühlung* dans ses analyses génétiques.

à ces premières analyses statiques (qui demeurent pour Fink entièrement provisoires), l'espace s'avère être un horizon de co-présent qui peut être rendu présent par le souvenir de présent. Et, dans la mesure où le souvenir de présent (présentification) accomplit l'opération inverse de l'apprésentation (déprésentation), rien ne semble pouvoir entraver la conversion de l'horizon de l'espace en objets présentifiés.

Or, comme Fink le remarque lui-même dans le § 19 de *Présentification et image*, il n'en est rien :

[...] il est impossible aux souvenirs de présent d'épuiser par présentification la totalité de l'espace égologique comme il est impossible à des re-souvenirs de "convertir" (*einzulösen*) la totalité du passé. L'espace est *a priori* lié à une "absence de limite dans le cours de l'intuition"¹⁷.

C'est en méditant sur l'inconvertibilité (*Uneinlösbarkeit*) de l'horizon de l'espace en objets présentifiés que Fink parvient à un concept plus radical de l'espace et de la déprésentation de l'espace : il passe d'un niveau d'analyse statique à un niveau génétique. L'inconvertibilité de l'espace implique en effet que l'espace ne soit pas simplement un horizon apprésenté et présentifiable par le souvenir de présent. Il y a un espace plus originaire que tout horizon d'apprésentation : un horizon de co-présence qui (n'étant la modification d'aucun présent impressionnel) n'est jamais présent. Dans les termes de Marc Richir, il y a une « distance horizontale dans la *présence elle-même*¹⁸ ». De même, l'inconvertibilité de l'espace implique une déprésentation de l'espace plus originaire que toute apprésentation : une déprésentation de l'espace qui n'est la modification intentionnelle d'aucune présentation. Avant d'être une apprésentation, la déprésentation de l'espace est la déprésentation d'un horizon de co-présent qui n'est jamais présent. Fink l'appelle « éloignement » (*Entfernung*¹⁹) : l'horizon de co-présent qu'elle

¹⁷ *Ibid.*, p. 45 ; tr. fr. p. 60 (modifiée). Fink cite ici I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 25.

¹⁸ M. Richir, « Temps, espace et monde chez le jeune Fink », in *Eugen Fink. Actes du colloque de Cerisy-La-Salle – 23-30 juillet 1994*, N. Depraz et M. Richir (éds.), Amsterdam, Rodopi, coll. « Elémenta », 1997, p. 31.

¹⁹ EFGA 3.1, p. 384 : « L'apprésentation n'est pas une présentification. D'autre part, cependant, elle n'est pas non plus une déprésentation, mais la déprésentation qui la fonde est l'éloignement » (*Appräsentation ist keine Vergegenwärtigung. Andererseits aber auch keine Entgegenwärtigung, sondern die ihr zugrundeliegende Entgegenwärtigung ist die Entfernung*). Cf aussi la note V-I, 56 in EFGA 3.1, p. 383.

déprésente est en effet « un lointain (*Ferne*) non convertible en proximité (*Nähe*)²⁰ », un lointain qui ne sera jamais proche.

L'éloignement n'appartient pas au même niveau constitutif que l'appréhension et, *a fortiori*, que le souvenir de présent. Alors que le souvenir de présent et l'appréhension relèvent de l'immanence de la conscience, l'éloignement se situe au contraire en deçà de la sphère immanente. D'une part, il n'est pas un acte intentionnel et son intentionnalité n'est pas objectivante. D'autre part, tout en étant une conscience d'horizon, il ne se réduit pas à une simple potentialité d'actes. On pourrait dire que l'éloignement ne relève ni des *cogitationes* actuelles ni de leurs potentialités, mais leur demeure trans-possible. Dans la mesure où il appartient à un niveau constitutif pré-immanent, l'éloignement constitue aussi bien les appréhensions que les souvenirs de présent. Son intentionnalité est une intentionnalité opérante (*fungierende Intentionalität*), « en fonction » en tout souvenir de présent et dans toute appréhension. Ou encore, elle est une intentionnalité latente (*Latenzintentionalität*) : elle constitue l'horizon de latence duquel peuvent ressortir aussi bien les objets co-présents présentifiés par le souvenir de présent que leur horizon d'appréhension.

En reprenant deux concepts du cours *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928) de M. Heidegger, Fink pense l'éloignement comme transcendance (*Transzendenz*) et comme oscillation du temps (*Zeitschwingungen*). Il transcende en effet tout objet co-présent (présentifié ou présentifiable) vers l'horizon inobjectivable du co-présent. De même, il s'élanche (*schwingt*) en deçà ou au-delà de tout objet co-présent (actuel ou potentiel) vers l'horizon inobjectivable du co-présent. L'éloignement forme ainsi avec les déprésentations ultimes des autres horizons temporels (le passé, le futur, le possible) et avec l'intentionnalité de champ (que nous examinerons dans le paragraphe suivant) une quintuple unité d'oscillation, où chaque oscillation du temps est co-originale. La temporalisation originale consiste pour Fink dans cette quintuple unité d'oscillation du temps (qui n'est encore que du temps vide) et dans son remplissement²¹. C'est dire que, pour Fink, la temporalisation originale est toujours une spatialisation originale et *vice versa*. Soutenir que l'espace est le quatrième horizon du temps ne signifie donc pas reconduire l'espace au

²⁰ EFGA 3.1, p. 350 : « Thèse (approuvée par Husserl le 15 septembre 1929) : au style de constitution apriorique de l'expérience spatiale appartient un lointain non convertible en proximité » (*These [von Husserl gebilligt am 15. 9. 29] : Zum apriorischen Konstitutionsstil der Raumerfahrung gehört eine nicht in Nähe einlösbare Ferne*).

²¹ Cf. Z-VII, IX/2a in EFGA 3.2, p. 15.

temps, fonder une spatialité originaire sur une temporalité originaire, mais plutôt penser leur co-originarité : d'une part, celle des déprésentations ultimes de l'espace, du passé, du futur, du possible, ainsi que de l'intentionnalité de champ ; d'autre part, celle des horizons de l'espace, du passé, du futur, du possible, ainsi que du champ de présence qu'ils bordent. Au terme de cette première étape de notre parcours, on peut dès lors reformuler avec Fink sa thèse sur l'espace de la manière suivante : « L'espace comme oscillation du temps ! C'est la thèse sur l'espace la plus révolutionnaire²² ». En tant qu'horizon de déprésentation, en effet, l'espace aussi transcende (*transzendiert*) tout objet de présentification (actuel ou potentiel) et s'élançe (*schwingt*) au-delà ou en deçà de tout objet (présentifié ou présentifiable).

II. L'espace en tant que champ temporel et l'intentionnalité de champ

Pour Fink, affirmer que l'espace est une dimension du temps revient à admettre non seulement qu'il est un horizon temporel, mais aussi qu'il est un champ temporel. Tous les champs sensibles sont en effet pour lui des espaces et, implicitement, il en va de même pour le champ de présence qui les comprend.

Le champ sensible auquel Fink consacre davantage d'analyses est le champ auditif (*Gehörfeld*). Il s'agit du silence, qui précède les sons actuellement perçus et les bruits de fond inaperçus (mais toujours perceptibles)²³. Le champ acoustique est en d'autres termes le silence qui rend possibles les objets sonores (vers lesquels se tourne la conscience dans les actes d'audition) et les unités hylétiques sonores (qui affectent la conscience sans avoir encore la force d'éveiller son attention). Que le silence soit un espace, c'est ce qui ressort des notes Z-VII, XVII/7a et 25a, où Fink cite le passage suivant des *Lettres à un jeune poète* de Rainer Maria Rilke : « Il doit être immense, le silence où de pareils bruits [...] trouvent leur espace²⁴ ». Ce passage contient selon Fink une « intuition de Rilke sur la connexion

²² Z-VII, XVIII/6a, in EFGA 3.2, p. 53 : « *Raum als Zeitschwingung! Dies ist die revolutionärste Raum-These* ». Cf aussi Z-VII, XVIII/10a-b.

²³ Sur le champ auditif comme silence, cf. notre article « L'intentionnalité de champ », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°18, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2019, pp. 73-77.

²⁴ Cf. EFGA 3.2, p. 35 (« *Die Stille muß immens sein, in der solche Geräusche ... Raum haben* ») et p. 46 (« *Die Stille muß immens sein, in der solche Geräusche und Bewegungen Raum haben* »). Cf aussi R. M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter* ; tr. fr. de C. Mouchard et H. Hartje, *Lettres à un jeune poète*, Paris, Librairie générale française, 1989, p. 77. Nous remercions Iván Galán Hompanera d'avoir attiré notre attention sur cette citation de Rilke.

phénoménologique du *silence et du son* » : « le bruit *trouve* son espace *dans* le silence²⁵ ». De là, la thèse de Fink : « Le silence est l'espace du son²⁶ ». Ou encore, le silence est l'« en quoi » (*Worin*) du son²⁷. Ce n'est en effet que « du silence » (*aus der Stille*) et « dans le silence » (*in die Stille*) que « le son fait irruption (*bricht*)²⁸ ». C'est pourquoi il faut penser le son à partir du silence et non l'inverse : « le son est silence rompu » (*Laut ist gebrochene Stille*²⁹). Ce qui vaut pour les bruits et les sons vaut pour Fink *a fortiori* pour le phénomène de la musique qui, « sans la pureté du silence » (*ohne die Reinheit der Stille*), ne saurait être compris³⁰.

De même que le champ auditif, le champ visuel est un espace. Pour le penser, Fink se confronte à la doctrine de la sensibilité³¹ qu'Aristote expose dans *Περὶ ψυχῆ* (*De anima*) et, en particulier, à la doctrine de la vision³² du § 7 du livre II. Selon le Stagirite, la vue (ἡ ὄψις) ne se rapporte pas immédiatement au visible (τὸ ὁρατόν), c'est-à-dire avant tout à la couleur (τὸ χρώμα)³³. Leur rapport ne devient possible qu'à travers un *medium* : le diaphane (τὸ διαφανές, *das Durchsichtige*). On peut certes entendre ce dernier au sens ontique, par exemple en l'identifiant à l'air. On peut néanmoins aussi suspendre toute identification ontique et appréhender le diaphane en termes purement phénoménologiques. En ce sens, le diaphane n'est autre que le champ visuel : le champ par lequel et dans lequel le visible devient visible³⁴. En tant que tel, le diaphane est l'espace du visible : « Le diaphane est l'espace optique³⁵ ». Il faut distinguer cependant avec Aristote

²⁵ Cf. EFGA 3.2, p. 46 : « *Rilkes Intuition auf den phänomenologischen Zusammenhang von Stille und Laut. Geräusch hat Raum in der Stille* ».

²⁶ Z-XXIX, 232a, in *Gesamtausgabe, Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 4 : Vom Wesen der Philosophie* (abrégé dorénavant EFGA 3.4), Freiburg, Alber, p. 260 : « *Stille ist der Raum des Lauten* ». Cf aussi Z-IX, VII/5b, in EFGA 3.2, p. 98, Z-XXV, 33b in *Gesamtausgabe, Band 3, Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3 : Grammata: zu Husserls Krisis-Schriften, Dorothy Ott-Seminare, Interpretationen zu Kant und Hegel, Notizen zu Gesprächen im Umkreis der Freiburger Phänomenologie* (abrégé dorénavant EFGA 3.3), Freiburg, Alber, 2011, p. 551 : « *Stille ist der Raum des Lauten* ».

²⁷ Cf. Z-VII, XVII/7a, in EFGA 3.2, p. 35 : « [. . .] *Stille als Worin des Lauten* ».

²⁸ Cf. Z-XXIX, 232a, in EFGA 3.4, p. 260 : « *Aus der Stille und in die Stille bricht der Ton* ».

²⁹ Z-IV, 31b, in EFGA 3.1, p. 225 ; Z-V, III/7a in EFGA 3.1, p. 289 ; Z-V, III/12a, in EFGA 3.1, p. 290 ; Z-V, VI/4a, in EFGA 3.1, p. 298 ; Z-VII, X/5a, in EFGA 3.2, p. 17.

³⁰ Cf. Z-XXIX, 232a, in EFGA 3.4, p. 260.

³¹ Cf. Z-XXV, 33b, in EFGA 3.3, p. 551.

³² Cf. Z-XXV, 33b, in EFGA 3.3, p. 551. Sur le champ visuel en tant que diaphane, sur le champ auditif comme silence, cf. notre article *L'intentionnalité de champ*, art. cit., p. 77-79.

³³ Nous évoquerons successivement la question des objets phosphorescents.

³⁴ Sur le champ visuel en tant que diaphane ou transparence, cf. notre article *L'intentionnalité de champ*, art. cit., p. 77-79.

³⁵ Z-XI, 40b, in EFGA 3.2, p. 152 : « *Das Durchsichtige ist der optische Raum* ». Cf. aussi Z-XI, 37a, in EFGA 3.2, p. 151 : « *Durchsichtigkeit als S e h r a u m* ».

le diaphane en entéléchie (κατ'ἐνέργειαν) du diaphane en puissance. Le premier est la lumière (τὸ φῶς, *Licht*) ou la clarté (*Helle*) dans laquelle les couleurs apparaissent : « la couleur n'est pas visible sans lumière et c'est seulement dans la lumière que l'on voit la couleur de chaque objet³⁶ ». Dans les termes de Fink, « la "lumière" est l'espace visuel κατὰ ἐνέργειαν³⁷ ». Le diaphane en puissance est en revanche l'obscurité (*Dunkel*), dans laquelle deviennent visibles pour Aristote les objets phosphorescents.

Pour l'espace visuel comme pour l'espace auditif, Fink s'intéresse à la différence entre le spatial et l'intra-spatial. L'espace auditif est différent des sons perçus et des bruits de fond inaperçus qui se trouvent en lui. De même, l'espace visuel diffère des couleurs perçues et du fond visuel inaperçu qui résident en lui. Comme il ressort de Περὶ ψυχῆ, 418 b 26-27, « Ce qui reçoit la couleur, c'est l'incolore, ce qui reçoit le son, c'est l'insonore³⁸ ». L'audible ne peut prendre place que dans un espace par principe inaudible : le silence. De même, le visible ne peut prendre place que dans un espace par principe invisible : le diaphane, en entéléchie (la lumière) ou en puissance (l'obscurité). Comme l'explique Fink, « La lumière n'est pas proprement ce qui est vu. Ce qui est vu ce sont les choses dans la lumière³⁹ ». C'est pourquoi Fink distingue les couleurs qui apparaissent dans la lumière de la lumière elle-même, qu'Aristote qualifie dans Περὶ ψυχῆ, 418 b 11 de « couleur du diaphane » (χρῶμά... τοῦ διαφανοῦς⁴⁰) : il y a une différence entre « les couleurs dans la lumière » (*Farben im Licht*) et la « couleur de la lumière » (« *Farben* » des *Lichtes*⁴¹).

Corrélativement, Fink examine la différence entre l'intentionnalité de champ (*Feldintentionalität*) – constitutive des champs sensibles – et l'intentionnalité objectivante (actuelle ou potentielle). L'intentionnalité constitutive du champ auditif ne relève ni de l'intentionnalité objectivante de l'acte d'entendre (*das Hören*) ni de l'intentionnalité passive de sa conscience d'arrière-plan. Elle consiste en une écoute (*Horchen*) du silence, irréductible à l'acte d'entendre de sons et à la conscience d'arrière-plan des bruits de

³⁶ Aristote, *De l'âme*, Paris, Les belles lettres, 1966, p. 47-48.

³⁷ Z-XXI, 19, in EFGA 3.3, p. 390 : « „Licht“ ist der Sehraum κατὰ ἐνέργειαν ».

³⁸ Aristote, Περὶ ψυχῆ, 418 b 26-27 ; tr. fr. de E. Barbotin, *De l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 49.

³⁹ Z-XXI, 19, in EFGA 3.3, p. 390 : « Das Licht ist nicht eigentlich das, was gesehen wird. Gesehen werden Dinge im Licht ».

⁴⁰ Aristote, Περὶ ψυχῆ, 418b 11 ; tr. fr. de E. Barbotin, *De l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 48.

⁴¹ EFGA 3.2, p. 160 : « Zu unterscheiden Farben im Licht und „Farben“ des Lichtes [...] ».

fond⁴². Il en va de même pour l'intentionnalité constitutive du champ visuel, dont Fink se limite à ébaucher l'analyse. Dans la note Z-XXI, 19, il la caractérise de la manière suivante :

C'est seulement dans le voir *athématique* de la lumière que s'ouvre l'espace possible des choses vues. [...] Dans le voir préalable de la lumière s'ouvre l'espace des choses visibles, voir la lumière est la *libre offrande du visible*⁴³.

De même que l'intentionnalité constitutive du champ auditif est une écoute (*das Horchen*) préalable à l'acte d'entendre (*das Hören*), l'intentionnalité constitutive du champ visuel est un « voir athématique » (*unthematischen Sehen*) préalable à toute vision d'objet.

Aussi bien cette ouverture au diaphane que l'écoute du silence sont pour Fink des formes de transcendance ou d'oscillation du temps : elles transcendent tout objet présent vers un espace inobjectivable ; elles s'élancent en deçà ou au-delà de tout objet présent vers un espace inobjectivable. Elles ne consistent cependant pas dans la même forme d'oscillation du temps qui est à l'œuvre dans la déprésentation de l'espace. De même que toute autre déprésentation, celle-ci consiste en une *Enthaltung* au double sens du terme : 1. contenir (*enthalten*) ; 2. tenir à l'écart (*fernhalten*) ou tenir éloigné (*weghalten*)⁴⁴. La déprésentation de l'espace « contient » l'espace comme ce qui ne peut être contenu en aucune présentification, c'est-à-dire en l'écartant ou en l'éloignant de tout contenu intentionnel. L'intentionnalité de champ, en revanche, tient l'espace (auditif, visuel, *etc.*) « hors » (*aus-*, *ex-*) de tout contenu intentionnel : elle ne consiste pas en une *Ent-haltung* (détention), mais plutôt en une *Aus-haltung* (é-tendue). Ou encore, elle ne relève pas d'une conscience détentionnelle, mais d'une « conscience extentionnelle⁴⁵ ». À partir de ce deuxième mode d'oscillation du temps, on peut donner un nouveau sens à la thèse de Fink : « l'espace comme oscillation du temps !⁴⁶ ». L'espace n'est pas une oscillation du temps seulement en tant qu'horizontalité

⁴² Cf. Z-VII, XVII/7a, in EFGA 3.2 p. 35 : « Dans l'écoute se "constitue" le "silence". (L'"intentionnalité de champ" n'est pas une conscience constituante, si l'on entend par "constitution" seulement la "constitution d'objet") ». Cf. aussi Z-IV, 31a, in EFGA 3.1, p. 224.

⁴³ Z-XXI, 19, in EFGA 3.3, p. 390 : « *Im unthematischen Sehen des Lichts öffnet sich allererst der Raum möglicher gesehener Dinge. [...] Im vorgängigen Sehen von Licht öffnet sich der Raum sichtbarer Dinge, Sehen des Lichts ist Sichtbares freigeben* ».

⁴⁴ Cf. Z-V, VI/9b, in EFGA 3.1, p. 301.

⁴⁵ Cf. Z-VII, IX/1b, in EFGA 3.2 p. 14-15.

⁴⁶ Cf. Z-VII, XVIII/6a, in EFGA 3.2, p. 53.

du co-présent, mais aussi en tant que champ de présence qui s'élançe (*schwingt*) au-delà ou en deçà de tout objet présent.

Contrairement à l'espace auditif et à l'espace visuel, Fink laisse en suspens la question de savoir comment penser l'espace tactile et l'intentionnalité de champ qui le constitue. Comme il le déclare dans la note Z-VII, X/5b-6a :

L'«espace optique» ne veut donc rien dire d'autre que le mode de l'espace qui est la *libre offrande pour que s'installe du visible* ; l'espace acoustique le *mode de la libre offrande pour que s'installe de l'audible*. (Si l'espace tactile est aussi un tel mode de la libre offrande pour que s'installe du saisissable par le toucher, nous le laissons tout d'abord de côté). Le mode de chaque fois de la libre offrande pour que s'installent des objets sensibles, nous le nommons l'«*intentionnalité de champ*»⁴⁷.

Fink revient successivement sur l'espace tactile ou le champ tactile dans la note Z-XI, 35a, en l'associant à la sensation de chaleur (*Wärmeempfindung*) : non pas à la chaleur perçue par le toucher (*getastete Wärme*), mais à celle ressentie de manière aérienne (*luftmäßig erfahrene Wärme*). Il suggère ainsi la possibilité de penser le champ tactile comme champ de sensations thermiques. Bien qu'elles laissent en suspens la question de savoir comment penser l'espace tactile et l'intentionnalité de champ qui le constitue, ces notes font néanmoins ressortir l'idée de «l'espace comme "possibilité d'installation"» (*Einstellbarkeit*⁴⁸) : l'espace est ce qui rend possible l'installation (*das Sicheinstellen*) du visible, de l'audible, etc.

III. L'espace-de-monde et le tournant cosmologique de la question de l'être

Récapitulons à présent les acquis de la phénoménologie de l'espace du jeune Fink pour expliciter ses implications et approfondir la question de l'espace dans le cadre de l'ontologie cosmologique qu'il développe après la guerre. Comme nous l'avons montré, l'espace est pour Fink une oscillation du temps,

⁴⁷ EFGA 3,2 p. 18, tr. fr. de M. Richir (modifiée) : « „Optischer Raum“ heißt also nichts anderes als die Weise des Raumes, welche die Freibietung ist für das Sicheinstellen von Sichtbarem; akustischer Raum die Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von Hörbarem. (Ob der taktuelle Raum auch eine solche Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von Greifbarem ist, lassen wir vorerst dahingestellt.) Die jeweilige Weise der Freibietung für das Sicheinstellen von sinnlichen Gegenständen nennen wir die „Feldintentionalität“ ».

⁴⁸ Z-XV, 14a, in EFGA 3.2, p. 273: « [...] Raum als „Einstellbarkeit“ ».

et ce, en deux sens : 1. l'espace est l'horizontalité du co-présent qui se constitue dans l'éloignement ; 2. l'espace est le champ de présence (auditif, visuel, *etc.*) qui se constitue dans l'intentionnalité de champ. En tant que tel, « l'espace [...] est une oscillation du temps plus originaire » que celle d'un simple horizon du temps : puisqu'il comprend aussi bien l'horizontalité du co-présent que le champ de présence (visuel, auditif, *etc.*), l'espace est plus radicalement « une oscillation du monde » (*Weltschwingung*⁴⁹). Autrement dit, c'est un « espace-de-monde » (*Raumwelt*⁵⁰) et son « essence [...] ne peut être conçue qu'en tant que *problème cosmologique*⁵¹ ».

Ces thèses ont plusieurs implications. Dire que l'espace est une oscillation du temps (au double sens que nous lui avons attribué) et, en outre, une oscillation du monde signifie tout d'abord insister sur la co-originarité de l'espace et du temps. Il n'y a pas d'horizons du temps sans espace et *vice versa* ; de plus, les horizons du temps et l'espace forment ensemble l'horizon spatio-temporel du monde. Corrélativement, il n'y a pas de temporalisation originaire sans spatialisation originaire et *vice versa*. Comme Fink le déclare dans la note Z-VI, 26a, « l'analyse de la "temporalité" [...] n'est pas séparable du moment de l'"espace"⁵² ». D'une part, les déprésentations des horizons du temps impliquent la déprésentation de l'espace et forment avec elle la déprésentation de l'horizon spatio-temporel du monde. D'autre part, les déprésentations des horizons du temps s'ancrent dans l'intentionnalité de champ : l'intentionnalité constitutive de l'espace auditif, de l'espace visuel, *etc.* Cela veut dire aussi et surtout – poursuit Fink dans la note Z-VI, 26a – que « la temporalité originaire en tant que sens d'être de la subjectivité transcendantale est toujours spatiale⁵³ ». Le sens d'être de la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire – pour Fink – le sens de l'être transcendantal, ne peut être compris uniquement à partir du temps, mais doit l'être aussi à partir de l'espace. Autrement dit, le sens de l'être transcendantal est à comprendre à partir de l'espace-temps du monde.

⁴⁹ EFGA 3.1, p. 287 : « *Zeithorizont, Zeitferne — sind räumliche Begriffe. Raum aber ist eine ursprünglichere Zeitschwingung oder besser Weltschwingung* ».

⁵⁰ À plusieurs reprises (*cf.* EFGA 3.2, p. 148, 186 et EFGA 3.3, p. 350, 624), Fink distingue trois formes d'espace : 1. l'espace figural (*figuraler Raum*), relatif aux moments figuraux des choses ; 2. l'espace local (*Ortsraum*), qui est l'« en quoi » (*Worin*) des déterminités figurales ; 3. l'espace-de-monde (*Weltraum*), qui rend possibles les deux premiers.

⁵¹ EFGA 3.2, p. 53 : « *Raum nicht Gegenstandsraum, sondern Weltraum. Das Wesen des Raumes kann einzig als kosmologisches Problem begriffen werden* ».

⁵² EFGA 3.1, p. 346 : « [...] *die Analyse der „Zeitlichkeit“, [...], ist gar nicht ablösbar vom Moment des „Raumes“* ».

⁵³ *Ibid.* : « *Die ursprüngliche Zeitlichkeit als der Seinssinn der transzendentalen Subjektivität ist immer räumlich* ».

Ainsi, s’amorce dans ces notes de recherche (par exemple, dans la note Z-VI, 26a) un tournant cosmologique de la question de l’être. Fink commence à y travailler à partir de 1934, dans le cadre d’un projet d’habilitation alternatif à la *Sixième méditation*⁵⁴, consacré au concept de monde et axé sur une lecture phénoménologique de l’œuvre de Kant⁵⁵. Dans la note Z-XV, 105a, relative à ce projet d’habilitation, Fink envisage de prendre les antinomies kantiennes comme fil conducteur de ses recherches sur la conscience du monde et sur la totalité du monde. En particulier, il cherche à prendre la distinction kantienne entre l’usage régulateur des Idées et l’usage déterminant des catégories comme fil conducteur pour penser la distinction phénoménologique entre la conscience du monde et la conscience d’objet. Fink approfondit ensuite cette démarche dans *Esquisses pour l’écrit : Monde et concept de monde, une recherche théorique du problème*⁵⁶. Il y ébauche (entre autres) un parcours de recherche qui va de la philosophie kantienne à la phénoménologie (husserlienne, puis heideggérienne) :

Cf. la doctrine kantienne des “Idées de la raison” (au sens cosmologique).
Cf. la doctrine husserlienne de l’“infinité du monde” comme “idée itérative” (...). *Cf.* la doctrine heideggérienne de la “compréhension de l’être” comme projet de monde de la “transcendance”⁵⁷.

Dans ce parcours, Fink considère « l’assurance négative du concept de monde à l’encontre des concepts ontiques déficients du monde » comme « la contribution la plus importante de Kant à la théorie du concept de monde⁵⁸ » : Kant a le mérite d’avoir montré l’irréductibilité du monde à l’étant intramondain. Loin d’être un étant ou une somme d’étants, le monde est au contraire leur horizon et, plus radicalement, l’horizon à partir duquel nous comprenons leur être : « Il faut interpréter Kant comme le découvreur de l’horizon cosmologique de l’être de l’étant⁵⁹ ». Ou encore, « Kant est [...] le découvreur de la dimension de monde de l’être, donc le fondateur de

⁵⁴ Cf. A. Osselkop, G. van Kerckhoven et R. Fink, *Eugen Fink 1905-1975. Lebensbild des Freiburger Phänomenologen*, Freiburg, Alber, 2015, p. 21-22, ainsi que les images 317 et 334. Cf. aussi à ce sujet A. Schnell, *Monde et phénoménalisation, op. cit.*, p. 26 sqq.

⁵⁵ Comme nous l’avons vu, Fink se rapportait déjà à cet auteur dans *Phaen* 21, p. 45.

⁵⁶ EFGA 3.3, pp. 621-627 ; tr. fr. de M. Richir, in *Les Cahiers de philosophie n°15/16 : Le Monde – de la phénoménologie à la politique*, Lille, 1992, p. 71-88.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 622 ; tr. fr. p. 82.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 623 ; tr. fr. p. 83.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 622 ; tr. fr. p. 82.

l'ontologie cosmologique⁶⁰ ». Enfin, entre ces deux passages, Fink déclare : « Être et temps = être et monde. Monde l'horizon de l'être⁶¹ ».

Dans sa confrontation avec la philosophie kantienne, Fink trouve ainsi suffisamment de ressources pour repenser le monde comme horizon de compréhension du sens de l'être et pour reposer la question de l'être dans un horizon cosmologique. Ce n'est cependant qu'après la guerre, notamment dans le cours *Monde et finitude*, que Fink explore cette possibilité. En premier lieu, il cherche à penser la « différence cosmologique » entre le monde et l'intra-mondain (*Binnenweltliches*). Il faut entendre ici l'étant intra-mondain dans une acception plus large qu'il n'avait chez Heidegger : pour Fink, même l'être-là humain est un étant intra-mondain, bien que sa manière d'être « dans » le monde diffère de celle de la pierre ou de l'animal. Il faut aussi se garder de confondre la différence cosmologique avec la différence entre le champ perceptif et les objets perçus : bien que Fink parle parfois métaphoriquement du monde comme d'un « champ », il ne se réduit pas à proprement parler au champ perceptif. Autrement dit, le monde n'est pas à confondre avec le silence, la lumière, etc., bien que ces derniers soient des structures de monde. Comment penser dès lors le monde, s'il diffère de l'étant et s'il ne se réduit pas au champ perceptif ?

C'est encore vers Kant (et Nietzsche) que Fink se tourne pour répondre à cette question :

[...] nous ne nous rapportons pas au monde de la manière la plus véritable lorsque nous avons une vue d'ensemble aussi grande que possible sur l'étant, mais quand le tout oscille (*schwingt*) à travers notre être-là, quand nous nous tenons au dehors (*hinausstehen*), quand nous nous abandonnons au saisissement que suscitent en notre cœur “le ciel étoilé au-dessus de moi” et le “regard sur les mers lointaines”⁶².

C'est en d'autres termes « le sentiment du sublime » (*das Gefühl des Erhabenen*) qui nous permet de nous rapporter de la manière la plus véritable au monde en tant qu'« étendue illimitée » (*grenzenlos Weite*⁶³). Ou, encore,

⁶⁰ *Ibid.*, p. 626 ; tr. fr. p. 88.

⁶¹ *Ibid.*, p. 624 ; tr. fr. p. 84.

⁶² EFGA 5.2, p. 394-395 : « [...] zur Welt verhalten wir uns nicht dann am wahrhaftesten, wenn wir einen möglichst großen Überblick über das Seiende haben, sondern wenn das Ganze durch unser Dasein schwingt, wenn wir hinausstehen, wenn wir uns auslassen in der Ergriffenheit, die „der bestirnte Himmel über mir“ und der „Blick auf ferne Meere“ uns ins Herz schickt ». Cf. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. 7, p. 300 et F. Nietzsche, *Also sprach Zarathoustra*, KSA, Bd. 4, p. 76.

⁶³ *Ibid.*, p. 395.

c'est dans la « proximité natale » (*heimatliche Nähe*) de la maison de notre enfance, de l'arbre dans le jardin, etc., que le monde se révèle dans sa « signification infinie » (*unendliche Bedeutung*⁶⁴). Nous ne pensons la différence cosmologique que lorsque nous nous ouvrons au monde comme étendue illimitée ou dans sa signification infinie.

Dans le § 22 de *Monde et finitude*, Fink avait déjà anticipé que le monde « a le mode du retrait (*Entzug*)⁶⁵ » : c'est l'illimité qui se retire du limité, l'infini qui se retire du fini. S'il transcende l'étant intra-mondain (limité et fini), le monde est cependant aussi ce qui le rend possible. Le « retrait » (*Entzug*) du monde va en effet de pair avec l'« avancement » (*Vordrang*⁶⁶) de l'étant intra-mondain : ce n'est que dans la mesure où le monde se retire que l'étant intra-mondain peut s'avancer. Ce concept de « retrait » (*Entzug*) n'est pas nouveau : le jeune Fink considérait en effet déjà la conscience du monde comme une « conscience-de-retrait » (*Entzugsbewußtsein*⁶⁷). Dans *Monde et finitude*, le retrait du monde prend cependant un nouveau sens : il est dé-subjectivé, il n'est plus une opération de la subjectivité transcendantale. D'une part, le monde n'est plus le corrélat d'une subjectivité transcendantale qui le constituerait et se constituerait comme subjectivité mondaine. D'autre part, le monde n'est pas non plus une structure existentielle de l'être-là humain : cela reviendrait encore une fois pour Fink à le subjectiver. Comment penser dès lors le monde, s'il n'est ni le corrélat intentionnel de la subjectivité transcendantale ni une structure existentielle de l'être-là humain ?

Il faut le repenser à partir de l'être et *vice versa*. Il s'agit de penser non seulement la coappartenance de l'être et du temps, mais aussi et surtout la coappartenance de l'être et du monde : comme l'annonçait *Esquisses pour l'écrit : Monde et concept de monde, une recherche théorétique du problème*, « être et temps = être et monde ». Tout d'abord, l'être se temporalise : « l'être "n'est pas" (*steht nicht*), mais est plutôt le devenir même. *Être et devenir coïncident*⁶⁸ ». Le devenir de l'être n'est autre cependant que le devenir du monde : « [...] l'être est dans la mesure où il règne en tant que monde. Le monde est le lever de l'être (*das Aufgehen des Seins*)⁶⁹ ». En ce sens, en se temporalisant, l'être se fait monde : « l'être mondifie (*das Sein weltet*), il se

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 387.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Z-VII, XVII/1a, in EFGA 3.2, p. 33.

⁶⁸ EFGA 5.2, p. 397 : « *Das Sein „steht nicht“, sondern ist vielmehr das Werden selbst. Sein und Werden fallen zusammen* ».

⁶⁹ EFGA 5.2, p. 397 : « *Sein ist, indem es als Welt waltet. Welt ist das Aufgehen des Seins* ».

lève de façon mondaine⁷⁰ ». Cela n'est possible que si la temporalisation de l'être est toujours aussi une spatialisation et forme avec celle-ci le « mouvement de l'être » (*Bewegung des Seins*⁷¹). Ce dernier est à distinguer de tout mouvement ontique : c'est un mouvement où, paradoxalement, rien ne se meut. Dans les termes du cours *Sur la protohistoire ontologique d'espace, temps et mouvement* (1951), où Fink traduit et interprète Platon, il s'agit d'un « mouvement mouvant » (*bewegende Bewegung*) et non pas d'un « mouvement mû » (*bewegte Bewegung*⁷²). Le mouvement temporalisant et spatialisant de l'être ouvre le monde en tant que temps-de-jeu (*Spielzeit*) et espace-de-jeu (*Spielraum*) du surgissement et de l'évanouissement de l'étant.

IV. L'espace-matière

Pour approfondir le concept de monde qu'il cherche à penser, Fink réactive le sens du concept platonicien de $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ⁷³. Il le reprend dans un passage de *Monde et finitude* aussi bref que significatif :

Toutes les choses se lèvent et sombrent dans la ronde du temps et ont un siège (*Stätte*), où elles séjournent, et un "visage" qui les rend reconnaissables et nommables. Le monde est ce qui accorde le siège (*was die Stätte gewährt*), *hédran paréchon*, comme dit le *Timée*⁷⁴.

En tant que $\chi\acute{o}\rho\alpha$, le monde accorde son siège à tout étant fini ou, encore, il est « le siège de tout étant fini » (*die Stätte alles endlichen Seienden*⁷⁵). Par exemple, il accorde un siège aux vagues de la mer, aux Alpes, aux plantes et aux animaux, aux êtres humains et aux États. Comme Fink le précise successivement, le siège (*Stätte*) de tout étant fini est cependant aussi son

⁷⁰ *Ibid.*, p. 664 : « *das Sein weltet, geht welthaft auf* ».

⁷¹ *Ibid.*, p. 399.

⁷² E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1957, p. 182. Sur le concept de mouvement dans la phénoménologie de Fink, cf. A. Schnell, *Monde et phénoménalisation*, op. cit., p. 99-116.

⁷³ Il réactive aussi le sens du concept heideggérien de Terre (*Erde*), dont nous ne nous occuperons cependant pas ici.

⁷⁴ EFGA 5.2, p. 398 : « *Alle Dinge steigen auf und fallen nieder im Reigen der Zeit und haben eine Stätte, wo sie verweilen, und haben ein „Gesicht“, das sie kenntlich und benennbar macht. Die Welt ist das, was die Stätte gewährt, hedran parechon, wie es im „Timaios“ heißt* ». En ce qui concerne le *hedran parechon*, cf. Platon, *Timée*, 52a-b. Sur ce passage de Fink, cf. aussi I. Fazakas, « Vers une phénoménologie de l'élémental », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°20, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2021, p. 56 sqq.

⁷⁵ EFGA 5.2, p. 399.

« calvaire » (*Schädel-Stätte*) : littéralement, le siège du crâne⁷⁶. En tant que *χώρα*, le monde est donc à la fois le « giron » (*Schoß*) d'où surgit tout étant fini et la « tombe » (*Grab*) dans laquelle il sombre⁷⁷.

Le cours *Sur la protohistoire ontologique d'espace, temps et mouvement* permet d'approfondir cette référence au *Timée*. Fink consacre en effet son chapitre 15 au concept de *χώρα*, qu'il considère comme le fond de la métaphysique platonicienne. La temporalisation et la spatialisation de l'être prennent ici la forme du « mouvement mouvant » (*bewegende Bewegung*), que Fink distingue du « mouvement mû » (*bewegte Bewegung*) des choses finies. D'après la lecture du *Timée* que Fink met en œuvre, le mouvement mouvant n'est autre que la *τέχνη* du démiurge. Il ne s'agit pas d'un « faire » (*Machen*) au sens moderne, mais d'un « faire » (*Tun*) au sens grec de la *ποίησις* : un rendre-manifeste (*Offenbaren*), un porter à l'apparaître (*Zum-Erscheinen-Bringen*), un déceler (*Entbergen*). C'est pourquoi le mouvement mouvant est celui de l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être ou de la « lumière de l'être » (*Licht des Seins*)⁷⁸ dans laquelle tout étant fini apparaît.

La *ποίησις* du démiurge présuppose cependant « l'obscur, nocturne espace-matière (*Raum-Materie*) du tout du monde⁷⁹ » : la *χώρα*. Celle-ci n'est plus la lumière de l'être, mais la nuit de l'être (*Nacht des Seins*)⁸⁰. Tout étant fini ne surgit en effet pas seulement dans la lumière, mais aussi de l'obscurité : tout décèlement (*Entbergung*) présuppose un cèlement (*Verbergung*). Cet espace-matière obscur est chaotique : « La *χώρα*, la matière originaire du tout du monde, est le chaos⁸¹ ». Elle n'a encore aucun ordre (*τάξις*). Et il faut se garder selon Fink d'en faire le simple préalable (*Vorstufe*) d'un ordre à venir, vers lequel elle serait téléologiquement orientée. De même, la *χώρα* est l'informe (*das Gestaltlose*) qui, en tant que tel, peut recevoir toutes les formes. Le mouvement mouvant consiste ainsi dans la « formation de ce qui en soi est informe » (*Formung des an sich Formlosen*)⁸². Au contraire du mouvement mouvant, la *χώρα* ne relève donc pas du « faire » (*Tun*), mais du « pâtir » (*Leiden*) : « Cette matière originaire du monde » – explique Fink – « est ce qui pâtit absolument, elle est [...] la

⁷⁶ Le Calvaire (ou Golgotha), où d'après les Évangiles le Christ fut crucifié, était littéralement le lieu du crâne (*calvariae locus*) ou, pour maintenir la même traduction que Fink, le siège du crâne.

⁷⁷ E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte...*, op. cit., p. 207.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 192.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 192.

⁸¹ *Ibid.*, p. 187.

⁸² *Ibid.*, p. 188.

grande mère, la Terre⁸³ ». Enfin, la *χώρα* est le non-mû (*das Unbewegte*) : « la *χώρα*, la matière originaire chaotique, est le plus originairement immobile, persistant, demeurant en soi, reposant sur soi »⁸⁴. Ou, encore, elle est « l'originairement permanent (*das Ur-Ständige*), l'impérissable (*das Unvergängliche*)⁸⁵ ». Tout étant fini n'est possible que sur la base de ces deux principes : le mouvement mouvant et le non-mû. Il présuppose en d'autres termes la formation de l'informe et s'avère être lui-même un mélange de forme et d'informe, de *πέρας* et d'*ἄπειρον*.

En réactivant le sens du concept platonicien de *χώρα*, Fink fait ainsi ressortir dans *Monde et finitude* (1949) et dans *Sur la protohistoire ontologique d'espace, temps, mouvement* (1951) un nouveau concept de monde et d'espace : le monde comme espace-matière (*Raum-Materie*). Il ne s'agit plus du monde comme espace-de-jeu et comme temps-de-jeu du surgissement et de l'évanouissement de l'étant fini : le monde n'est plus simplement l'ouverture dans laquelle peut apparaître et disparaître l'étant fini. Le concept cosmique de monde que Fink cherche à élaborer en reprenant à nouveaux frais le concept platonicien de *χώρα* ne consiste pas dans une ouverture, mais plutôt dans une fermeture. De même, il n'est pas une éclaircie (*Lichtung*), mais plutôt son fond nocturne. Loin de déceler quoi que ce soit, il est en effet le cèlement (*Verbergung*) présupposé par tout décèlement (*Entbergung*). Il est l'informe qui se soustrait à toute forme, mais qui – précisément pour cette raison – peut les accueillir toutes. En tant que tel, il est à la base de l'œuvre formatrice de la temporalisation et la spatialisation de l'être. Ou encore, il est la Terre immobile présupposée par le mouvement mouvant.

Conclusion

Au terme de ce parcours, le tournant cosmologique de la question de l'être s'avère étroitement lié à la question de l'espace. C'est parce que Fink considère l'espace comme dimension du temps et la spatialisation comme partie intégrante de la temporalisation, qu'il ne comprend pas le sens de l'être uniquement à partir du temps, mais plus radicalement à partir de l'espace-temps du monde. Comme Fink l'explique à plusieurs reprises : « être et temps = être et monde ». Ce tournant cosmologique va de pair avec une désobjectivation de l'espace. Le jeune Fink le considérait comme une

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 189.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 191.

oscillation du temps (*Zeitschwingung*), et ce, en deux sens : 1. comme horizontalité du co-présent ; 2. comme champ de présence. En tant que tel, l'espace était plus radicalement pour Fink une oscillation du monde (*Weltschwingung*). Le tournant cosmologique a conduit Fink à repenser ce phénomène d'oscillation en dehors de tout cadre subjectif : loin de se constituer dans une subjectivité transcendantale, l'espace-de-monde s'avère issu de la temporalisation et de la spatialisation de l'être. C'est l'être qui, en se temporalisant et en se spatialisant, s'ouvre de façon mondaine : « l'être mondifié » (*das Sein weltet*). Pour penser la coappartenance de l'être et du monde, Fink ne se limite pas à considérer le monde comme ouverture de l'être. Le monde n'est pas simplement l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être, où surgissent et s'évanouissent les étants intra-mondains. Le monde est aussi et surtout la fermeture présupposée par cette ouverture, le cèlement présupposé par ce décèlement. En réactivant le sens du concept platonicien de $\chi\acute{o}\rho\alpha$, Fink parvient ainsi à l'idée d'espace-matière. Il s'agit du fond nocturne de l'éclaircie de l'être ou, encore, de la Terre immobile, présupposée par le mouvement temporalisant et spatialisant de l'être.

À partir de là s'ouvrent plusieurs questions, que nous nous limiterons à évoquer. Tout d'abord, comment penser plus précisément le rapport entre ces deux dimensions du monde, que Fink appelle aussi « jour du monde » (*Welttag*) et « nuit du monde » (*Weltnacht*) ? Ensuite, comment entendre le statut intermédiaire de l'être-là humain entre le jour du monde et la nuit du monde ? D'une part, l'être-là humain habite l'éclaircie de l'être, où apparaît et disparaît l'étant intra-mondain. D'autre part, l'être-là humain reçoit son siège de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$: le fond nocturne de l'éclaircie de l'être est pour ainsi dire le « giron » (*Schoß*) de l'être-là humain. Comment se forme dès lors, à partir de la Terre immobile de la $\chi\acute{o}\rho\alpha$, le mouvement temporalisant et spatialisant qui a lieu en l'être-là humain ? La question de l'espace s'avère indissociable de celle de l'humanisation⁸⁶.

⁸⁶ Bien que M. Rîchir ne le reconnaisse pas explicitement, la phénoménologie finkienne de l'espace constitue une prémisses incontournable de son analyse de l'humanisation. Sur cette problématique, cf. le chapitre 3 de la II partie de A. Schnell, *Le sens se faisant*, Bruxelles, Ousia, 2011. Cf. aussi I. Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de phénoménologie, vol. XII, 2020, p. 86-115.

La question de la « déformalisation » du temps

Levinas et Rosenzweig

(Notes exploratoires¹)

ANTONINO MAZZÙ

Pour commencer à réaliser une promesse sacrée.

Levinas, dans « L'Autre, Utopie et Justice », entretien de 1988 et dernier des textes qui composent *Entre Nous*², semble dire, en réponse à la question qui lui est posée à propos de son travail en cours, que le problème de la « déformalisation du temps » désigne alors et pour les années suivantes sa tâche philosophique principale et l'annonce de « recherches possibles »³. En réalité, nous trouvons la claire expression de la notion de « déformalisation » dès 1959 dans « Entre deux mondes »⁴, où nous pouvons lire que « la déformalisation des notions philosophiques caractérise l'ensemble de la philosophie moderne. »⁵. Nous la rencontrons en outre dès les premières pages de *Totalité et Infini* lorsque pour la première fois dans l'ouvrage Levinas articule Désir, Infini et Visage⁶. Dès lors, s'il est habituel et d'autre part justifié sur la base du propos de 1988 d'associer cette notion aux noms de Heidegger et de Bergson, et surtout à celui de Rosenzweig, il le serait autant de s'interroger sur l'étendue complète qu'elle possédait dans les recherches de Levinas. Une telle interrogation viserait à dégager à terme et autant que possible le noyau commun à cette notion dans diverses de ses expressions. Une telle tâche dépasserait les limites de cette étude. Nous nous limiterons à esquisser quelques hypothèses à ce propos. Au cours d'une seconde partie, nous nous consacrerons à la reprise de quelques aspects de l'interprétation levinassienne de *L'Étoile de la Rédemption*. Dans les deux parties de la recherche, il s'agit de serrer au plus près la notion de « déformalisation » en étudiant les points d'articulation entre ontologie,

¹ La présente étude est la version revue d'une conférence donnée à Kaunas, Lituanie, à l'occasion du colloque « Lectures de *Entre nous* de Levinas » organisé, sous la direction de Flora Bastiani, Joëlle Hansel et Jean-François Rey, en juillet 2024 dans les locaux du *Centre de recherche Emmanuel Levinas* auprès de l'Université de Kaunas.

² E. Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1991.

³ *Ibid.*, p. 244-246.

⁴ E. Levinas, « Entre deux mondes (La voie de Franz Rosenzweig) » (1959), *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1976, p. 285.

⁵ *Ibid.*

⁶ E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 18-23.

éthique et méthode d'exploration du « drame de l'être », pour reprendre ici une expression récurrente chez Levinas.

I. Phénoménologie et ontologie

Il s'agira d'esquisser une première hypothèse quant à ce que serait la signification centrale et commune à divers usages que Levinas fait du terme de « déformalisation » : déformalisation du temps, de l'infini, de l'être, de la subjectivité, etc. Le corollaire de l'hypothèse que nous présentons tient dans la supposition que cette même notion désigne une ligne de tension qui traverse, voire organise, la pensée de Levinas depuis la conférence publiée en 1948, *Le Temps et l'Autre*, jusqu'à l'entretien déjà évoqué de 1988. Nous aurons toutefois à rencontrer la rupture que le « langage éthique⁷ » marque vis-à-vis de la langue ontologique à l'aide de laquelle s'exprimait encore Levinas jusqu'à *Totalité et Infini*.

Les voies qui ont pu conduire Levinas à faire cristalliser ses pensées dans le terme de « déformalisation » et à méditer la philosophie moderne, et surtout contemporaine, à l'aune de ce terme sont sans doute nombreuses. Il est raisonnable de supposer que le terme et le concept d'« *Entformalisierung* » que l'on lit au § 13 du premier volume des *Idées* de Husserl soit l'une de ses sources⁸. Lorsque, en 1959, Levinas utilisera explicitement le terme dans son étude sur Rosenzweig, le vocabulaire de l'explicitation qu'il en donne apparaît clairement semblable à celui de Husserl dans les *Idées*. Il écrit par exemple que, chez Rosenzweig, « le lien qui rattache Dieu au Monde ne peut pas être pensé comme une spécification de la conjonction “et”⁹ », ne peut donc pas être pensé comme une spécification d'une catégorie syntaxique formelle. La « synthèse » Dieu – monde est en quelque sens concrète. Ce lien doit se comprendre tel qu'il se révèle dans l'expérience. Nous y reviendrons. Nous soutiendrons qu'une certaine inspiration phénoménologique plus générale agit dans le cœur même de l'usage levinassien de la notion de « déformalisation ». Cette inspiration, comme nous essayerons de le montrer, se trouve dans *le lieu de l'articulation entre l'ontologie d'une certaine chose et la phénoménologie de cette ontologie*. Il est cependant vrai qu'il faut d'emblée souligner les limites de l'inspiration phénoménologique en tant que

⁷ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 154.

⁸ *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologische philosophie* (1913), Husserliana, Gesammelte Werke, Bd. III.1, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1977 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, reprise en collection « Tel », p. 47.

⁹ E. Levinas, « Entre deux mondes », *op. cit.*, p. 285.

méthode comme, par la suite, il faudra montrer le « dépassement » du lexique de l'ontologie.

En 1948, Levinas écrit que sa méthode « n'est pas phénoménologique jusqu'au bout » puisqu'il a recours « constamment » à « la description d'une situation dialectique¹⁰ » qui est celle – à cet endroit du texte – de la rencontre de l'altérité que le moi ne peut assumer, qui est le face-à-face avec l'événement de l'altérité absolue, sous les espèces de la mort, d'une part, et d'autrui, d'autre part. L'excès de l'altérité, pensée comme telle, absolue de la relation au moi, court-circuite, dans son excès, les pouvoirs de la description centrée sur les expériences d'un *ego* ou sur les catégories de l'existence. Cet excès apporte en quelque sorte son propre contenu. Il oblige le moi ou l'existence. C'est pourquoi, dans la *Préface* écrite quelque trente années plus tard, Levinas écrira :

L'altérité humaine est pensée non à partir de l'altérité purement formelle ou logique par laquelle se distinguent les uns des autres les termes de toute multiplicité [...]. La notion d'altérité transcendante – celle qui ouvre le temps – est d'abord pensée à partir d'une *altérité-contenu*, à partir de la féminité.¹¹

Lorsque, ensuite, Levinas lit *L'Étoile de la Rédemption* dans la lumière de la notion de déformalisation, il donne aux rapports organiques entre les notions religieuses de Création, de Révélation et de Rédemption un caractère d'enveloppement, un caractère de totalisation concrète, que la raison philosophique ne peut reprendre, à la manière d'une *Aufhebung*, à la hauteur d'une totalité plus vaste que celle qui s'auto-engendre comme « vie qui vient après le livre¹² » :

La totalisation s'accomplit non pas par le regard du philosophe, mais par les êtres eux-mêmes, qui se totalisent, qui s'unissent. Cette unification accomplie – comme temps – constitue le fait originel de la religion. La religion, avant d'être une confession, est la pulsation même de la vie où Dieu entre en rapport avec l'homme, et l'homme avec le monde. Religion, comme la trame de l'être, antérieure à la totalité du philosophe¹³.

La méthode de Levinas n'est pas phénoménologique ou existentielle jusqu'au bout ; elle est en quelque sorte précédée ou conditionnée, tantôt par une certaine idée de l'ontologie, tantôt par une certaine idée de la religion.

¹⁰ E. Levinas, *Le Temps et l'autre*, Paris, P.U.F., 1985, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² E. Levinas, « Entre deux mondes », *op. cit.*, p. 284.

¹³ *Ibid.*

La relation entre ontologie et phénoménologie apparaît être celle d'un enveloppement réciproque assez complexe et dans le fond circulaire. Pour commencer à le montrer, nous nous arrêtons à la lecture de quelques lignes de la première section de la Partie I de *Le Temps et l'autre*. Elles nous permettront de circonscrire, à défaut de le définir, le sens positif que Levinas donnait à cette époque et, sans doute jusqu'à celle de *Totalité et Infini*, à la notion généralement plurivoque d'ontologie. Dans le livre de 1961, nous le savons, Levinas explique utiliser le langage de l'ontologie pour éviter que ses analyses soient comprises comme des analyses de psychologie¹⁴. C'est chez lui une préoccupation permanente que de libérer la pensée de l'hypothèque du psychologisme ou de l'anthropologisme. Toutefois, le rapport qui demeure essentiel entre ontologie et psychologie ne saurait être aboli. Comme il le fera comprendre dans *Éthique et infini*, tout ce qui est psychologique est en même temps ontologique, ce qui est à nos yeux une remarque d'une profondeur sans limites et, à la fois, un marqueur central de toute la philosophie de Levinas¹⁵. Ainsi, en tant qu'*anthropoï* et à même nos vécus intimes, nous sommes traversés par quelque chose comme de l'en-soi : êtres parlants, nous sommes traversés par le langage tel qu'en lui-même, êtres temporels nous sommes concernés par le temps lui-même et, en généralisant, comme étant qui vivons certaines expériences nous sommes portés par l'être-même de ce que nous vivons, par une venue à nous qui dès toujours a devancé le sens intentionnaliste et objectivant de la conception de l'expérience. Cette généralisation, Levinas l'effectue en 1948. Il commence par préciser que le « temps » dont il est question dans la conférence n'est pas « notre idée du temps, mais [le] temps lui-même¹⁶ » et quelques lignes plus bas, il écrit :

Les analyses que nous allons entreprendre ne seront pas anthropologiques, mais ontologiques. Nous croyons, en effet, à l'existence de problèmes et de structures ontologiques¹⁷.

¹⁴ Il s'en explique en 1987 dans le texte de la *Préface* à l'édition allemande de *Totalité et Infini* : « Autrement qu'être ou au-delà de l'essence évite le langage ontologique – ou, plus exactement eidétique – auquel *Totalité et Infini* ne cesse de recourir pour éviter que ses analyses mettant en question le *conatus essendi* de l'être ne passent pour reposer sur l'empirisme d'une psychologie. », in « *Totalité et Infini*. Préface à l'édition allemande », *Entre nous*, *op. cit.*, p. 231-232.

¹⁵ E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard – Radio France, 1982, p. 63 : « Je crois que les “accidents” psychologiques sont les manières sous lesquelles se montrent les relations ontologiques. Le psychologique n'est pas une péripétie. ».

¹⁶ *Le Temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*

Ce qui importe toutefois n'est pas qu'il y ait accès à l'être comme à une réalité tout d'abord étrangère, mais qu'*un certain mouvement immanent à l'être* donne sens aux composantes de notre expérience :

Il s'agit d'affirmer que l'*être* n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique, que la solitude et la collectivité ne sont pas des notions de psychologie seulement (...) Nous voulons présenter la solitude comme une catégorie de l'être, montrer sa place dans une dialectique de l'être ou, plutôt, – car le mot dialectique a un sens plus déterminé – la place de la solitude dans l'économie générale de l'être.¹⁸

Ainsi une « économie générale de l'être » suscite une catégorie anthropologique, par exemple la solitude, mais lui permet aussi de sortir des limites de l'anthropologisme en fournissant un guide quant au sens et à la portée de l'expérience désignée. Il nous semble donc que l'éclaircissement de la notion de « déformalisation » ne peut faire l'économie d'une certaine ontologie, visée comme ontologie concrète, comme déploiement inhérent à ce dont il est question, à la *Sache* même ; en outre, un trait commun aux exemples déjà donnés de « déformalisation » est l'idée que, moyennant l'exposition de la subjectivité à l'être même et à sa dialectique, le « sujet » est porté au-dehors, déjà hors de la clôture de la représentation ou de l'idée, hors de la solitude. C'est pourquoi l'« hypostase » (que Levinas définit comme « l'événement par lequel l'existant contracte son exister¹⁹ ») ou la « séparation », la brisure de la totalité, conçue comme événement dans l'être²⁰, « l'évènement de l'altérité²¹ », sont des événements du « drame de l'être²² », internes à celui-ci, et non à une subjectivité humaine abstraite. La déformalisation désigne la charge de concrétude ontologique que charrient nos expériences et qui tout aussi bien les ouvre à un sens dont un sujet isolé ne dispose pas. Elle signifie à la fois le congé donné à la dialectique formelle

¹⁸ *Ibid.*, p. 17-18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁰ « La séparation du Même se produit sous les espèces d'une vie intérieure, d'un psychisme. Le psychisme constitue un *événement* dans l'être, il concrétise une conjoncture de termes qui ne se définissent pas d'emblée par le psychisme et dont la formulation abstraite recèle un paradoxe. Le rôle original du psychisme ne consiste pas, en effet, à *refléter* seulement l'être. Il est déjà *une manière d'être*, la résistance à la totalité. », *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 24.

²¹ *Le Temps et l'autre*, *op. cit.*, p. 80

²² *Ibid.*, p. 18. De même, dans une note de la Préface à *Totalité et Infini*, Levinas évoque la notion de « drame » qu'il associe à celle de « conjonctures dans l'être », qu'il préfère cependant renoncer à utiliser. *Cf. Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. XVI, note 1.

du Même et de l'Autre, et l'intervention originaire de la transcendance dans l'immanence de la conscience²³.

Toutefois, tandis que Levinas pose qu'il y a un être-même du temps ou un être-même de l'autre, demeure la question de l'accès à la « dialectique de l'être », à son économie interne, en quelque sorte à cette « connaissance » qui se déploie dans les textes du philosophe. Si « le temps lui-même » est la *ratio essendi* du temps de l'éthique, demeure la question de la *ratio cognoscendi* de ce temps-même, si l'infini est *ratio essendi* du désir, demeure la question de la *ratio cognoscendi* de l'infini. Sans entrer dans l'examen approfondi de cette question difficile, il nous faut souligner que l'on ne saurait soulever la question de la « connaissance » chez Levinas sans évoquer la façon dont lui-même pose le problème. Dans *Totalité et Infini*, nous lisons : « La révélation par rapport à la *connaissance objectivante* constitue une véritable inversion²⁴ ». La *révélation*, ici comparée à la connaissance objectivante, relève du même ordre de problèmes, moyennant un retournement dans l'ordre de la constitution. La pensée phénoménologique, celle de Husserl, pense la connaissance objectivante dans le cadre de l'horizon de la subjectivité : ce sont les synthèses passives et actives, les opérations connues ou implicites du sujet transcendantal, qui fixent l'ordre de manifestation de l'objet. L'objet est *dévoilé* dans son objectivité mais, écrit Levinas, « c'est déjà rater le noème²⁵ ». L'inversion consiste en ce que la condition de l'ouverture à la chose *kath'auto*, telle qu'en elle-même – et par « chose » nous entendons des « notions » telles que la solitude, la collectivité, l'infini – est l'ouverture primordiale à l'altérité d'Autrui. Celle-ci est « aussi originelle que la constitution dont on cherche à la tirer²⁶ ». Ce caractère originel a une portée générale et, en quelque sorte, génétique : c'est en lui qu'il faut voir la genèse essentielle de toute « révélation » de « réalités » *kath'auto*. On peut donner une extension maximale à des propositions comme celles-ci :

²³ C'est au demeurant cela que Levinas entend par « religion : « l'excellence propre de la proximité avec l'Absolu, ou, [...], au sens positif de cette expression, la Paix avec l'autre. », *A l'Heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 201.

²⁴ *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 39.

²⁵ *Ibid.* Le texte porte « noumène » que nous corrigeons par « noème ». Nous y voyons l'une des trop nombreuses coquilles qui altèrent le texte de *Totalité et Infini*, comme elles altèrent celui d'*Autrement qu'être*.

Levinas conduit une analyse parallèle des pensées de Husserl et de Heidegger à cet égard, sur fond de la méconnaissance qui leur est commune du sens constitutif de « l'être avec quelqu'un » : « Le primat de l'ontologie heideggerienne ne repose pas sur le truisme : "pour connaître l'étant, il faut avoir compris l'être de l'étant". Affirmer la priorité de l'être par rapport à l'étant, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec l'être de l'étant qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. » (*Totalité et Infini*, *op. cit.*, p.15-16).

²⁶ *Ibid.*, p. 39.

Ce qui se présente comme indépendant de tout mouvement subjectif, c'est l'interlocuteur dont la *manière* consiste à partir de soi, à être étranger et, cependant, à se présenter à moi²⁷.

La sphère primordiale [*scil.* au sens husserlien dans la *Cinquième Méditation cartésienne*] qui correspond à ce que nous appelons le Même, ne se tourne vers l'absolument autre que sur l'appel d'Autrui²⁸.

La subjectivité vient à elle-même dans la relation à l'autre qu'elle-même ; cette « relation » *interne aux choses mêmes*, se double d'une relation entre méthodes. Nous précisons donc notre hypothèse en disant que le problème de la déformalisation se trouve dans le lieu d'une certaine articulation entre phénoménologie et ontologie, mais au sens où nous y trouvons *une phénoménologie de l'ontologie* et, réciproquement, *une ontologie de la phénoménologie*²⁹. Nous illustrerons ce point en évoquant certaines des pages de *Totalité et Infini* qui décrivent le rapport entre Désir et Infini.

Avant d'y venir, il est utile de rappeler même brièvement de quel legs phénoménologique Levinas acceptait et assumait l'héritage. Parmi les quelques occurrences de la définition qu'il donne de cet héritage, nous en citons une qui nous paraît présenter le noyau de sa lecture de Husserl. Dans la « Préface » à *Totalité et Infini*, à l'endroit où il évoque sa dette à l'égard de l'*Étoile de la Rédemption* et spécialement à l'égard de la critique de la totalité, il précise que « la présentation et le développement des notions [*scil.* de *Totalité et Infini*] doivent tout à la méthode phénoménologique » qu'il définit de la manière qui suit. Il commence par souligner que « l'analyse intentionnelle est la recherche du concret³⁰ ». Nous pouvons en déduire que la méthode phénoménologique husserlienne est, sinon la voie unique, du moins une des voies d'accomplissement de la déformalisation des notions philosophiques³¹. Et il poursuit :

La notion, prise sous le regard direct de la pensée qui la définit, *se révèle* cependant implantée, à l'insu de cette pensée naïve, dans des horizons

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Dans cet ordre d'idée, la phénoménologie doit être conçue comme événement dans l'être, ce qui lui enlève la légèreté de n'être qu'une simple aventure de l'esprit, un jeu de celui-ci, parmi d'autres, avec lui-même.

³⁰ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. XVI.

³¹ Un examen plus complet des voies de la déformalisation aurait à intégrer la voie bergsonienne (et son idée du temps concret comme durée) et la voie hégélienne (et son thème de la dialectique interne à l'être même en déploiement).

insoupçonnés par cette pensée ; ces horizons lui prêtent un sens – voilà l'enseignement essentiel de Husserl³².

Il faut supposer, si l'on veut séparer cette notion d'horizon de *révélation* de celle déjà rencontrée au titre d'horizon de *dévoilement*, que la subjectivité est, à son insu, déjà habitée d'horizons dont elle n'est pas, si l'on peut dire, à l'initiative, dont elle n'est pas le point origine, le *Nullpunkt* d'orientation du sens.

Les horizons de révélation s'ouvrent à elle à la suite de l'événement : ce qui survient à la subjectivité qu'elle ne pouvait avoir anticipé (et nous avons déjà fait référence à ces événements que désigne Levinas : la mort, l'autre ou l'infini), et à la faveur desquels le psychisme est, en retour, événement dans l'être suscité par l'extériorité. Levinas poursuit donc :

Ce qui compte, c'est l'idée du débordement de la pensée objectivante par une expérience oubliée dont elle vit. L'éclatement de la structure formelle de la pensée – noème d'un[e] noèse – en événements que cette structure dissimule, mais qui la portent et qui la restituent à sa signification concrète [...] ³³.

La notion d'horizon est husserlienne. Elle est ici réinterprétée en un sens que Levinas qualifie de « métaphysique », en un sens trans-mondain, qui est le sens éthique :

L'aspiration à l'extériorité radicale, appelée pour cette raison métaphysique, le respect de cette extériorité métaphysique qu'il faut, avant tout, « laisser être » – constitue la vérité ³⁴.

L'aspiration à une extériorité dont la subjectivité n'a pas l'initiative et qui porte au-delà de l'extériorité mondaine est ce qui donne aux notions leur « vérité », ce qu'il nous faut gloser comme « vérité concrète », comme charge

³² *Ibid.* Nous soulignons. L'objet de la phénoménologie husserlienne était déjà explicité comme ceci : « l'intentionnalité porte en elle les horizons innombrables de ses implications et pense à infiniment plus de "choses" qu'à l'objet où elle se fixe. Affirmer l'intentionnalité, c'est apercevoir la pensée comme liée à l'implicite où elle ne tombe pas accidentellement, mais où, par essence, elle se tient. » (E. Levinas, « La ruine de la représentation », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001³, p. 181). E. Levinas demeurera constant. Il écrira encore dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 230-231 : « Nos analyses revendiquent l'esprit de la philosophie husserlienne [...]. Notre présentation de notions [...] reste fidèle à l'analyse intentionnelle, dans la mesure où celle-ci signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir, oublié ou déplacé dans l'ostension de l'objet, dans sa notion, dans le regard absorbé par la notion seule. ».

³³ *Ibid.*, p. XVII.

³⁴ *Ibid.*

ontologique qui déborde essentiellement – et qui dérange – les arrangements formels de la pensée. Tel pourrait être le trait commun aux diverses occurrences de l'idée de déformalisation, tout au moins dans une perspective philosophique. Nous comprenons aussi que la transcendance métaphysique, transcendance au sens éthique, sera l'« espace » ou la dimension dans laquelle chercher « le sens de l'être », le sens d'horizon éthique qui soutient le temps humain.

Prenons pour premier guide de l'explicitation de la relation entre Désir et Infini ces quelques lignes qui disaient en 1959 le lien intime entre méthode phénoménologique, « révélation » et ontologie :

La façon dont une notion ou une entité est accessible – [c'est-à-dire] les mouvements de l'esprit qui la conçoivent – [...] ces mouvements accomplis pour permettre la manifestation de la notion à un esprit – *sont comme l'événement ontologique fondamental de cette notion même.*
[...] De sorte que la phénoménologie en tant que révélation des êtres est une *méthode de la révélation de leur révélation*³⁵.

Nous pouvons dès lors supposer que le Désir, « mouvement de l'esprit » en lequel se révèle l'Infini est une telle sorte d'événement ontologique ; c'est dans ces termes que doit se comprendre le vœu de « déformalisation [...] de cette notion toute vide en apparence, qu'est l'idée d'infini³⁶ ». Le « mouvement de l'esprit » qu'est le Désir et qui, comme tel, est passible d'une description phénoménologique, est lieu de révélation de la charge « ontologique » de l'Infini. Celui-ci suscite l'événement dans l'être qu'est la levée du Désir, désir que nul terme, ou point d'achèvement, ne saurait dès lors satisfaire. L'Infini n'est pas le corrélat du Désir, le noème d'une noèse, mais l'horizon où le Désir est révélé à lui-même. Quelque chose précède, en droit, le mouvement de l'esprit, le porte, le libère de la subjectivité seulement séparée : en dit la vérité. En d'autres termes, la « révélation » consiste en ce que ce qui est « donné » *kath'auto* soutient, en latence, l'expérience et produit en sous-main la transcendance métaphysique de l'expérience qui trouve sa vérité en elle comme hors d'elle³⁷. L'expérience ne se transcende pas transitoirement vers un objet qui la comblerait. Elle demeure transcendance

³⁵ E. Levinas, « Réflexions sur la “technique” phénoménologique », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 163.

³⁶ *Totalité et Infini*, *op. cit.*, p. 21.

³⁷ « Produire » est le mot de Levinas : « L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. », *Ibidem*. Une formulation *princeps* du cercle entre phénoménologie et ontologie pourrait être celle-ci : « Une nouvelle ontologie commence : l'être se pose non pas seulement comme corrélatif d'une pensée, mais comme fondant déjà la pensée même qui, cependant, le constitue. », *in* « La ruine de la représentation », *op. cit.*, p. 181.

et, en ce sens, « transascendance », pour reprendre un mot de Jean Wahl que cite Levinas.

La phénoménologie, reçue et à la fois subvertie, est méthode de révélation de la transcendance métaphysique. Elle décrit la venue de ce qui commande les mouvements de l'âme. Plus que phénoménologie, elle est trans-phénoménologie ou, si l'on peut dire, méta-phénoménologie : en elle s'atteste ce qui déborde l'horizon de la visibilité. Elle rend compte de ce qui trans-paraît bien plus qu'il n'apparaît. C'est pourquoi du « visage », Levinas peut écrire :

Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son *ideatum* – l'idée adéquate. Il ne se manifeste pas par ces qualités, mais *kath'auto*. Il s'*exprime*³⁸.

Dans le cours de cette trans-phénoménologie, nous apprenons ou nous nous ressouvenons que le temps concret commande, que l'infini commande comme visage, que l'Autre commande ; cela s'atteste dans des expériences qui se nomment solitude, fatigue, insomnie, désir, etc. Cependant l'expérience n'est pas la simple coloration subjective de la relation à un objet ; elle est structurée par ce qui vient au-devant d'elle, par ce qui se révèle. Mouvement complexe donc : l'Infini commande le Désir, il s'atteste en lui, mais il ne saurait s'épuiser dans un état de l'âme, dans l'enclos des vécus. Une phénoménologie descriptive du Désir est nécessaire à l'attestation de l'Infini qui, toutefois, s'exprime dans le Visage depuis lui-même, et non depuis un horizon égologique de connaissance. Les notions sont déformalisées dès lors que nos pensées de ces notions sont portées par ce dont elles ne décident pas ; c'est en quelque sorte la chose même qui vient au-devant de nous. Levinas le disait clairement en 1959 en soulignant son texte, et alors même qu'il présentait la phénoménologie husserlienne :

*Nous sommes d'emblée dans l'être, nous faisons partie de son jeu, nous sommes partenaires de la révélation. Il ne reste qu'à décrire ces modes de révélation qui sont des modes d'existence*³⁹.

Nous pouvons donc dire que, tandis que l'Infini se révèle à nous comme Visage, le Désir est « ontologiquement » révélé à lui-même comme transcendance. De manière plus générale, nous sommes « ontologiquement » révélés à nous-même par l'Infini. En ce sens, *il y aurait un sens à parler d'une*

³⁸ *Totalité et Infini, op. cit.*, p. 21.

³⁹ E. Levinas, « Réflexions sur la "technique" phénoménologique », *En découvrant l'existence...*, *op. cit.*, p. 164.

« déformalisation » de la notion d'être humain puisque, comme le dit la citation précédente, la description des modes de révélation est en même temps description des « modes d'existence » de l'humain. Dans ce registre, le langage éthique qui dit l'humain se trouvera déployé, notamment, dans le chapitre central d'*Autrement qu'être : La substitution*.

Jusqu'ici, nous semble-t-il, la notion de « révélation » a maintenu un sens strictement intra-philosophique. Elle consiste en une conversion, en un retournement de la vérité de dévoilement égologique en une vérité « métaphysique ». Les mouvements de l'être suscitent ou commandent les mouvements de l'esprit, les premiers « révèlent » les seconds à eux-mêmes.

Dans la suite de cette étude, nous nous référerons à la lecture levinassienne de la pensée de Franz Rosenzweig, l'un des auteurs qu'il cite à la fin de *Entre Nous*, en vue de l'élaboration d'une conception déformalisée du temps.

Avant cela, une remarque. Une question ne peut manquer de se poser. Levinas utilise en des sens divers, voire opposés, les notions d'être et d'ontologie. Bien avant l'époque de *Autrement qu'être*, l'être est pris en mauvaise part : il est synonyme de l'il y a, impersonnel, anonyme et an-humain. L'être est le Mal. En revanche, dans les textes que nous avons évoqués, depuis *Le Temps et l'Autre* jusqu'à *Totalité et Infini*, le recours à l'être, au jeu de l'être, à la dialectique de l'être, est apparu nécessaire à la déformalisation des notions philosophiques et, au-delà d'elles, à la déformalisation des « réalités » qu'elles nomment, y compris, comme nous l'avons suggéré, à celle de l'existence humaine. La question demeure de savoir s'il s'agit d'usages seulement juxtaposés et divergents ou si, entre eux, une articulation est concevable.

II. La « déformalisation » à la lumière de la lecture de Rosenzweig

1) Ontologie de la « vérité religieuse »

Nous ne tenterons pas ici de présenter la pensée de Franz Rosenzweig en tant que telle⁴⁰. Toutefois, avant d'en venir à quelques éléments de la lecture

⁴⁰ L'œuvre de F. Rosenzweig, longtemps méconnue, fait l'objet d'une attention croissante. Rappelons ici une étude devenue classique parmi les études de langue française : St. Mosès, *Système et révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig*, Préface d'Emmanuel Levinas, édition corrigée, revue et augmentée, Lagrasse, Verdier, 2016 (2003 chez Bayard, 1982 au Seuil). La dernière en date de ces éditions comprend une bibliographie augmentée qui s'étend jusqu'à la date de sa parution.

levinassienne⁴¹, nous voudrions donner une brève indication de ce qui a pu convaincre Levinas d'y trouver une voie pour penser concrètement le temps. Nous nous référerons à *Das neue Denken*⁴², texte de 1925, dans lequel Rosenzweig donne une présentation *a posteriori* des lignes directrices de *L'Étoile de la Rédemption*, le maître ouvrage qui était paru en 1921⁴³.

La première grande partie de *L'Étoile* expose une logique des essences : essence de Dieu, essence du Monde, essence de l'Homme, considérés en eux-mêmes, dans leur essence respective, séparés l'un de l'autre, sans relations temporelles ni même de relation à un « moi » pensant. Ce premier livre est « païen ». Il développe une logique de la Pensée absolue, que l'on peut rapprocher, comme le fait Rosenzweig, du troisième genre de la connaissance de Spinoza : chaque essence est pensée comme « ce qui est en soi et est conçu par soi »⁴⁴. Ces essences sont renvoyées à un passé absolu qui est, en vérité, hors du temps⁴⁵. La seconde grande partie de l'ouvrage suit, tout au contraire, une sorte de logique narrative ou historique. Elle présente les relations temporelles entre les trois termes étudiés dans le premier volume. Or, écrit Rosenzweig, ce que doit faire l'historien, c'est rendre compte de ce qui est « *Wesenhaft* », de ce qui a le caractère d'une concrétude ontologique, « *in seine eigene Wirklichkeit, genauer seine eigene Verwirklichung* », « dans sa réalité effective propre, plus précisément sa réalisation propre.⁴⁶ ». Le travail de l'historien – ici pris comme modèle pédagogique d'introduction au second volume de *L'Étoile de la Rédemption*⁴⁷ – se fixe, dit Rosenzweig, non

⁴¹ La présente étude était achevée avant que nous ayons pu prendre connaissance du quatrième volume des œuvres de Levinas auprès de l'IMEC, qui comprend le dossier des notes de lecture de *L'Étoile de la Rédemption*. Cf. E. Levinas, *Dossier Totalité et Infini. Textes et documents inédits, Œuvres*, 4, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2024. Les notes relatives à *L'Étoile* courent de la p. 469 à la p. 631.

⁴² « Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung" » (1925) ; « La pensée nouvelle. Remarques additionnelles à *L'Étoile de la Rédemption* », tr. fr. M. de Launay dans F. Rosenzweig, *Foi et Savoir. Autour de l'Étoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 144-170.

⁴³ *Der Stern der Erlösung* (1921), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2015 (1988) ; *L'Étoile de la Rédemption*, tr. fr. A. Derczancki et J. L. Schlegel, Paris, Seuil, 2003 (1982).

⁴⁴ « La pensée nouvelle », *op. cit.*, p. 151.

⁴⁵ St. Mosès, parmi d'autres interprètes, montre le rôle germinal joué à cet égard par la lecture de *Les Âges du monde* de Schelling (*Système et révélation*, *op. cit.*, p. 62-68). Remarquons que St. Mosès y parle d'une « déformalisation du savoir » (p. 65) attribuée à Rosenzweig sous l'influence d'une gnésologie du temps de provenance schellingienne.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁷ Notons, sans que ce soit ici le lieu de développer ce point, que Schelling, dans le cadre de sa « philosophie positive » oppose « système de la connaissance *logique* » et connaissance « historique » (*geschichtlich*). Il écrit : « lorsque celui qui croit dans la Révélation dit que Dieu a *librement* créé le monde et toutes choses, ce n'est pas une relation logique. Ici, ce qui est présupposé, c'est un *actus effectivement réel, un fait (eine Tat)*, un enchaînement (*eine Folge*) est ici affirmé, et cette relation entre Dieu et le monde est une relation de fait (*faktisches*), une relation historique. », F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven*

sur les noms de substantifs (comme c'était le cas dans le volume consacré à la logique de l'essence atemporelle) mais sur le verbe, qui est le « *Zeit-wort* », le mot qui signifie le temps. Non plus la réalité essentielle d'une chose mais sa réalisation temporelle. Le point central, qui concerne le principe même des rapports entre les contenus étudiés et le temps, est exprimé comme ceci par Rosenzweig :

Le temps devient pour lui [pour l'historien] tout à fait réel (*wirklich*). *Ce n'est pas dans le temps qu'arrivent les événements, mais c'est le temps lui-même qui arrive (sie selber geschiet)*⁴⁸.

Nous comprenons que le temps n'est plus une forme vide et générale, par exemple la forme de la succession prise en général, mais quelque chose qui advient à la suite de l'advenue de ces événements que sont pour Rosenzweig la création, la révélation et la rédemption. Le temps, pourrait-on dire, advient à lui-même, mû par le sens, la direction, que lui donnent les événements. Les dimensions du temps se déploient depuis des contenus signifiants.

À l'opposé des essences « qui ne veulent rien savoir du temps »,

dans le deuxième volume, non seulement la succession est importante, elle est proprement la chose importante. Elle est déjà en elle-même la nouvelle pensée [...]»⁴⁹.

Ceci a des conséquences considérables sur l'écriture du « système de philosophie » (dénomination utilisée par son auteur⁵⁰) qu'est *L'Étoile de la Rédemption*, puisque, en assumant la condition temporelle de l'écriture philosophique, elle marque la rupture avec tout système écrit *sub specie aeternitatis*, écrit du point de vue de l'éternité immuable, d'une part, et du point de vue de la totalité achevée, d'autre part. Dans ces conditions, nous comprenons que *L'Étoile* n'expose pas une doctrine de la succession objective d'événements réels (ce qui supposerait une vue de surplomb sur le temps) mais déploie une ouverture réflexive dans le présent – temps de l'écriture de *L'Étoile* et temps de la révélation⁵¹ – et dans l'échange par la

Philosophie, Münchner Vorlesung WS 1832/33 und SS 1833, hrsg. von H. Fuhrmans, Torino, Bottega d'Erasmus, 1972, p. 74-75. Nous traduisons.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 156, nous soulignons.

⁴⁹ *Ibid.* (traduction modifiée).

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 146 et *passim*.

⁵¹ F. Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*, *op. cit.*, p. 263 : « La Révélation est au présent, et elle est même l'être-présent (*Gegenwärtigsein*) lui-même. Elle aussi se retourne vers le passé dans l'instant où elle voudrait donner à son actualité (*Gegenwärtigkeit*) la forme de l'énoncé (*Aussage*), mais ce passé, elle ne le voit qu'en l'illuminant de la lumière du présent ; c'est seulement dans ce regard en arrière que le passé se révèle être le fondement et

parole⁵², à ces dimensions de sens que sont, pour Rosenzweig, Création, Révélation et Rédemption. Sous ces horizons, le temps prend sens.

La Révélation est au présent et la Révélation révèle le sens des dimensions du temps. C'est pourquoi, il nous semble que l'on pourrait parler d'un « méta-événement » et d'événements. Le « méta-événement » est la Révélation, toujours au présent, un présent appelé à se renouveler « en tout temps⁵³ », qui s'incarne dans l'échange par la parole. Les événements qui donnent « corps » au temps prennent leur visage du sein de la réflexion dialoguée, appelés à devoir être sans cesse pensés et réfléchis, en une récurrence irrémédiable. Dans ces conditions, la première temporalité concrète est celle du cours de la parole échangée.

*

Parmi les traits importants des premières interprétations lévinassiennes de *L'Étoile de la Rédemption*, de 1959 et 1965, nous nous attacherons surtout ici à mettre en exergue ceux qui permettent d'établir un pont avec les propos de la première partie de notre exposé, c'est-à-dire avec la voie de la phénoménologie pour penser la déformalisation du temps. Ces traits ne manquent pas. Toutefois, cette voie doit être mise en perspective ou relativisée. Pour autant que nous mettions l'accent sur le concept d'ontologie, comme le fait Levinas en 1959 dans la conférence prononcée au *Colloque des intellectuels juifs de langue française*, il nous faut faire l'hypothèse que ce concept s'ouvre en deux ou qu'il ouvre à deux voies métaphysiques distinctes bien qu'entremêlées dans la pensée de Rosenzweig. Le problème est posé en ces termes par Levinas. Il affirme d'abord que l'œuvre de Rosenzweig a pour objet de penser « une notion de religion [...] qui d'emblée est posée comme surgissant dans *l'économie de l'être*, au niveau même où y surgit la pensée philosophique.⁵⁴ ». Mais cette position est aussi une opposition :

Mais comment, à la structure du réel – telle que la philosophie européenne « des Îles Ioniennes à Iéna » l'avait dégagée –, peut-on opposer avec le

la prédiction (*Voraussage*) de l'expérience vécue au présent et abritée dans le moi. », traduction modifiée.

⁵² Ce point est capital. Nous nous limitons ici à citer Rosenzweig : « La méthode de la pensée qui a formé toute la philosophie jusqu'ici fait place à la méthode de la parole (*des Sprechens*). La pensée est intemporelle et veut l'être [...] La parole (*Sprechen*) est liée au temps, se nourrit du temps et ne veut ni ne peut quitter cette terre nourricière ; elle ignore à l'avance où elle aboutira, ses répliques lui viennent d'un autre. [...] Le dialogue véritable est précisément le théâtre d'un événement ; je ne peux savoir à l'avance ce que me dira l'autre, parce que j'ignore moi-même ce que je dirai ; sans doute ignoré-je même si je dirai quoi que ce soit. », « La pensée nouvelle », *op. cit.*, p. 158-159 (traduction modifiée).

⁵³ *Ibid.*, p. 162. Voir aussi l'intitulé du livre II de la Partie II de *L'Étoile* : « *Offenbarung oder die allzeiterneuerte Geburt der Seele* ».

⁵⁴ E. Levinas, « Entre deux mondes », *op. cit.*, p. 281. Nous soulignons.

même droit à la vérité *une ontologie de la vérité religieuse*, une pensée nouvelle qui puisse être aussi souverainement pensée que la pensée de Thalès à Hegel ? C'est là précisément l'entreprise de *L'Étoile de la Rédemption*⁵⁵.

Sans doute, à cette époque, Levinas utilise-t-il le terme d'ontologie pour faire pièce – comme ce sera le cas dans *Totalité et Infini* pour l'éthique – aux réductions psychologisantes et sociologisantes du « fait religieux » ; sans doute, met-il en avant le sérieux ontologique de la vie religieuse. Mais il y a autre chose, plus en profondeur, qui est que, autour de « l'économie de l'être », il est possible, salutaire même, de faire varier la perspective, d'ouvrir le champ à d'autres registres de sens que le seul registre de l'ontologie en Occident. Si « l'éthique est une optique », comme a pu le dire Levinas, la religion peut l'être aussi. L'économie ou le jeu de l'être ne sont pas fixés en soi : ils s'ouvrent (ils se révèlent) à la mesure de la pensée qui les détermine. En ce sens, « l'être en soi » que l'on détacherait abstraitement de la méthode est bien le grand indéterminé. La pensée – philosophique ou éthique ou religieuse – est l'une des modalités de la sortie hors de l'impersonnalité de l'« il y a ». Il va falloir montrer maintenant le lien entre la pensée ainsi comprise et le lieu d'ancrage de la méthode phénoménologique.

Nous faisons référence dans la première partie de cet exposé à l'idée qui veut que la pratique de la phénoménologie, à la fois chez Husserl et chez Levinas, consiste dans l'explicitation des horizons de sens internes et implicites à l'expérience concrète. Chez Rosenzweig, la pensée humaine se sépare de l'idole de la Pensée en soi dans la mesure où elle est investie par la vie et par l'expérience. Le mot « vie » sera souligné par Levinas ; celui d'« expérience » leur est commun. Nous lisons ceci dans « La pensée nouvelle » :

[...] la séparation de l'« être » qui a été préalablement posée est importante ; il n'en sera plus question par la suite, car, au sein de la réalité (*Wirklichkeit*), la seule dont nous ayons l'expérience, cette séparation est surpassée (*überbrückt*), et tout ce dont nous faisons l'expérience n'est expérience que de semblables surpassements (*Brückenschläge*). Dieu lui-même se dissimule lorsque nous voulons le concevoir (*begreifen*), l'homme, notre moi se ferment, le monde devient une énigme manifeste. Dieu, l'homme, le monde ne s'ouvrent que dans leurs relations : dans la Création, la Révélation, la Rédemption⁵⁶.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 281-282. Nous soulignons.

⁵⁶ F. Rosenzweig, « La Pensée nouvelle », *op. cit.*, p. 158 (traduction modifiée).

Comme le fera remarquer Levinas dans son commentaire, l'expérience est « l'irréductible⁵⁷ » : elle est irréductible à la pensée de surplomb – qui établirait des relations mais seulement formelles entre les trois termes envisagés – et, en tant que « l'irréductible », elle est une sorte d'absolu. Puisque, pour Rosenzweig, « l'expérience n'est expérience que de semblables surpassements », son articulation interne tient à l'articulation entre Création, et Rédemption, que, pour notre part, nous comprenons comme *horizons de sens de la vie dans la perspective de l'« ontologie de la vérité religieuse »*. Pour Levinas et pour Rosenzweig, ils font partie de la vie, y compris de celle d'un athée⁵⁸, et ils sont passibles d'une élucidation phénoménologique, ce que Levinas note explicitement⁵⁹. Le temps « concret » ou « déformalisé » ne saurait être le simple corrélat d'une attitude de la pensée :

le point essentiel [dans la pensée de Rosenzweig] [est celui-ci] : la façon dont, dans l'économie générale de l'être, peut se produire l'union d'éléments irréductibles et absolument hétérogènes – l'unité de ce qui ne saurait être uni – c'est *la vie et le temps*⁶⁰.

Le temps concret doit se révéler depuis l'intérieur de l'expérience. Ici toutefois, cette dernière rencontre une autre espèce de dimension irréductible qui appartient à une ontologie. C'est de la rencontre entre l'expérience et ses horizons, d'une part, l'économie générale de l'être, d'autre part, que relève la déformalisation des notions de la philosophie.

L'« ontologie » nous est apparue s'ouvrir sur deux voies : l'une, interne à la philosophie, s'explore avec les méthodes de la phénoménologie. L'autre est interne à l'histoire religieuse. Dans *Hors Sujet*, dans le texte consacré à Rosenzweig en 1965, Levinas écrira que « la religion » est « la trame ou le drame de l'être antérieurement à la totalisation de la philosophie.⁶¹ ». Le « drame de l'être » peut être lu avec les catégories de la philosophie ou avec celles de la religion, celles du judaïsme et celles du christianisme chez Rosenzweig ; ces catégories ne sont pas moins signifiantes que celles de la philosophie.

⁵⁷ E. Levinas, « Entre deux mondes », *op. cit.*, p. 282. Cf. aussi, E. Levinas, « Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne » (1965), *Hors Sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987, repris en éd. de poche, p. 74 et p. 76.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ « l'analyse [de Rosenzweig] qui est tout à fait semblable aux analyses phénoménologiques, souligne que le rapport n'est jamais pensé, mais réalisé. Il n'en résulte pas un système, mais une vie. », *ibid.*, p. 286.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 284.

⁶¹ E. Levinas, « Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne », *op. cit.*, p. 77.

2. Révélation du sens de l'être

*Il faut trouver à l'homme une autre parenté
que celle qui le rattache à l'être⁶².*

Selon l'agencement de la pensée lévinassienne que nous avons suivi jusqu'ici, il est possible que la répartition entre *méthode* – en particulier et notamment phénoménologique – et *être* ne soit que transitoire ou qu'elle soit trompeuse. Comme « l'accès à l'objet fait partie de l'être de l'objet », comme les événements humains, tels les vécus psychiques ou plus fondamentalement les cultures, les institutions de sens, les concepts philosophiques, les grandes catégories religieuses, *etc.*, ont été pensés jusqu'ici comme événements ontologiques et ont reçu de la dialectique de l'être leur charge de sérieux, la méthode, plutôt que d'être placée face à l'être, ne doit-elle pas être vue comme suscitée et même justifiée par lui, comme enveloppée ontologiquement, en un geste philosophique dont les prémisses font penser au système hégélien ? La phénoménologie elle-même n'a-t-elle pas reçu une justification qui la tient pour un événement de l'histoire de l'être ?

Toutefois, dès lors que, autour de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas s'efforce de parler, sinon une langue non ontologique, du moins une langue qui se déploie en une sorte de rythme qui après les moments de repos dans les Dits se reprend en inquiétude du Dire, qui défait les Dits pour mieux Dire, et dès lors que, dans le même temps, le thème de la déformalisation demeure vivant jusqu'en 1988, il devient nécessaire que ce problème soit repris et examiné sur nouveaux frais.

Pour ce nouvel examen nous ferons référence au troisième et dernier des textes consacrés par Levinas à Rosenzweig, en 1982 cette fois⁶³. Avant cela cependant, il est nécessaire de nous saisir, en son cœur, de la pensée de la « déformalisation », comme elle apparaît dans *Autrement qu'être*, d'avancer une hypothèse qui soit cette fois motivée par l'ouvrage de 1974. Nous nous en tiendrons à quelques aperçus tirés du VI^{ème} et dernier chapitre de l'ouvrage : « Au dehors »⁶⁴.

⁶² E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 223.

⁶³ E. Levinas, Préface à *Système et Révélation* de Stéphane Mosès (*op. cit.*) ; le texte a été repris sous le titre de « La philosophie de Franz Rosenzweig » dans *A l'heure des nations*, *op. cit.*, p. 175-185. Nous citerons dans cette dernière édition.

⁶⁴ E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *op. cit.*, p. 221-233.

a) Éthique et sublime

Il s'agit de présenter l'enjeu et la portée du retournement que signifie l'autrement-qu'être à l'égard de la « révolution du soi faisant retour à soi » dans le cercle du Même. Il s'agit de penser en quoi l'exposition « au dehors » renverse les termes du rapport entre l'être et le sens.

Les méditations de *Autrement qu'être* portent à ses extrêmes la pensée d'un « étonnement⁶⁵ » qui ne saurait s'apaiser, car elles reportent à une « ouverture⁶⁶ » plus ancienne que les formes, même *a priori*, y compris celles de la sensibilité, une ouverture à l'étrange transcendance de l'autre que l'être. Ce mouvement de reconduction – cette réduction – entraîne avec lui, sinon l'invention – à vrai dire impossible – d'une langue neuve, qui serait « méontologique », du moins un bougé, un tremblement dans la langue de la philosophie, qui ne peut faire l'économie de l'introduction de l'étranger en elle, l'introduction de « quelques barbarismes⁶⁷ ». C'est pourquoi ce mouvement par-delà l'Être et son déploiement en Essence conduit, selon nous, à *penser le plus littéralement la notion de déformalisation* : un ébranlement des formes et des catégories, leur abandon ou leur chute, qui sont de principe, dans le cœur du frémissement qui agite la langue et, du fait de cette chute, l'exposition sans réserve au tout autre, au Très Haut, à autrui. *Chute sublime* en laquelle l'essence – hyperboliquement désencastrée des lois de l'être, « désintéressée » – « tombe vers le haut, en l'humain⁶⁸ ». Le déploiement de l'être en essence y perd l'innocence, l'insouciance d'un épanchement naturel ; travaillée d'une incertitude, l'essence s'aperçoit ouverte ou fissurée. Force en mouvement, elle s'ignorait ou feignait de s'ignorer⁶⁹ ; maintenant qu'elle se sait, elle se sent concernée par l'autre, et pour ainsi « se sentir », elle se sait ouverte à soi par l'autre.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 228.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 225 et *passim*.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 231. Il nous semble qu'ici la voie de Levinas, sans qu'il en fasse mention ou sans qu'il veuille s'en apercevoir, rencontre celle du Kant de l'analytique du sublime dans la troisième *Critique*. Dans les pages que nous lisons, Levinas ne retient que le penseur des formes *a priori* (« Le kantisme est la base de la philosophie, si la philosophie est ontologie », *ibid.*, p. 226). Il ignore que le « passage de la faculté de juger du beau à celle du sublime » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1986, § 23) est le passage de la forme à l'absence de forme (*ibid.*, p. 84) et que « le sentiment du sublime » est exposition à « l'absence de limite » (*Unbegrenztheit*) (*ibid.*), est rencontre de l'infini qui est pour la raison « un abîme » (*ibid.*, p. 102). Comme on le sait, le sentiment du sublime ouvre, chez Kant, à la question de la destinée suprasensible de la personne humaine, c'est-à-dire à toute la sphère de l'intelligibilité morale de notre condition. Mais il faut pour cela que la sensibilité soit portée au-delà des formes de la connaissance (du libre jeu entre l'imagination et l'entendement) vers l'ouverture en abîme aux questions de la raison pratique.

⁶⁹ Stendhal : « Il ne faut pas prétendre à la candeur, cette qualité d'une âme qui ne fait aucun retour sur elle-même. On est ce qu'on peut ; mais on sent ce qu'on est. », *De l'amour*,

La « fission du soi » par la proximité du prochain, « la fission du sujet », la « fissibilité » même, sont constitutives de la condition de l'étant humain en qui l'écart intérieur arrête l'emprise par l'essence (l'« essence » comme aurait pu l'écrire Levinas⁷⁰). Mais il ne suffit pas, pour méditer l'autrement qu'être de la vie humaine, de trouver « un dé-règlement de l'essence » grâce auquel elle « répugne [...] à la violence », il faut « pour le peu d'humanité qui orne la terre un relâchement de l'essence au deuxième degré : *dans la juste guerre menée à la guerre, trembler – encore frissonner – à tout instant, à cause de cette justice même*⁷¹ » et, pour cela, reconnaître « le sens d'une certaine faiblesse humaine⁷² ».

Le retour méditatif sur la condition de l'étant humain prend son départ et trouve sa motivation dans le vacillement (le moment du vacillement) de l'assurance ontologique ; la question du *sens* de l'être se pose *autrement* dans le tremblement (qui a quelque chose d'un frisson sacré) qui touche l'étant ; plus exactement, cette question se pose pour la première fois dans une unique et juste lumière. Levinas commence le dernier chapitre d'*Autrement qu'être* par un nouvel examen de la dialectique de l'être. Celui-ci n'y a plus la plénitude tranquille qu'il semblait avoir dans les textes plus anciens. La dialectique est désormais celle de l'être et du néant. Dialectique nécessaire à la venue du concept ; sans elle, « jamais ne serait née la science qui est science de l'universel, jeu de l'Essence jouant à être et à néant.⁷³ ». Mais, semble-t-il, ce jeu, en lequel l'intelligence, la science, le concept se dévoilent, est sans destinée. Il n'a pas de sens sinon d'affirmer encore et encore « la lutte pour l'existence⁷⁴ », logique de vie pour les uns et de mort pour les autres. La négativité qui est nécessaire à l'expurgation des accidents de la subjectivité et de la sensibilité pour dévoiler l'intelligibilité pure des concepts est logique de mort pour ces dernières.

La connaissance se veut sagesse. Mais cette sagesse ignore une ignorance supérieure :

Ignorance du concept dans l'ouverture du sujet sur l'au-delà de cette lutte pour soi et de cette complaisance en soi. [...] Mais ouverture qui ne serait pas illusion : *le jeu de l'être et du néant, lui-même, prendrait en elle son sens*⁷⁵.

XXXII : « De l'intimité », présenté, établi et annoté par V. del Litto, Paris, Gallimard, 1980, p. 113.

⁷⁰ Cf. *Autrement qu'être*, op. cit., p. IX.

⁷¹ *Ibid.*, p. 233.

⁷² *Ibid.*, p. 223.

⁷³ *Ibid.*, p. 221.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 224. Nous soulignons.

En quoi et comment la dialectique de l'être, désormais la dialectique de l'être et du néant, qui n'est plus que la dialectique processuelle de la connaissance, prend-elle son sens depuis l'ouverture à l'autre que l'être ? C'est que la différence entre le même et l'autre, sublimée en différence entre la sphère ontologique totalisée par le principe d'identité, et l'Autre, est « non-indifférence », c'est qu'elle signifie « *l'un-pour-l'autre* » ; la venue originaire de l'autre dans l'un signifie « la signifiance même de la signification⁷⁶ ». Nous comprenons alors que l'hyperbole levinassienne est l'hyperbole qu'a accompli immémorialement l'*epochè* éthique. Il faut qu'en sa méditation, la pensée philosophique retrouve ce suspens, qui n'est pas de méthode et qui ne se décide donc pas, suspens pré-originaire d'où sourd, à sa source, l'origine du sens.

Le mouvement est de réduction ; il reconduit des dits thématiques au Dire – en soi-même infigurable –, qui retombe en dits, mais se reprend. Or, à la source, aucun texte, aucune doctrine positive. Des paroles, sans doute, et des paroles transmises, mais qui réclament interprétation. La remontée de la situation originaire de l'un-pour-l'autre au sens est infinie. Elle ne nous replace pas devant un texte clos. Elle suscite la réflexivité dont nous pourrions dire, en nous inspirant plus ici de la pensée de Kant que de la lettre de Levinas, qu'elle n'est résolument ouverte qu'avec la rencontre de l'infinité sublime, au risque d'un désastre mais aussi au bord d'une traversée.

Il reste dès lors à s'interroger sur le devenir de la méthode chez le Levinas de la pleine maturité. Nous avons déjà rappelé que dans le texte même que nous lisons il continue de se réclamer « de l'esprit de la philosophie husserlienne » et de l'analyse intentionnelle en ce que celle-ci « signifie la restitution des notions à l'horizon de leur apparoir⁷⁷ ». Il y a donc toujours plus à penser que cela que nous pensons par notions circonscrites. Les horizons de la réflexivité soutiennent mais aussi élargissent sans fin les regards portés sur les étants, ce qui laisse présager que les synthèses ne sont que temporaires et leur absence constitutive du sens. *Épochè* éthique – hyperbole – et réduction vont main dans la main :

Le Dit où tout se thématise – où tout se montre dans le thème –, il convient de le réduire à sa signification de *Dire*. [...] Vérité [...] d'une diachronie sans synthèse⁷⁸.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 230-231.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 231.

L'*époque* hyperbolique, disions-nous plus haut, n'est pas méthodique ou méthodologique ; la réduction qui lui est subséquente ne l'est pas non plus. À leur manière, elles commandent – comme un mouvement respiratoire⁷⁹ – le mouvement de va et vient de l'écriture philosophique : « il convient de réduire le dit à la signification du Dire, tout en le livrant au Dit philosophique toujours encore à réduire.⁸⁰ ».

Il nous faut répéter le constat déjà fait plus haut : la « méthode » ne se trouve pas entre les mains souveraines du philosophe ; elle est suscitée par la chose même trans-phénoménologique :

Les tropes du langage éthique se trouvent adéquats à certaines structures de la description : au sens de l'approche qui tranche sur le savoir ; du visage qui tranche sur le phénomène⁸¹.

La « chose même » éthique se révèle, chez le Levinas de *Autrement qu'être*, dans le suspens hyperbolique pré-originaire auquel s'articulent, comme par diastole et systole⁸², le Dit du Dire et la réouverture du Dit par le Dire, toujours en non-coïncidence l'un vis-à-vis de l'autre.

La dialectique de l'être, une fois déchu, perd le rôle de fondation qu'elle tenait, y compris chez le Levinas qui n'avait pas encore accompli le saut de l'hyperbole, pour « l'ultime légitimation de la subjectivité⁸³ ». La subjectivité ne reçoit plus son assise de l'être ; elle n'a pas pour vocation la seule transcendance mondaine – celle que considère la phénoménologie⁸⁴ ; elle se reçoit désormais, elle *se* rencontre, mais en déphasage, diachroniquement et de manière inassignable, depuis l'excès de la transcendance éthique sur la transcendance mondaine, depuis l'infini :

L'emphase de l'extériorité est excellence. Hauteur, ciel. Le royaume du ciel est éthique. Cette hyperbole, cette ex-cellence, n'est que le « pour-l'autre » dans son désintéressement⁸⁵.

Nous pourrions, pour terminer, paraphraser une citation de Levinas rappelée plus haut et écrire que les « accidents » psychologiques – les événements qui

⁷⁹ Au cours des pages que nous lisons, Levinas utilise assez abondamment la métaphore de la respiration, cf. notamment les p. 228-229.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 155.

⁸² Cf. *ibid.*, p. 138.

⁸³ *Ibid.*, p. 231.

⁸⁴ Celle que considère la phénoménologie, du moins en règle générale. Il faut ici rappeler au moins une exception, qui est celle de la différence que fait l'œuvre de M. Richir entre « transcendance physico-cosmique » et « transcendance absolue ».

⁸⁵ *Ibid.*

surviennent à la subjectivité – ne sont pas des vicissitudes bientôt emportées et oubliées, mais les manières sous lesquelles se signifie « la subjectivité du Dire⁸⁶ », la subjectivité affectée d'inquiétude éthique.

b) Réflexivité et horizons de sens

*Tout a été pensé, mais tout s'éclaire
en dernier lieu à partir du présent⁸⁷.*

Plus haut déjà, nous avons supposé que les notions de Création, de Révélation et de Rédemption doivent se comprendre réflexivement comme horizons de sens de l'expérience humaine, qui s'ouvrent à celle-ci depuis le présent de l'expérience. La Révélation – amour de Dieu pour la créature – se révèle elle-même depuis l'amour que les hommes se portent. La Rédemption est l'horizon d'une Révélation continuée, en vue duquel est médité le sens éternel de l'historicité, des rites et des paroles, du judaïsme et, à sa suite selon Rosenzweig, du christianisme⁸⁸.

Il nous importe surtout ici de souligner le renversement de perspective qu'effectue la lecture levinassienne de Rosenzweig, si on la compare à ses lectures antérieures. Il était question d'« ontologie de la vie religieuse » ; il sera désormais question de la signifiante que le sens de la vie religieuse projette sur le sens de l'être ; plus précisément, de souligner que la voie de Rosenzweig, philosophie de la religion, donne une orientation et un sens à ce qui, intrinsèquement selon Levinas, n'en a pas : l'être.

« La nouvelle philosophie s'efforce [...] de penser la religion [...] comme horizon originel de tout sens et jusqu'à celui de l'expérience du monde et de l'Histoire. »

Cette pensée procède d'une « réflexion rigoureuse sur la crise de l'intelligibilité du monde, c'est-à-dire sur la crise de la totalité et du système hégélien.⁸⁹ » Pour la « pensée nouvelle », la temporalité du présent tient dans

⁸⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁷ E. Levinas, « Emmanuel Levinas. Textes relatifs à la soutenance de thèse du 6 juin 1961 », *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 49, 2012, p. 24.

⁸⁸ Cf. *L'Étoile de la rédemption*, *op. cit.*, Partie III : « La figure ou le sur-monde éternel » (*Die Gestalt oder die ewige Überwelt*). Le Premier Livre de cette Partie est consacré au sens de l'histoire sainte du judaïsme ; le Deuxième, à celui de l'histoire sainte du christianisme. Levinas commente en ces termes l'enjeu essentiel : « des vues [de Rosenzweig] découlent notamment l'étonnante idée de l'absolument Vrai se scindant, par son essence même, en christianisme et en judaïsme, deux aventures de l'esprit qui seraient toutes les deux – et au même titre – nécessaires à la vérité du Vrai. », « La philosophie de Franz Rosenzweig », *op. cit.*, p. 175-176.

⁸⁹ E. Levinas, *ibid.*, p. 176.

la temporalité du dialogue. Le sens n'est pas reçu, la pensée n'est pas accomplie. Rosenzweig inscrit le pouvoir de révélation de la pensée philosophique « nouvelle » dans l'expérience ; le temps de l'expérience humaine, par opposition à l'éternité achevée de la *noësis noëseôs*, donne toutes ses dimensions à la découverte de vérités qui se produisent avec la maturation des choses elles-mêmes. Rosenzweig y voit une clause de bon sens :

Le bon sens sait attendre, continuer à vivre ; il n'a pas d'« idée fixe », il sait que tout vient à point à qui sait attendre. Voilà le secret qui fait toute la sagesse de la philosophie nouvelle⁹⁰.

La philosophie du dialogue, où se phénoménalisent les horizons de l'humain à l'amont des événements ontologiques, « est restituée [...] à une intrigue qui se serait originellement nouée entre Dieu, le monde et l'homme, *plus ancienne*, si l'on peut dire, *que l'aventure de l'ontologie*⁹¹ ». L'intrigue est inter-humaine, le temps peut y prendre sens. Rien de la geste ontologique, rien de l'auto-affirmation de l'être en l'étant, ne vient l'assurer. Au plus intime de l'humain, ce qui se noue dans « l'ultime nœud du psychisme », d'un psychisme dépouillé du pouvoir de nouer en son unité l'unité de l'être, sera « la séparation liante de la société, le *dia* du dialogue, de la dia-chronie, de ce temps que Rosenzweig entend “prendre au sérieux”⁹² ».

Quel est ce sérieux ? S'il fallait, au terme de nos notes exploratoires, tenter de dire l'essentiel, nous écririons que, « déformalisé », *le temps vient au monde* muni, par le présent de la réflexion, d'horizons qui ouvrent la conscience au sens du temps et, peut-être, à la question même du sens. Les relations concrètes entre Dieu, Monde et Homme signifient dans *L'Étoile* Création, Révélation et Rédemption. La *Création* lie Dieu et le Monde. La *Révélation* est lien d'amour entre Dieu et Homme. Le Monde se révèle le lieu de la *Rédemption* par l'amour des Humains entre eux dans le Monde. Par cet amour, Dieu se révèle en son sens. L'« il y a » de l'étant, le « quelque chose plutôt que rien » prennent une orientation. Le temps cesse d'être le cadre formel et général que projette la pensée pour y ranger ensuite des objets indifférents à la question de la destination de l'humanité. « Déformaliser » le temps signifie alors élever la conscience au sens du temps dans l'horizon réflexif de cette question. C'est re-tenir et pro-tenir les faits humains – entièrement enveloppés par le manteau de Nessus, dans la récurrence de ses plis, et soumis à son action obsédante sur nous – dans les espaces de la

⁹⁰ F. Rosenzweig, « La pensée nouvelle », *op. cit.*, p. 156.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184. Nous soulignons.

⁹² *Ibid.*, p. 185.

conscience éthique ou religieuse. C'est savoir qu'en nous détournant de cette mémoire, en nous oubliant, nous nous détournons de notre responsabilité d'avoir à maintenir ouverts les horizons de l'espérance.

Mise en jeu des *phantasíai* dans le mythe

Une phénoménologie du mythe selon Richir et Clastres

TETSUO SAWADA

Introduction

Pour celui qui traverse et sonde la pensée phénoménologique de Marc Richir, le nom de Pierre Clastres est incontournable. Des années 1970¹ jusqu'à la veille de sa disparition², Richir n'a cessé de se référer aux travaux de cet anthropologue, dont les recherches de terrain en Amérique du Sud permirent de nous éclairer, non seulement sur la population du continent³, mais plus encore sur les récits mythiques hérités de génération en génération par le peuple amérindien⁴, et sur le système politique de la communauté⁵ qu'il présuppose tacitement.

Il s'agirait alors de déterminer dans quelle mesure et de quelle façon l'ethnographie du peuple amérindien laissée par Clastres, comme ses travaux placés sous le signe de l'« anthropologie politique », ont contribué aux réflexions phénoménologiques de Richir.

Pour aborder ce problème, il nous semble indispensable de nous référer à deux ouvrages récemment parus : *Le ressac de l'altérité* d'Aurélié Névo⁶ et *La pensée politique de Marc Richir* de Jean-François Perrier⁷. Le premier dévoile, d'une façon convaincante, certains résidus *métaphysiques* (« dualisme métaphysique » entre la nature et la culture, le religieux et le profane, le chef et le chamane, le sacré et le profane, *etc.*) dans les présupposés de la discussion richirienne et clastrienne⁸. Le second, portant

¹ M. Richir, « La vision et son imaginaire. Fragment pour une philosophie de l'institution » (I/II), Bruxelles, *Textures*, n° 12-13, 1975, p. 149.

² M. Richir, *La Contingence du despote*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2014.

³ P. Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1980 ; *Mythologie des indiens chulupi*, Édition préparée par Michel Cartry et Hélène Clastres, Louvain-Paris, Peeters, « Bibliothèque de l'École des Hautes Études », vol. XCVIII, 1992.

⁴ P. Clastres, *Chronique des indiens guayaki. Ce que savent les Achè, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine poche », 1972 ; *Mythologie des indiens chulupi*, *op. cit.*

⁵ P. Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1974.

⁶ A. Névo, *Le ressac de l'altérité. Marc Richir et Pierre Clastres à l'épreuve de l'ethnologie*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Vol. XXII, 2023.

⁷ J-F. Perrier, *La pensée politique de Marc Richir. Phénoménologie, anarchie et utopie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2023.

⁸ A. Névo, *Le ressac de l'altérité*, *op. cit.*, p. 46, 57, 59 n°1.

sur la « philosophie politique » de Richir, explicite d'une façon tout à fait pertinente le passage du pouvoir « non-coercitif » au pouvoir coercitif au sein de la communauté humaine, et en dégage l'« illusion transcendantale » qu'une telle communauté est vouée à nourrir vis-à-vis d'elle-même⁹. Or, malgré la différence d'approche qui existe entre l'ethnologie et la philosophie, ces deux ouvrages partagent implicitement une même idée : celle du « mythe ». Dans le cadre du mythe, les récits sont racontés de génération en génération durant les diverses phases de la vie de chaque tribu amérindienne, sans jamais pourtant s'unifier dans une forme globale ou conceptuelle, qui serait celle de la « mythologie ». C'est ainsi que Névo, dans son livre, souligne le caractère dynamique (« récits en mouvement »¹⁰) du mythe, quand Perrier mentionne leur caractère multiple (« plusieurs directions de sens »¹¹). Ces deux ouvrages, essentiels pour élucider l'approche richirienne des travaux clastriens, nous invitent alors à approfondir la problématique du « mythe » que Richir introduit dans la réflexion phénoménologique. Il s'ensuit que notre recherche se fixe comme objectif d'examiner le « mythe » en son acception richirienne et sa portée phénoménologique, cela en se référant aux travaux de Clastres.

I. Distinction richirienne entre le « mythe » et la « mythologie »

I. 1. Le mythe : la multiplicité et la localité

Voyons tout d'abord la conception richirienne du « mythe ». Dans plusieurs livres et articles, notamment parus durant les années 1990, Richir expose son propre concept en se référant non seulement aux travaux de Clastres, mais aussi à la mythologie (homérique, hésiodique), aux mythes platoniciens et à la tragédie grecque¹². Dans chacun des textes portant sur cette question, Richir s'efforce de distinguer le plus rigoureusement possible le « mythe » de la « mythologie », en vue de réfléchir sur la transformation du premier vers la seconde. Dans un article¹³ publié en tant que préface à la *Philosophie de la mythologie* de F. W. Schelling, il livre les prémices d'une telle distinction. Il écrit ainsi à propos du « mythe » :

⁹ J-F. Perrier, *La pensée politique de Marc Richir*, op. cit., p. 179-181.

¹⁰ A. Névo, *Le ressac de l'altérité*, op. cit., p. 54.

¹¹ *La pensée politique de Marc Richir*, op. cit., p. 184.

¹² Cf. M. Richir, *La naissance des dieux* (1995), Paris, Hachettes, coll. « Littératures », 1998 ; *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1996.

¹³ M. Richir, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? Mythologie et question de la pensée », in F. W. Schelling, *Philosophie de la Mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », p. 7-85.

Ce qui caractérise la pensée mythique, dans une première approximation, ce sont plusieurs traits intimement solidaires : la multiplicité *originale* des mythes, la localité du problème symbolique qui y est chaque fois traité – problème symbolique en ce que, chaque fois, quelque chose de l’institution symbolique, qui donc paraît *se donner comme allant de soi*, surgit comme n’allant pas de soi [...] ¹⁴.

Ici comme ailleurs ¹⁵, Richir caractérise le mythe comme *multiple* et *local*. Le mythe est multiple *par nature*. La raison en est que, comme nous le verrons à la lumière des travaux de Clastres, les éléments constitutifs du mythe ne cessent d’évoluer suivant la « phase » de la vie de la tribu et la pratique du narrateur dans la communauté : les personnages, les scènes, les êtres se multiplient mutuellement sans être fixés dans une généalogie ou des livres saints donnés. Il va sans dire que les mythes et les récits collectés par Clastres à travers ses recherches sur les petites tribus amérindiennes (les récits mythiques des Achè et des Chulupi), sont situés du côté du « mythe » au sens richirien.

Cette multiplicité a, selon la description richirienne ci-dessus, pour fonction de résoudre des problèmes soulevés à un moment de la vie communautaire de la tribu. Le « mythe » n’est raconté sous la forme d’un récit que lorsque les membres de la tribu sont contraints d’envisager l’existence d’une crise sociale ou politique au sein de leur communauté ; en termes richiriens, il surgit au moment où l’« institution symbolique » (ce qui est considéré comme « allant de soi ») de la société humaine se trouve confrontée à une crise d’ampleur, qui est celle de son effondrement dans la « nature » (ce qui est considéré comme « n’allant pas de soi »).

Or, si le « mythe » peut résoudre certains des problèmes socio-politiques de la communauté, et sauver celle-ci de l’effondrement, cette capacité de résolution ne sert toutefois qu’aux personnes ayant éprouvé ces problèmes ; autrement dit, un « mythe » existant au sein d’une tribu, ainsi que ses effets, ne peuvent être appliqués immédiatement à d’autres tribus ; lesquelles à leur tour, présupposeraient d’autres sortes de récit mythique, sinon d’autres types de narration, en dépit du fait qu’il existe certaines similitudes ou une variation des mêmes éléments mythiques entre les tribus (le problème de l’inceste, les « oiseaux » comme sauveur de la crise du héros, etc.) ¹⁶. En ce sens, le « mythe », son fonctionnement et sa capacité à résoudre des problèmes ne sauraient constituer une notion universellement applicable à toutes les tribus amérindiennes. Ils restent *localisés* exclusivement à

¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

¹⁵ Cf. M. Richir, *La naissance des dieux*, op. cit., p.14-15 ; *L’expérience du penser*, op. cit., p. 415-416 ; 1995b, 62-63 ; 1996a, 110 ; *La Contingence du despote*, op. cit., p. 211-212.

¹⁶ P. Clastres, *La Société contre l’État*, op. cit., p. 112-119.

l'intérieur d'une tribu et de ses membres qui partagent la même culture et tradition. Cela signifie aussi que les paroles ou les gestes rituels de tel ou tel membre d'une tribu, fondés sur son propre « mythe », jamais ne tentent d'exploiter d'autres membres de la même tribu, ni de conquérir d'autres tribus ; c'est dire, suivant l'expression clastrienne, que le mythe demeure « non-coercitif¹⁷ ». Il se constitue même contre « l'Un », puisque l'unification des mythes locaux provoque l'émergence du pouvoir et que « le lieu de naissance du Mal, de la source du malheur, c'est l'Un¹⁸ ». Pour utiliser cette fois la terminologie richirienne, le récit, la narration, la parole, le geste rituel articulés à partir du mythe présupposent une institution « sans autorité » et « sans substance¹⁹ ». C'est en ce sens que Richir souligne combien la multiplicité et la localité constituent les caractères essentiels du « mythe ».

I. 2. La mythologie : récit de fondation et de royauté

Quant à la « mythologie », celle-ci, selon la thèse richirienne, enveloppe et subsume tous les « récits de fondation²⁰ ». Cette « fondation » se réalise à partir d'une sorte d'unification généalogique des figures mythiques. Les mythes, les récits mythiques narrés exclusivement à l'intérieur d'une tribu et les figures mythiques (héros, civilisateur, fondateur de la communauté), qui s'étaient dispersés dans différentes régions, se voient finalement rassemblés à ce niveau mythologique, et de là, mis en ordre au sein d'une généalogie. Selon la remarque richirienne dans *La Naissance des dieux*, cette unification est pleinement assumée dans la *Théogonie* d'Hésiode. Il en dit ceci : « le panthéon mythologique est censé se tenir de lui-même par des généalogies divines cohérentes aboutissant à l'intronisation de Zeus »²¹. Ayant vaincu la race des Titans, Zeus, fils de Chronos et de Rhéa, se trouva finalement au sommet des dieux²². Cette « intronisation » le poussa à une série de mariages avec les figures mythiques féminines (Prudence ou *Métis*, Eurynomé, Équité, Déméter, Mnémosyne, etc.²³). Ces mariages ont non seulement engendré les personnages divins, mais encore le cycle des saisons et la norme des travaux (« Heures », fils d'Équité, symbolisant « Discipline », « Justice » et « Paix » du travail humain, etc.²⁴). Ces éléments mythologiques déterminent divers

¹⁷ P. Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 20.

¹⁸ *Ibid.*, 184.

¹⁹ M. Richir, « Quelques réflexions épistémologiques préliminaires sur le concept de société contre l'État », in *L'Esprit des lois sauvage. P. Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*, Paris, Seuil, 1987, p. 62.

²⁰ M. Richir, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? », art. cit., p. 8.

²¹ M. Richir, *La naissance des dieux*, op. cit., p. 83-84.

²² Cf. Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, texte établi et traduit par Paul Mazon, Paris, Les belles lettres, 1993, v. 880-885.

²³ *Ibid.*, v. 885-925.

²⁴ *Ibid.*, v. 900.

caractères (de Prudence naîtra soit Tritogénie, égale en « fougue et en sagesse », soit un garçon « au cœur violent », *etc.*²⁵) de l'espèce humaine, comme son destin.

Tout cela signifie, selon la lecture richirienne de la *Théogonie*, que les personnages divins, leurs caractères, les événements, qui restaient multiples à l'âge archaïque, disséminés dans chaque région, se voient désormais tous subordonnés à une généalogie olympienne (Zeus – Prudence – Tritogénie ; Zeus – Équité – Heures, *etc.*) et à une destination « théologique » (discipline, justice, paix instituant le travail humain) de l'être humain. Certains personnages tenus pour divins à l'ère du mythe, sont alors repensés et réarticulés, tantôt comme « dieux », tantôt comme « héros », tandis que certaines scènes deviennent des « légendes », *etc.*²⁶. Un « ordre » comme est ainsi fermement instauré dans l'enceinte des mythes, autrefois multiples, locaux et dispersés dans différentes régions. Richir ne manque pas de s'arrêter sur l'effet de cette instauration :

Avec la pensée mythologique – les récits mythologiques – nous changeons de registre puisque ces récits, qui se déploient dans des sociétés où s'est institué l'État (la royauté, le pouvoir politique coercitif), sont toujours récits de *fondations* de l'ordre cosmique et socio-politique, où, au terme d'intrigues complexes entre de tout nouveaux « personnages » nommés dieux, l'un d'entre eux acquiert la souveraineté où la souveraineté royale est censée trouver la source de sa légitimité²⁷.

Richir enchaîne ici la « mise en généalogie » des mythes à l'institution de l'« État » (cités grecques ou État moderne). Cette « institution » a pour effet d'exercer sur le peuple un pouvoir « coercitif », tandis que les mythes n'ont jamais eu pour vocation de s'« imposer » les uns aux autres, cela du fait de leur essentielle localité. C'est donc au moment de cette émergence du pouvoir coercitif que la généalogie et la chronologie se mettent à fonctionner comme ce qui confère la « légitimité » et la « souveraineté » à l'« État » et à son institution, qui imposent au peuple leur pouvoir de coercition. Cela revient à dire que la légitimité et la souveraineté de l'« État », sont intégralement assurées par la mise en généalogie des mythes et, partant, que les ancêtres héroïques contribuant à la fondation de l'« État » se sont vus « nommés dieux » au nom de cette généalogie divine. Et cette assurance renforce l'ordre « socio-politique » de l'« État » institué par la généalogie divine.

²⁵ *Ibid.*, v. 895.

²⁶ M. Richir, *La naissance des dieux*, *op. cit.*, p. 102.

²⁷ M. Richir, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? », *art. cit.*, p. 8.

De cette manière, Richir considère la « mythologie » comme un moment unificateur de la multiplicité de mythes dans une généalogie et y trouve le moment instituant de l'« État » et de son « pouvoir coercitif ».

I. 3. La pensée mythico-mythologique

Richir distingue rigoureusement le « mythe » et la « mythologie » selon leur fonctionnement phénoménologique. Cette distinction n'est toutefois ni substantielle ni formelle, dans la mesure où l'auteur s'efforce de dégager un moment intermédiaire susceptible de canaliser le passage du « mythe » à la « mythologie ». Ce passage intermédiaire est conceptualisé, par l'auteur de *La naissance des dieux*, sous le terme de « pensée mythico-mythologique » : « Le travail de la pensée mythologique est bien, en ce sens, un travail qui est déjà d'« abstraction », de second degré par rapport à celui de la pensée mythico-mythologique²⁸ ». Il en précise d'ailleurs un peu plus loin le fonctionnement, de manière toujours phénoménologique :

Et, au lieu que, comme dans les mythes, coexistent des hommes d'autrefois (dans un « autrefois » transcendantal) et des héros mythiques, eux-mêmes humains déjà sublimés par leurs exploits, et que, comme dans les récits mythico-mythologiques, coexistent des héros et des dieux, coexistence à laquelle les quatre premières générations du « mythe » hésiodique des races font encore allusion, la pensée mythologique, en « abstrayant » le monde des dieux, ne peut que rencontrer le problème de la génération des hommes « actuelle »²⁹.

Selon la remarque richirienne, la mise en généalogie des « mythes » par la « mythologie » ne s'est certainement pas faite *d'un seul coup*. Car les « récits mythico-mythologiques » interviennent comme une médiation, un *passage* des premiers à la seconde. Pour étayer ce passage, Richir se réfère, dans la citation ci-dessus, aux « mythes des races³⁰ » chantés par Hésiode dans *Les travaux et les jours*. Hésiode raconte que Zeus, père des dieux, créa successivement les cinq races existant dans l'univers : « race d'or », « race d'argent », « race de bronze », « race divine des héros » (« demi-dieux ») et « race de fer », qui représente les hommes « mortels ». Richir fait allusion aux « quatre premières » et y constate le fonctionnement de ce qu'il appelle la « pensée mythico-mythologique ». A l'inverse de la cinquième (« race de fer ») qui annonce un âge de la séparation entre les hommes mortels et les dieux, les quatre premières sont caractérisées par la « coexistence » des

²⁸ M. Richir, *La naissance des dieux*, op. cit., p. 104.

²⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁰ cf. Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, op. cit., v. 105-205.

hommes et des dieux ou l'existence des « demi-dieux » : la première (« race d'or ») se situe entre Zeus et les « mortels » de la terre ; la deuxième, tombée sous la terre à cause de son *hybris*, se retrouve entre Zeus et d'autres dieux olympiens ; la troisième (« race de bronze ») entre Zeus et Hadès ; et la quatrième, « demi-divinité » qui se trouve entre les dieux et les hommes mortels. Les quatre premières races représentent ainsi les âges où, de manière chaque fois différente, les hommes « coexistent » avec les dieux.

Nous croyons ici retrouver, dans cette « pensée mythico-mythologique », un concept cher à la phénoménologie richirienne ; à savoir, ce que Richir entend, dans d'autres ouvrages³¹, comme « double-mouvement³² ». Car il s'agit, dans ce registre mythico-mythologique, d'une sorte d'enchevêtrement des « mythes » et de la « mythologie ». D'un côté, les « mythes » (« autrefois ») sont virtuellement présents sous la forme d'une coexistence des hommes et des dieux ; de l'autre, la mythologie y fonctionne comme une intrigue unificatrice qui, au gré du passage de la première race à la cinquième, acte la séparation des hommes et des dieux, de façon à soumettre l'espèce humaine à l'ordre des seconds ; ici le mouvement est celui d'une hiérarchisation des mythes, multiples et locaux, au sein d'une généalogie. Ainsi, les récits mythico-mythologique constituent le *lieu* où s'entrecroisent deux types d'intrigue – mythique et mythologique – qui s'excluent mutuellement quant à leur sens. Nous voyons ainsi à l'œuvre, dans ce que Richir appelle « pensée mythico-mythologique », une certaine figure du *double mouvement*. C'est par ce mouvement *en tension* que la « pensée mythico-mythologique » fonctionne comme un relai du « mythe » à la « mythologie ».

II. Le mythe au sens clastrien

II. 1. Le mythe du « jaguar »

Ayant ainsi envisagé la théorie richirienne du « mythe » et sa différence conceptuelle d'avec la « mythologie » et la « pensée mythico-mythologique », nous étudierons ici dans le détail le « mythe » que Clastres a observé et qui détermine considérablement la pensée phénoménologique de Richir. Parmi un grand nombre de mythes collectés par Clastres, Richir

³¹ À propos du « double mouvement » et de son déploiement dans le parcours philosophique de Marc Richir, nous pouvons nous référer à l'œuvre remarquable d'Alexander Schnell : *Phénoménalisation et transcendance. La métaphysique phénoménologique de Marc Richir*, Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Vol. XVI, 2020, en particulier p. 63-67.

³² M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 1992, p. 118.

choisit, dans sa conversation avec Sacha Carlson³³, le mythe du « jaguar » rapporté par l'anthropologue dans *Chronique des indiens Guayaki*³⁴ et *Mythologie des indiens Chulupi*³⁵.

Clastres désigne la fonction mythique et rituelle du « jaguar » au sein du peuple de Guayaki en expliquant que

Les jaguars, porteurs de mort et messagers de l'enfant, délégués à restaurer l'ordre du monde, vont accomplir un destin inconsciemment pensé par les Indiens sous les espèces du parricide : *la naissance d'un enfant, c'est la mort du père*³⁶.

Le peuple d'« Achè » (Guayaki, dérivé du peuple Guarani), chasseur et habitant de la forêt du Paraguay, gardien d'une longue tradition, considère le « jaguar », et sa férocité sans pitié, comme un symbole de la « vie » et de la « mort ». Pour utiliser la terminologie richirienne, cet animal paraît au peuple d'Achè comme un être ambigu qui provoque à *la fois* le « problème symbolique » (naissance et mort du membre de la tribu) et sa résolution dans la vie en communauté des indiens Guayaki.

Le « jaguar » comme symbole de la « mort » et de la « vie » institue la vie communautaire des Achè. Lorsqu'un nouveau membre vient au monde, le père de la famille se voit obligé d'aller rencontrer le « jaguar » dans la forêt et de le chasser par des flèches pour échapper au destin de mort qu'il fait planer sur la communauté. Cela signifie que, loin d'être un animal sauvage et féroce, le « jaguar » joue un rôle symbolique et même intermédiaire entre la vie (la naissance de l'enfant) et la mort (la sortie de l'adulte hors de la communauté). La figure mythique fonctionne ainsi comme un *passage de la vie à la mort*, ou vice versa, dans l'univers des Achè.

A la fin de son ouvrage, Clastres spécifie encore d'autres caractères propres au mythe du « jaguar » :

A procéder ainsi, ils [les « Etrangers », à savoir les gens d'autres tribus de Guayaki qu'Achè] reconnaissent la véritable nature des *manove* [la mort], leur nouvelle manière d'exister : *les morts sont des jaguars*. Non seulement ils sont exclus de la communauté des vivants, mais ceux-ci les expulsent même du monde social de la culture, en les transformant en jaguars, en les rejetant du côté de la nature³⁷.

³³ M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2015, p. 266.

³⁴ P. Clastres, *Chronique des indiens guayaki*, *op. cit.*

³⁵ P. Clastres, *Mythologie des indiens chulupi*, *op. cit.*

³⁶ P. Clastres, *Chronique des indiens guayaki*, *op. cit.*, p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 247.

Si la fonction intermédiaire de la vie et de la mort est définie comme le premier caractère du mythe du « jaguar » au sens clastrien, nous pouvons déduire de la citation ci-dessus deux autres « moments » intermédiaires. Il s'agit, tout d'abord, d'un *passage de la culture à la nature*. Dans ce contexte, les membres du peuple d'Achè ont trouvé Krembegi, un membre isolé psychologiquement de la tribu à cause de sa nature homosexuelle et pédéraste³⁸, laissé pour mort dans la forêt. Il a été enterré dans un trou de forme cylindrique par ses compatriotes avec une posture imitant la forme du « jaguar » (« mains ouverte » et « doigts écartés et repliés »³⁹). Tout cela signifie que cette manière d'enterrer un peu curieuse indique à la fois sa sortie du monde culturel (la communauté d'Achè) et son retour à la nature (le monde du jaguar). Ainsi se fait le passage de la culture humaine au monde naturel.

Il s'agit, ensuite, d'un *passage de l'homme à l'animal*. Comme l'explique Clastres dans la citation ci-dessus, le corps de Krembegi est *transformé* en celui du jaguar lors de son enterrement. Cette transformation du corps humain représente non seulement le passage de la vie à la mort, mais aussi celui *de l'homme à l'animal*. Ce passage nous permet ainsi d'observer l'un des éléments essentiels de l'univers d'Achè : la coexistence des hommes et des animaux et la manière dont l'un peut s'échanger avec l'autre sans aucune contradiction.

II. 2. La métamorphose automatique des figures mythiques

Nous pouvons affirmer que, dans les mythes observés par Clastres, les figures mythiques se transforment *automatiquement* en d'autres figures mythiques, en même temps que l'homme se transforme en animal et que son statut le fait osciller entre la vie et la mort. Dans son article intitulé « De quoi rient les indiens ? »⁴⁰, Clastres nous présente cette métamorphose *automatique* à partir du « mythe » des amérindiens Chulupi, appartenant aux tribus du Chaco paraguayen :

La contradiction entre l'imaginaire du mythe et le réel de la vie quotidienne se résout lorsqu'on reconnaît dans les mythes une intention de dérision : *les Chulupi font au niveau du mythe ce qui leur est interdit au niveau du réel*. On ne rit pas des chamanes réels ou des jaguars réels, car ils ne sont nullement risibles. Il s'agit donc, pour les Indiens, de mettre en question, de démystifier à leur propres yeux la crainte et le respect que leur inspire jaguars et chamanes⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, p. 240.

³⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁰ P. Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 111-130.

⁴¹ *Ibid.*, p. 125.

Clastres nous rapporte, dans ce texte, deux types de mythe : celui du « chamane⁴² » et celui du « jaguar⁴³ ». Grim pant sur son ânesse, l'esprit du premier fait un voyage pour retrouver l'esprit dispersé de son arrière-petit-fils qui est tombé malade avant son départ. Sans commune mesure avec le chamane de la vie quotidienne, celui qui inspire le respect au peuple de Chaco, le « chamane » qui figure dans le récit mythique commet différents méfaits durant son voyage, parmi lesquels celui de chanter des chansons au caractère douteux sur son ânesse ou de violer sa petite-fille. Il se retrouvera d'ailleurs blessé par cette dernière et sa femme, avides de revanche. Quant au mythe du « jaguar », l'animal part à l'aventure et rencontre sur le chemin d'autres animaux (caméléon, chevreuil, lézard, *etc.*). Le jaguar se retrouve piégé à chaque rencontre mais est sauvé chaque fois par un « oiseau (*ts'a-ts'i*) ». Le prestige du chamane dans la communauté des Indiens Chulupi et la férocité du jaguar qui terrifie les chasseurs de Chaco, sont ainsi réduits à des objets de moquerie au cours de la narration des récits.

Selon la remarque clastrienne ci-dessus, la narration du récit n'a pas pour principal objectif de se moquer des personnages apparaissant dans les récits. Car, souligne-t-il, il s'agit plutôt d'un certain moment où l'ordre du « réel » est renversé par l'« imaginaire » dans la vie quotidienne des Indiens Chulupi : le chamane et le jaguar, qui sont des objets « interdits » et difficiles à approcher pour le peuple de Chaco, sont alors transformés en des objets comiques qui provoquent l'« éclat de rire⁴⁴ ». Tout cela signifie que, à travers la narration du « mythe », les figures mythiques (le « chamane » et le « jaguar ») se transforment spontanément en d'autres figures, dont le sens et la valeur sont entièrement inversés. Et ces deux figures mythiques en constante métamorphose (répétition des méfaits par le « chamane » et des blessures du « jaguar ») offrent à la vie communautaire de Chaco un moment « cathartique⁴⁵ ». Il va sans dire que cette *catharsis* est en elle-même ce que Richir appelle la « résolution » du problème symbolique au cours de la narration du mythe.

Il s'agit ainsi, dans le mythe et sa narration, non seulement de la transformation d'un homme en animal et du passage de la vie à la mort, mais aussi d'une sorte de *transformation automatique des éléments mythiques en d'autres sens, à travers l'acte de narration.*

⁴² *Ibid.*, p. 112-119.

⁴³ *Ibid.*, p. 120-122. Ces deux mythes font partie d'une série de mythes que Clastres avait collectée dans des tribus de Chaco ; il s'agit de mythes transmis non seulement à l'oral mais aussi à l'écrit, en espagnol, sous l'influence des colonisateurs. Ils sont recueillis dans *Mythologie des indiens Chulupi* (*op. cit.*, p. 75-77 ; 110-115), publié par Hélène Clastres après le décès de son compagnon, qui contient l'intégralité des mythes des indiens Chulupi.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

III. Mise en jeu des *phantasiai* dans les mythes

III. 1. Faire face à l'impossible

Il nous faut maintenant sonder le caractère phénoménologique du « mythe » en abordant la pensée phénoménologique de Richir. Le phénoménologue nous présente sa propre conception du « mythe » dans un article intitulé « Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique », publié dans le premier numéro des *Annales de la phénoménologie*⁴⁶. Ayant découvert le phénomène de « *phantasia* » à la fin des années 1990, voilà qu'il fait une nouvelle découverte en observant une certaine mise en jeu des *phantasiai* dans le récit mythique et l'acte de le narrer. La manière dont elles se déploient dans le récit est spécifiée par l'auteur de la façon suivante :

Car ce qui est en jeu, dans ces récits, est chaque fois une *intrigue symbolique*, et la téléologie (non conceptuelle) du récit y est, non pas de donner libre cours à la *phantasia* (c'est ce qu'on commencera à croire à partir de Platon), encore moins de se représenter une origine ou l'origine sur une scène imaginaire (cela commencera avec la *mimèsis* de la tragédie, elle-même extrêmement codée), mais, nous l'avons dit, de « poser », ou plutôt de mettre en jeu, d'amorcer (*ansetzen*) un problème symbolique de manière telle qu'au gré de diverses transformations, qui peuvent elles-mêmes prendre différentes formes (dont celle de la métamorphose), et que le récit égrène l'une après l'autre, le problème symbolique avance *en lui-même* jusqu'à ce qui paraît comme « sa résolution » (dans le cas grec des récits mythico-mythologiques, celle-ci est plutôt le désastre, l'absence de « résolution », le malheur que commenteront si bien les Tragiques à leur manière). C'est dire que dans la mise en jeu (*Ansatz*) du problème ou de la question symbolique, la *phantasia* est déjà codée symboliquement (en ce que nous nommons « aperceptions de *phantasia* ») par les termes symboliques mêmes du problème à « résoudre » [...]⁴⁷.

Avec une sophistication peut-être excessive, mais non sans justesse, Richir tente ici de préciser la narrativité des récits mythiques à partir du phénomène de « *phantasia* ». Celle-ci est mise en jeu lorsque se posent de graves « problèmes » qui ébranlent la vie communautaire de la tribu. Faisant face à ces « problèmes » impossibles à résoudre au moyen des intelligences ou des appareils techniques déjà institués (« institution symbolique »), les membres de la tribu font appel au mythe et à la narration des récits mythiques, dont les

⁴⁶ M. Richir, « Narrativité, temporalité et événement dans la pensée mythique », *Annales de phénoménologie*, n° 1, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002, p. 149-165.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 152-153.

événements multiples, disparates et locaux remontent au passé immémorial de leur tradition. Ayant ainsi recours aux récits mythiques, ils trouveront des pistes de « solution » à leurs problèmes, qui leur permettront de mener une vie communautaire à nouveau stabilisée et instituée.

Nous pouvons voir alors que la « *phantasia* », et sa mise en jeu, traversent de part en part ce processus de « résolution » des problèmes. Sa libre mise en jeu conduit les membres de la tribu à s'approcher des « problèmes » et à les partager entre eux comme « problèmes » qui les concernent profondément. Cette « provocation », ou mise en exergue des problèmes locaux et communautaires indique, selon la citation ci-dessus, que les membres de la tribu viennent à prendre conscience des problèmes en les *apercevant* au cours de la mise en jeu des *phantasiai*, même si ces problèmes posent des questions difficiles, et même impossibles à résoudre d'un seul coup. Dans la citation ci-dessus, Richir appelle « aperceptions de *phantasia* » le moment de prise de conscience de ces « problèmes » et de l'impossibilité de leur résolution.

Nous pouvons par conséquent affirmer que la « *phantasia* », telle qu'elle est introduite par Richir dans le « mythe » clastrien, fonctionne comme ce qui amène les membres de la tribu à *faire face à quelque chose d'insoluble et d'impossible*, survenu dans la vie communautaire et, par-là, à trouver quelque résolution collective, pour symbolique qu'elle soit. Cela signifie plus exactement que la « *phantasia* » soutient, du début à la fin de la narration des récits, leur narrativité et leur caractère multiple ; en bref, qu'elle recouvre le passage de la crise de l'« institution symbolique » de la vie communautaire à sa « résolution », avant d'être codée dans l'« art de vivre » symboliquement institué au sein de la tribu, et de disparaître aux dépens de la résolution des problèmes.

III. 2. Les trois « moments » phénoménologiques des *phantasiai* dans le mythe

La question qui se pose alors est de savoir ce qui se passe dans cette « aperception de *phantasia* », aperception qui a trait à l'intuition de quelque chose d'impossible. Pour répondre à cette question, il faudra ici détailler la structure de la mise en jeu des *phantasiai* dans le mythe, à la lumière du même texte de Richir. Si nous l'examinons de plus près, il nous est possible de saisir comme ci-dessous trois moments essentiels et constitutifs de la mise en jeu des *phantasiai* dans le récit mythique.

1) *L'accès au passé transcendantal*

Il s'agit d'abord de l'accès à un passé immémorial, à savoir à ce que Richir appelle « passé transcendantal » :

Cela nous amène à dire qu'en toute rigueur phénoménologique, le passé raconté dans ces récits est un passé transcendantal, échappant à la mémoire, parce que n'ayant jamais eu lieu dans le déploiement du temps d'une présence⁴⁸.

Si la « *phantasia* » soutient l'acte narratif des membres de la tribu et contribue à la « résolution » des problèmes, c'est qu'elle conduit les membres de la tribu à entrer dans un temps « immémorial » et inimaginable pour la conscience de chacun d'entre eux. Il s'agit ici d'un « passé » auquel ni le narrateur, ni aucun autre membre de la tribu qui l'écoute, n'ont assisté ou n'assisteront jamais dans leur vie actuelle. Tout cela signifie que quelque chose qui n'a jamais été inscrit dans l'histoire collective ni dans la mémoire individuelle surgit au moment de la mise en jeu des *phantasiai*.

Richir décrit alors la présence de « quelque chose » d'immémorial comme « temporalisation en présence sans présent assignable⁴⁹ ». Étant donné qu'il s'agit des événements hors de l'expérience individuelle et du savoir acquis, la conscience qu'a le sujet de ces événements ne peut pas être caractérisée et repérée dans telle ou telle phase du temps. Phénoménologiquement, elle déborde l'ordre de la mémoire (« rétentions ») et de l'anticipation (« protentions »).

Or, ce « passé » qui se fait en dehors de l'écoulement temporel est, selon la description richirienne, non seulement « immémorial » mais aussi « transcendantal ». Tout cela signifie qu'il fonctionne comme un lieu dans lequel converge la conscience de chacun des membres de la tribu à travers la narration des récits. Pour attester tout cela, rappelons-nous et examinons plus concrètement le cas de Krembegi, qui a été enterré suivant le mythe du « jaguar ». Lors de la découverte de son cadavre, ses compatriotes ont décidé *avec réticence* de l'enterrer. Ils cherchaient une manière de l'enterrer, adaptée à un être comme Krembegi, qui ne relève ni du sexe masculin (« arc ») ni du sexe féminin (« panier⁵⁰ ») ; « Krembegi n'était pas un chasseur [à savoir un être masculin], aucun duel n'honora sa mort⁵¹ ». À la place du duel symbolique (un seul coup de frappe sur le corps), les compatriotes de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁰ Cf. P. Clastres, *Chronique des indiens guayaki*, *op. cit.*, p. 234 ; *La Société contre l'État*, *op. cit.*, p. 87-110.

⁵¹ P. Clastres, *Chronique des indiens guayaki*, *op. cit.*, p. 251.

Krembegi ont fait appel au mythe du « jaguar⁵² », qui remonte aux temps anciens et relève de leur tradition immémoriale, à savoir du « passé transcendantal ». S'ils peuvent se référer, d'une façon très naturelle et involontaire, à ce passé transcendantal, il va sans dire que la « *phantasia* » les aide à se déplacer collectivement dans ce passé immémorial pour trouver la « résolution » de ce problème (enterrement difficile et sans précédent de Krembegi) provoqué dans leur vie actuelle. La « *phantasia* » permet ainsi aux membres de la tribu de faire un va-et-vient entre leur vie actuelle (surgissement du problème) et leur « passé transcendantal » (résolution du problème).

2) *L'apparition protéiforme de phantasia*

Selon Richir, le phénomène de *phantasia* s'attache, du point de vue objectal, à l'apparition « protéiforme⁵³ » de l'objet auquel se rapporte une conscience qui, comme nous le verrons ci-dessous, sera définie par celui-ci comme « non-positionnelle ». La structure particulière de cette apparition a été déjà décrite par Husserl dans le texte n°1 du volume XXIII de Husserliana. Il s'agit, dans le phénomène de *phantasia*, non seulement de la modification de tel ou tel aspect d'une chose (telle ou telle image ou apparence d'un seul Bismarck), mais aussi de la modification de cette chose même (un Bismarck « en uniforme de cuirassier » transformé soudain en un autre « en civil »⁵⁴). Si l'on se souvient du mythe de Chulupi observé par Clastres, il va de soi que l'incessante métamorphose des figures mythiques au cours de la narration du récit, telle que celle de l'homme en animal, du vivant en cadavre, des êtres (chamane et jaguar) majestueux en ceux risibles, fait écho à ce que Husserl et Richir appellent « apparition protéiforme de *phantasia* ».

À cet égard, Richir explique, du point de vue de l'attitude de la conscience, la manière dont l'objet apparaît dans le phénomène de *phantasia* :

Il y a aussi les récits en forme mythique, comme sorte d'état intermédiaire entre la non positionnalité radicale de la *phantasia* en tant que telle, et une

⁵² *Ibid.*, p. 246-247.

⁵³ « Narrativité, temporalité... », *art. cit.*, p. 159.

⁵⁴ E. Husserl, *Phantasie, Bildwebußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925)*, Husserliana, Hua XXIII, hrsg. von E. Marbach, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980, p. 62/98 ; tr. fr. de R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2002. Cf. également, notre article « Sur le caractère « protéiforme » de la *phantasia* dans la refondation de la phénoménologie de Marc Richir », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°17, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2018, p. 181-197.

positionnalité, par la mise en jeu, non pas seulement de la *phantasia* elle-même, mais d'un *problème* ou d'une *question symbolique* – par où ce n'est que secondairement, et pour nous, que ces récits paraissent imaginaires⁵⁵.

Dans ce contexte, Richir analyse le texte n°15 de *Husserliana* XXIII où Husserl aborde les phénomènes propres aux « contes de fées (*Märchen*)⁵⁶ », tels que les « monstres antédiluviens », les « pyramides » transformés en « quilles », *etc.* Il constate que l'essence narrative du « conte » (« il était une fois⁵⁷ ») est très proche de celle du « mythe », le premier constituant au fond une version *altérée* du second, au cours du temps et de l'histoire.

Le caractère « protéiforme » des figures mythiques dans le récit repose, selon la remarque richirienne ci-dessus, sur la « non positionnalité » de la conscience. Lorsque le narrateur du récit, le conteur du conte et leurs auditeurs s'attachent véritablement à la narration du récit, ils ne se représentent pas alors telle ou telle image fixée par telle ou telle conception instituée symboliquement dans leur culture et tradition. Cela signifie exactement que, même s'ils s'attachent passionnément au mythe et au récit, leur conscience n'est jamais fixée par des images provoquées par la narration ou les scénarios qui sont tirés d'une série d'épisodes. C'est ainsi que Richir décrit cette « non positionnalité » comme « parfaite indifférence de la *phantasia*⁵⁸ ». Et il précise son caractère libre par rapport à la « croyance » religieuse : « En ce sens, on voit combien il est absurde de se demander si les conteurs ou leurs auditeurs “croyaient à leurs mythes”⁵⁹ ». L'attitude non-positionnelle de la conscience au cours de la narration du récit ne transforme pas les figures mythiques en un objet de « croyance » auquel on serait assujéti, mais demeure libre par rapport aux images et aux scénarios du récit, même si le narrateur, les auditeurs et d'autres membres de la tribu participent *affectivement* à la narration du récit.

Devant le regard du narrateur et des auditeurs, dont la conscience n'opère aucune position thétique mais reste libre, se déploient une série d'événements où les êtres et les scènes apparaissent d'une façon « protéiforme », comme dans un kaléidoscope : la férocité du « jaguar » est, comme nous l'avons vu, transformé soudain en un objet comique ; le charisme du « chamane » en une série de bêtises ; le « jaguar » et le « chamane » sont même remplacés l'un par l'autre, si nous nous référons à un mythe de Chulupi dont Clastres ne décrivait pas les détails (« [...] les

⁵⁵ M. Richir, « Narrativité, temporalité... », *art. cit.*, p. 162.

⁵⁶ E. Husserl, *Phantasie, Bildwebußtsein, Erinnerung...*, *op. cit.*, p. 381-382/369-370.

⁵⁷ M. Richir, « Narrativité, temporalité... », *art. cit.*, p. 157.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 164.

*chamanes sont des jaguars*⁶⁰ »). Ainsi dans l'apparition « protéiforme » de *phantasia*, tous les éléments du récit apparaissent en se métamorphosant sans cesse l'un en l'autre, de telle sorte que ni le narrateur ni les auditeurs ne puissent les tenir pour des éléments distincts et identifiables. C'est en ce sens que, phénoménologiquement, l'apparition « protéiforme » de *phantasia* fait partie intégrante de l'incessante métamorphose se faisant au cours du récit.

3) L'aperception de *phantasia*

La question qui se pose encore est la suivante : de quelle façon une apparition s'enchaîne à d'autres qui s'ensuivent, malgré l'absence d'un indice identifiable et saisissable qui pourrait synthétiser ces apparitions ? C'est dans ce contexte que Richir introduit la notion d'« aperception de *phantasia* » :

Il en va de même pour les *phantasiai* mobilisées dans ces récits [récits en forme mythiques] que pour les monstres antédiluviens dont parle Husserl, et par surcroît, il peut se faire qu'en eux les pyramides se métamorphosent en quilles, sans aucune médiation – ou plutôt dont la médiation, tout implicite et en quelque sorte opérante (*fungierend* : en fonction), est toute au second degré, dans les codages symboliques qui transposent les apparitions de *phantasia*, chaotiques, en aperceptions mutuellement réglées de *phantasia*, lesquelles ne sont pas encore des images parce qu'il leur manque la représentation en image⁶¹.

Ici, Richir nous présente deux étapes pour l'« apparition de *phantasia* », de façon à définir le statut de l'« aperception de *phantasia* ». La première étape est ainsi celle des apparitions « chaotiques ». Il va sans dire qu'elles correspondent, conceptuellement et phénoménologiquement à la fois, aux apparitions « protéiformes » de *phantasia*, au gré desquelles choses se métamorphosent sans cesse. Ce sont, comme nous l'avons vu, ces apparitions brutes et inattendues pour la conscience non-positionnelle qui amènent les membres de la tribu à faire face aux « problèmes » apparemment insolubles.

Mais voilà que dans un deuxième temps (« second degré »), des « apparitions de *phantasia* » se mettent à se rapporter à l'« aperception de *phantasia* ». Cette « aperception » a pour effet d'enchaîner l'une avec l'autre les apparitions des *phantasiai* qui étaient « chaotiques » et « protéiformes ». Il faudra toutefois se garder de tenir cette « aperception » pour une appréhension qui serait capable d'unifier une série d'apparitions hétérogènes

⁶⁰ P. Clastres, *La Société contre l'État*, op. cit., p. 129. Par ailleurs, Clastres nous rapporte une abondante variété de mythes où l'homme et l'animal (le jaguar, les oiseaux, le cochon, etc.) se métamorphosent mutuellement après divers incidents. Cf. P. Clastres, *Mythologie des indiens chulupi*, op. cit., p. 17-30.

⁶¹ M. Richir, « Narrativité, temporalité... », art. cit., p. 162-163.

en les synthétisant par une seule et même « image », fixée ou idéalisée. En vérité, et la citation ci-dessus le montre, Richir n'admet pas les fonctions de l'« image » et de la « représentation » (« représentation en image ») dans l'aperception de *phantasia*. Au surplus, comme nous l'avons vu en suivant les travaux clastriens, les auditeurs du récit mythique ne s'attachent jamais aux figures mythiques à l'aide de telle ou telle image fixée.

Faute d'« image » représentative, Richir prend appui sur la notion husserlienne d'« *Aufblitzen*⁶² ». L'aperception devient alors une aperception qui « surgit par éclairs (*aufblitzen*)⁶³ ». Si l'on se souvient que l'apparition de *phantasia* met en intuition l'apparition « protéiforme » et qu'une apparition se rapporte alors, d'une façon inattendue et soudaine, à d'autres apparitions antérieures, il apparaît alors que cette « aperception », loin de s'attacher à synthétiser globalement cette série d'apparitions, ne s'efforce que de *mettre en intuition le caractère inattendu et brusque qui se trouve entre chaque apparition*. En termes richirien, elle s'attache au caractère « intermittent⁶⁴ » qui se trouve dans un passage d'une apparition aux suivantes. Or cela se vérifie lorsque, dans *L'expérience du penser*, Richir souligne le caractère « transpassible » du « mythe » :

Car il n'y a pas, en général, de récit, sans une certaine part de contingence. Et c'est *dans cette contingence* au moins relative que réside chaque fois la transposition, en même temps que la transpassibilité résiduelle de tel mythème – complexion d'aperceptions de langue où joue encore, de façon transpassible, le langage – à tel autre mythème⁶⁵.

En discutant dans ce contexte du « mythe bororo », rapporté par Claude Lévi-Strauss dans ses *Mythologiques*⁶⁶, Richir affirme que chaque élément fondamental et constitutif du mythe (« mythème », dans la terminologie lévi-straussienne), se rapporte l'un à l'autre dans une certaine « contingence ». C'est au sein de cette « contingence » que les figures mythiques du récit se métamorphosent les unes par les autres⁶⁷.

L'« aperception », que Richir aborde dans ce passage, est l'« aperception de langue ». Cette « aperception » tente de trouver une logique capable de synthétiser chaque élément selon un système philosophique donné. Dans le même ouvrage, Richir la nomme « langue

⁶² E. Husserl, *Phantasie, Bildwebußtsein, Erinnerung*, op. cit., p. 381.

⁶³ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁵ M. Richir, *L'expérience du penser*, op. cit., p. 420.

⁶⁶ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques 1. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 42-73.

⁶⁷ Un inceste du « héros » avec sa mère, la vengeance de son père, l'assistance de sa grand-mère et de l'« oiseau-mouche », l'errance du héros, la tempête, la vengeance du héros sur son père, etc., Cf. *Mythologiques 1*, op. cit., p. 43-45.

philosophique⁶⁸ ». Mais dans le contexte du mythe, l'aperception « de langue » est elle-même érodée au cours de son fonctionnement. Car dans ce cas de figure, elle doit aborder les figures mythiques et leurs incessantes métamorphoses, qui sont foncièrement insaisissables pour elle. C'est ainsi que, dans ce contexte, Richir retrouve, en lieu et place de la « langue philosophique », sa propre notion de « langage ». Loin du langage au sens linguistique (grammatical, sémantique, syntaxique), le « langage » qui est en jeu ici s'attache à un « sens » qui se fait au sein d'une métamorphose contingente des objets ; en bref, il s'attache à « plusieurs directions de sens⁶⁹ ». En s'arrêtant devant une série d'apparitions multiples et protéiformes, inhérente au mythe, l'aperception « de langue », aperception philosophique, renonce à la subsumer dans une conception philosophique, et est transformée elle-même en une aperception portant sur le caractère multiple de l'apparition⁷⁰. Elle se met à être ouverte au « sens » contingent, faisant partie intégrante du récit mythique. Si nous rappelons à notre souvenir la discussion de Richir dans son article de 2002, tout cela revient à dire que le caractère synthétisant de l'aperception « de langue » est lui-même renversé en « aperception de *phantasia* » ; et, par-là, qu'il devient ouvert à quelque chose d'indéterminé ; ou qu'il devient, en termes richiriens, « transpassible » à quelque chose de protéiforme. L'« aperception de *phantasia* » tente ainsi de mettre en intuition, non pas le moment synthétisant d'une série d'apparitions, mais un certain « entre » d'où surgit, d'une façon imprévisible et inépuisable, chaque apparition.

Si l'on explicite l'observation clastrienne, le mythe, le récit fondé sur celui-ci et leur narrativité sont réalisés lorsque l'« aperception de *phantasia* » de chaque membre de la tribu réussit à saisir une incessante métamorphose qui se fait « par éclairs » au cours de la narration. Et pour peu que l'on se souvienne du mythe des indiens Chulupi que Clastres observait : c'est lorsque cette « aperception » est réalisée que l'« éclat de rire » retentit au moment de la narration, avec la découverte de la résolution des problèmes.

Ainsi, nous pouvons affirmer qu'il existe trois moments essentiellement phénoménologiques du mythe, à savoir l'accès au « passé transcendantal », les apparitions « protéiformes » et « chaotiques » de *phantasia* et la transformation de l'aperception de langue en une aperception

⁶⁸ M. Richir, *L'expérience du penser*, op. cit., p. 424.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 417.

⁷⁰ La mise en ordre de la multiplicité des phénomènes dans la langue philosophique, qui annonce le changement du registre des vécus, est généralisée par Richir sous le terme de « transposition architectonique ». Bien que dans le cas du mythe, à savoir le cas où la « langue philosophique » ne fonctionne pas, il s'agit certes d'« une transposition », mais cette transposition est une transposition « trahissant une transposition architectonique du langage en langue », *ibid.*

« transpassible », qui se phénoménalise au cours de la narration du récit mythique.

III. 3. Le codage symbolique des *phantasíai* : la fin du mythe

Jusqu'ici, nous avons tenté de dégager et d'examiner le fonctionnement des *phantasíai* (l'ouverture au « passé transcendantal », l'apparition « protéiforme » de l'objet, l'« aperception de *phantasía* ») dans les mythes clastriens. En conséquence, nous pouvons au moins dire que le mythe est un lieu propre, et même efficace, pour la mise en jeu des *phantasíai*. En fait, Richir va jusqu'à dire que :

Dans ces formes de récits [récits mythiques, mythologiques et mythico-mythologiques], on reste sans cesse au registre des *Ansätze* [« mise en jeu » ou « amorce »], et l'on comprend finalement qu'il n'y a sans doute pas de meilleure manière de mettre en jeu que par la *phantasía* [...] ⁷¹.

La « *phantasía* », et sa mise en jeu, sont ainsi étroitement liées à la narration des récits mythiques.

Or, si les *phantasíai* sont mises en jeu dans le mythe, et qu'elles constituent même des éléments essentiels pour celui-ci, cela ne veut pas pour autant dire qu'elles y occupent une place stable ou substantielle. En effet, la spécificité de la mise en jeu des *phantasíai* consiste, selon Richir, en ceci qu'elles se mettent à s'évanouir dès qu'elles sont mises en jeu au cours de la narration des récits mythiques. Voyons comment il s'en explique, en considérant la nature des « événements » que le mythe est censé narrer :

« Événements » de la *phantasía*, si l'on veut, c'est-à-dire à la condition de comprendre que les codes à accorder ne peuvent l'être qu'en « s'accrochant » ou en « s'incarnant » dans les *phantasíai*, en codant la *phantasía* en « aperceptions » de *phantasía*, elles-mêmes en mutuelles métamorphoses et transformations ⁷².

Loin d'être des substances stables et fixées dans le mythe et la narration, les *phantasíai* mises en jeu se trouvent en proie à d'incessantes « métamorphoses », et cela d'autant que les figures mythiques se métamorphosent plastiquement au cours de la narration des récits, elle-même mobilisée par la mise en jeu des *phantasíai*. En quoi se transforment donc les

⁷¹ M. Richir, « Narrativité, temporalité... », *art. cit.*, p. 154.

⁷² *Ibid.*, p. 155.

phantasíai ? En « codes », selon Richir. À savoir, des « codes symboliques⁷³ » de l'institution de la vie sociale de la tribu.

Considérons ce codage symbolique des *phantasíai*. Nous pouvons y voir deux types de mouvements opposés. D'un côté, comme nous l'avons déjà constaté, les *phantasíai*, et leur mise en jeu, amènent les membres de la tribu à faire face à un problème insoluble. Cela veut dire que leur libre mise en jeu a pour fonction de soulever ou « provoquer » des problèmes qui étaient cachés symboliquement dans l'institution de la vie communautaire, et qui désormais, secouent profondément cette même institution. Comme « entraînés » par les *phantasíai* (l'accès au passé transcendantal, l'apparition protéiforme de *phantasia* et l'aperception de *phantasia*), les membres de la tribu s'attachent aux problèmes suscités, tentent de les résoudre, et enfin font appel au mythe et à la narration des récits mythiques.

Pourtant, de l'autre côté, il y a déjà une certaine intervention des « codes symboliques » au moment de la mise en jeu des *phantasíai*. Les « codes » en jeu dans ce contexte sont en réalité les appareils culturels nécessaires aux membres de la tribu pour pratiquer la narration du récit ou la pratique du rite mythique, tels que la technique (le chant), l'intelligence (la manière de chasser, d'enterrer, etc.), l'usage du corps (le corps de Krembegi transformé en un jaguar), la différence sexuelle (« arc » et « panier »), etc... Ils « s'accrochent » aux *phantasíai* dès que celles-ci sont mises en jeu, sans se contenter d'être animés par elles. Au fur et à mesure qu'ils s'attachent à la libre mise en jeu des *phantasíai*, que la narration des récits se déroule suivant cette mise en jeu, ces *phantasíai* sont à leur tour réglées par des codes de l'institution symbolique de la vie sociale de la tribu, pour finalement s'y évanouir, comme si elles, et leur mise en jeu, n'étaient plus rien à la fin de la narration. Cela signifie que la mise en jeu des *phantasíai* était menacée, dès le début, par sa possible disparition dans les codes symboliques de la vie communautaire de la tribu : *la mise en jeu des phantasíai, dans le cas du mythe, est à la fois la sortie et l'entrée de l'« institution symbolique » (les « codes symboliques »)*. La mise en jeu des *phantasíai* se trouve ainsi dans un double mouvement où coexistent deux dynamismes différents, à savoir la mise en jeu inattendue et le possible codage des *phantasíai*.

Conclusion

Richir constate, dans les mythes observés par Clastres et leur narrativité, le caractère libre et « protéiforme » des *phantasíai* qui se trouve entre leur mise en jeu (l'ouverture au passé transcendantal, l'apparition protéiforme et l'aperception de *phantasia*) et leur éventuel évanouissement dans les « codes

⁷³ *Ibid.*, p. 153.

symboliques ». Le mythe est ainsi pour le phénoménologue un des lieux les plus propices à la mise en jeu des *phantasiai*. C'est en ce sens que nous pouvons affirmer que le mythe est un des phénomènes essentiels à la fois pour approfondir la considération du phénomène de *phantasia* et pour réfléchir sur sa phénoménalisation dans la vie humaine et concrète.

La présente discussion s'est concentrée sur le « mythe » et son rapport au phénomène de *phantasia*, alors que, comme nous l'avons vu brièvement, la discussion richirienne concerne non seulement le « mythe », mais aussi la « mythologie » et le « mythico-mythologique ». De plus, tant dans certains de ses ouvrages⁷⁴ que dans une série d'articles publiés dans les années 1990⁷⁵, il désigne l'exclusion platonicienne et l'animalisation aristotélicienne de l'univers du « mythe » comme un signe indiquant symboliquement la naissance de l'institution philosophique. Il va sans dire qu'il nous semble nécessaire de traiter ces problématiques dans nos recherches à venir.

⁷⁴ M. Richir, *La naissance des dieux*, *op. cit.* ; *L'expérience du penser*, *op. cit.* ; *La Contingence du despote*, *op. cit.*

⁷⁵ M. Richir, « La démesure de la démesure : De la nature et de l'origine des dieux », *Epokhè*, n° 5 : *La démesure*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 163-166 ; « Les animaux et les dieux », *Champ psychosomatique*, n° 4, Grenoble, 1995, p. 61-62 ; « Affectivité sauvage, affectivité humaine : animalité et tyrannie », *Epokhè*, n° 6 : *L'animal politique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, p. 74-81 ; « Platon, le « mythe » du politique et la question de la tyrannie », *Poliphile*, n° 3/4 : *Multiplés et infinis*, Paris, Aldines, 1996, p. 18-19.

Phénoménologies du monde. Held, Tengelyi, van Kerckhoven, Fink.

ALEXANDER SCHNELL

Le concept de « monde » et la question de l'essence d'une « phénoménologie du monde » seront au centre des réflexions suivantes. Depuis ses débuts, la phénoménologie s'est développée, comme on le sait, dans deux directions fondamentales. Celles-ci peuvent être attribuées aux deux « pères fondateurs » de la phénoménologie – Husserl et Heidegger. D'une part, la phénoménologie s'oriente vers les « phénomènes » concrets : elle tente de clarifier comment le sens et la signification des objets et des types d'objets peuvent être déterminés par leurs modes de donation. Elle étudie la « constitution » de ce qui apparaît et se livre à sa « *Sinnstiftung* » et à sa « *Sinnbildung* ». D'autre part, la phénoménologie s'interroge également sur la manière dont un phénomène devient un phénomène en général, sur ce qui le sous-tend. Il ne s'agit plus ici de phénomènes singuliers et concrets, mais des « phénomènes originaires » qui doivent rendre compréhensibles la phénoménalité et la phénoménalisation. Déjà dans *Sein und Zeit* (1927), Heidegger avait déterminé l'« être » comme ce qui constitue le « sens et le fondement » de « ce qui se montre d'abord et le plus souvent¹ », à savoir des phénomènes en général. Avec cette thèse forte, dont résultait la réouverture de la problématique de l'être dans la philosophie occidentale, Heidegger a abordé toute une série de questions fondamentales. Parmi celles-ci figure par exemple la question systématique, centrale pour l'ensemble de la phénoménologie elle-même, de savoir si toute analyse phénoménologique doit être ramenée gnoséologiquement à la *conscience*, comme c'est le cas chez Husserl, ou si et comment des aspects *ontologiques* doivent être invoqués, ce qui était, comme on le sait, le point de vue de Heidegger. En posant la question de l'être, Heidegger s'engage cependant dans de nombreux problèmes qui pourraient dépasser le cadre de la phénoménologie. C'est l'une des raisons pour lesquelles plusieurs phénoménologues importants des générations suivantes se sont plutôt tournés vers le concept de *monde* – parmi eux, Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty, Jan Patočka, Klaus Held, Marc Richir, László Tengelyi, Guy van Kerckhoven et Renaud Barbaras. Je me focaliserai dans ce qui suit sur les phénoménologies « allemandes » du monde. Mais, tout d'abord, de quoi s'agit-il dans une « phénoménologie du monde » ? Peut-on en dégager *une* orientation fondamentale ?

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967¹¹, p. 35.

*

Aux déterminations phénoménologiques du monde, connues ou en partie moins connues, que je vais aborder plus précisément dans un instant, je voudrais faire précéder une réflexion préliminaire sur cette même notion. Par rapport aux définitions plus substantielles du monde, il s'agit tout d'abord de faire valoir un concept de monde qui n'est déterminé que de manière *minimale* : en partant de l'*a priori* de corrélation irréductible, le monde peut en effet être conçu de manière générale aussi bien comme fondement ontologique que gnoséologique de tout « vers quoi... ». L'intentionnalité renvoie à « quelque chose », « toute conscience est conscience de quelque chose² » selon le fameux dictum de Husserl. Et ce « quelque chose » a nécessairement son « espace d'apparition » possible qui peut servir de fondement à toute autre détermination du monde. L'« espace » doit être mis entre guillemets, parce que cet « espace d'apparition » précède la spatialité et la temporalité concrètes. L'apparition est toujours une apparition au sein d'un « monde » qui rend possible toute apparition – une des raisons pour lesquelles Klaus Held pense que le monde doit devenir le « thème fondamental de la phénoménologie³ ». La question de savoir comment un tel « espace d'apparition » se rapporte à la « *physis* » de Heidegger, qui, dans ses élaborations ultérieures, *précède* la « terre » et le « monde » (selon son expression), dépasse le cadre fixé ici⁴. Mais ce qui vient d'être dit recèle de toute façon toute une série de difficultés. Que permet une telle approche du monde en tant qu'« espace d'apparition » ? Comment le rencontre-t-on ? Quelle est son origine ? Partons de Husserl pour essayer de répondre à ces questions.

*

La conception de Husserl, clairement exprimée dans la *Krisis*, selon laquelle le monde « nous est [...] toujours et nécessairement donné comme champ universel de toute pratique réelle et possible, comme horizon⁵ », ne s'est

² E. Husserl, *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique. Livre I. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Hua III/I, K. Schuhmann (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 222.

³ K. Held, *Der biblische Glaube. Phénoménologie de son origine et de son avenir*, Frankfurt-am-Main, Klostermann, « Rote Reihe », 2018, p. 35.

⁴ Voir à titre d'exemple M. Heidegger, *L'origine de l'œuvre d'art*, in *Holzwege*, HGA 5, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1977, p. 28-36.

⁵ E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale. Une introduction à la philosophie phénoménologique*, Hua VI, W. Biemel (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1976, p. 145.

cristallisée que peu à peu dans son œuvre⁶. La raison pour laquelle Husserl a finalement concédé une telle *pré-donation*, qui n'est pas une simple condition préalable, était que le double point de départ – la valorisation de la *perception des choses* et le rattachement de tout horizon à l'*intentionnalité d'acte* – devait être dépassé. La mise en évidence d'un horizon temporel universel, qui ne se limite pas seulement à la « formation d'*unités immanentes intratemporelles* de durée », mais qui rend compréhensible « la formation constitutive de la possibilité de durer et de passer *en général* », a constitué à cet égard une étape intermédiaire importante. Si la conscience du temps est reconnue « comme une structure inférieure de la conscience » et comme « le principe ultime de la possibilité de son unité », et ce de telle sorte que « tout ce qui apparaît comme contenu de la conscience [...] est maintenu ensemble dans l'unité de la conscience par les synthèses de la conscience du temps⁷ », alors les « structures temporelles du monde comme corrélat de la conscience du temps⁸ » sont déjà mises au jour. Mais en même temps, Husserl a toujours maintenu que la scission entre l'activité et la prédonation passive de ce qui est donné dans la sensation renvoyait aux structures sous-jacentes les plus profondes de la subjectivité. Cette tension entre une prédonation passive et le côté actif de la subjectivité n'a manifestement jamais été complètement dépassée par Husserl en ce qui concerne le concept de monde.

Une première thèse forte qui prolonge d'une manière significative la réflexion sur l'approche de Husserl a été développée par Jan Patočka dans *Le monde naturel comme problème philosophique* (dans la nouvelle édition tchèque de 1970). Le monde y est conçu comme un « tiers » qui se situe au-delà de la conscience et de l'être et qui dépasse ainsi cette tension. Dans l'édition française du *Monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, nous lisons : « Le monde n'est rien de réel ; il ne peut être assimilé ni aux choses ni aux relations objectives. Mais il n'est pas non plus vécu, expérience. Le monde est un tiers, fondamentalement différent de l'existant, et pourtant tel qu'il montre et révèle les choses dans ce qu'elles sont et comme elles sont⁹. » Le monde n'est donc ni purement être, ni purement conscience. Ce

⁶ D'une manière générale, on peut distinguer trois phases dans l'élaboration du caractère « indubitable » de la donnée monde : 1) Dans *Erste Philosophie* (deuxième partie) ainsi que dans le supplément XIX (1920) de *Husserliana VIII* (p. 426), Husserl affirme encore le caractère indubitable de la position du monde. 2) Dans le supplément XIII (1925) de *Husserliana VIII*, Husserl affirme que le monde est donné de manière « relativement apodictique » (p. 400). 3) Dans des manuscrits de 1926 (qui font partie du volume D 1) ainsi que dans certains textes ultérieurs (voir *Le monde de la vie*, Hua XXXIX), l'« apodicticité » du monde est enfin affirmée avec force, *ibid.*, p. 207 et sq. Dans la *Krisis* (1936), la prédonation du monde de la vie est également revendiquée comme indubitable.

⁷ L. Landgrebe, *La voie de la phénoménologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, p. 59 et sq.

⁸ L. Landgrebe, *La voie de la phénoménologie*, p. 60.

⁹ J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. par E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 261.

« tiers », le phénoménologue tchèque le saisit dans *Le monde naturel comme problème philosophique* de telle sorte qu'il recourt – après des entretiens qu'il avait eus à ce sujet avec Fink¹⁰ – à une « subjectivité plus profonde » qui coïncide avec le monde : « [L]a subjectivité transcendantale [...] <est> le monde », écrit-il de façon très tranchante¹¹. Comment comprendre cette assimilation remarquable, qui met en jeu un concept de « subjectivité » qu'il ne faut justement pas confondre avec un « ego constituant » ? Quatre approches peuvent être identifiées à cet égard, auxquelles les quatre phénoménologues Klaus Held, László Tengelyi, Guy van Kerckhoven et Eugen Fink, réunis dans les Archives de recherche phénoménologique à Wuppertal, ont chacun apporté une contribution décisive.

*

Les deux premières approches abordent la teneur « réelle » (*Wasgehalt*) du monde. Le monde est ici pensé dans sa facticité. Klaus Held et László Tengelyi en sont les représentants majeurs.

Held : *Le monde comme dimension de manifesteté (Offenbarkeitsdimension) transsubjectivement prédonnée*. La contribution la plus importante de Held à la recherche phénoménologique se situe sans aucun doute dans le domaine d'une « phénoménologie du monde ». Il a ainsi fondé l'« école de Wuppertal » au sein de la tradition phénoménologique, à laquelle il faut notamment rattacher László Tengelyi¹² et Peter Trawny¹³. Qu'est-ce qui caractérise cette école ?

Deux textes sont ici décisifs : L'article de Held « Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger¹⁴ » (1988) et l'introduction de Tengelyi à son dernier ouvrage *Welt und Unendlichkeit* (2014)¹⁵. S'appuyant sur Held, Tengelyi a mis en évidence quatre « principes conducteurs » ou « directeurs » de cette « tradition » : 1) La « chose » de la *philosophie* (comme de la vie naturelle) est le *monde*. 2) Dans la vie naturelle, le monde n'est pas thématique, il ne le devient que dans la phénoménologie transcendantale. 3) Par conséquent, la « chose » de la *phénoménologie* est aussi le *monde*. La maxime de la phénoménologie serait donc en fait « vers la chose même [au singulier] – le monde ». 4) En

¹⁰ C'est ce dont témoigne Landgrebe dans son introduction à J. Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 17.

¹¹ J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, p. 49.

¹² L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg, Alber, 2014.

¹³ P. Trawny, *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg, Alber, 1997.

¹⁴ K. Held, « Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger », in G. Funke (éd.), *Husserl-Symposion Mainz, 27 juin/4 juillet 1988*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden & Stuttgart, Franz Steiner, 1989, p. 33-50.

¹⁵ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 18 et sq.

revanche, il n'y a pas d'accord entre Held et son successeur à propos du quatrième principe – la « tradition de Wuppertal » est donc clivée. Held prétend soustraire le monde à la domination de l'idée de l'infini et le ramener (avec Heidegger ainsi que dans un esprit grec) à la « *finitude* »¹⁶. Tengelyi rétorque que l'infini doit tout de même être considéré comme une partie intégrante de la phénoménologie du monde, car il est tout à fait capable (comme il tente de le montrer dans une discussion avec Cantor) de se soustraire à la tendance objectiviste et naturaliste de l'objectivation du monde.

Held a proposé toute une série d'approches de la problématique du monde – voici qu'elles sont celles qui, à mon avis, méritent le plus d'attention¹⁷.

L'approche de Held se caractérise de manière générale par le fait qu'il cherche, sur un plan systématique, les convergences entre Husserl et Heidegger. Il en résulte une définition importante du monde dans la phénoménologie¹⁸. Held part du cours *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* de 1925, dans lequel Heidegger a traité de la manière la plus détaillée de la phénoménologie de Husserl (surtout dans les paragraphes 5 à 13). Held explique que le principe de tous les principes de Husserl présuppose la possibilité d'une intuition auto-donatrice qui, comme il l'ajoute avec perspicacité, présuppose à son tour un *intuitionnable prédonné*. Celui-ci serait le « catégoriel » (*das Kategoriale*) en tant que condition de possibilité de l'apparition des objets de perception. C'est ce qui *apparaît à proprement parler* dans l'apparition de ces derniers. Et il est *transsubjectif*. Les réflexions de Held portent sur le statut de cette apparition de la prédonation transsubjective¹⁹.

En rendant possible l'apparaître, la dimension de manifesteté du catégoriel opère comme *ratio cognoscendi* de l'étant. Mais dans la mesure où, pour Husserl, il n'y a pas d'être en dehors de son apparition intentionnelle, elle est aussi sa *ratio essendi*. Le catégoriel dresse ainsi le pont entre la connaissance et l'être. Or, chez Husserl, le catégoriel, en tant qu'il se rapporte aux modes de donation caractéristiques de l'intentionnalité, reste prisonnier de l'immanentisme de la conscience. Ne perd-on pas ainsi, demande Held,

¹⁶ Voir K. Held, « Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger », dans B. Niemeier & D. Schütze (Hsg.), *Philosophie de la finitude. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992, p. 130-145.

¹⁷ Sur la même thématique dans une autre perspective, cf. P. Flock, « Klaus Held – Weltphänomenologie in kulturgeschichtlicher Perspektive », in *Métaphysique phénoménologique*, T. Keiling (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020, p. 331-343.

¹⁸ Dans les deux paragraphes suivants, je me réfère à l'excellent article de K. Held « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », dans *Heidegger und die praktische Philosophie*, A. Gethmann-Siefert & O. Pöggeler (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 111 -139.

¹⁹ K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », art. cit., p. 113 et sq.

une grande occasion – celle d’« invalider la perte du monde »²⁰ distinguant le cartésianisme et l’époque moderne en général ? Ce n’est justement *pas* le cas : car ces modes de donation sont caractérisés par un « entre-deux » entre la conscience et les objets. Et dans la mesure où les modes de donation s’inscrivent dans des *rappports de connexion* de modes de donation toujours plus larges, on peut mettre en évidence des horizons qui ont ce même caractère d’« entre-deux ». Held peut ainsi établir le lien décisif suivant : « Tous les rapports de renvoi horizontaux renvoient [...] également à eux-mêmes et appartiennent ainsi à un horizon universel pour tous les horizons : le monde. Ainsi, le monde, compris comme horizon universel, s’avère être l’entre-deux originaire, et donc : la dimension de manifesteté recherchée²¹. » Il est donc possible, *déjà chez Husserl*, de jeter un pont entre la catégorialité et le monde – de telle sorte que l’universel catégoriel se révèle maintenant être une manifestation de l’horizon du monde. Et pour cette raison décisive, le monde est en effet pour Held le « thème fondamental » de la phénoménologie.

Held comprend donc le monde comme un arrière-plan universel et horizontal qui répond de l’apparition de tout ce qui est phénoménal. Dans *Derrida biblische Glaube* (2018) – et j’en viens brièvement à son autre approche importante au sein de sa « phénoménologie du monde » –, il résume comment l’accessibilité du monde est possible. Là encore, il lit Husserl avec Heidegger.

Quelle expérience du monde l’humain fait-il dans l’attitude naturelle ? Le monde peut désigner l’ensemble de ce qui existe, mais aussi l’horizon spécifique, compréhensible comme rapport de renvoi, d’un certain groupe (les comédiens, les juristes, les joueurs d’échecs, etc.) qui peut bien sûr s’étendre jusqu’à un monde culturel. Husserl a désigné cette dernière signification, dans la mesure où elle se rapporte à l’humain en général et constitue ainsi un « horizon universel », comme « monde de la vie ». Quel est le rapport entre ces deux conceptions du monde – donc les mondes particuliers d’une part et le monde unique comme « *singulare tantum* » d’autre part ? Held utilise ici le concept heideggérien de « *Grundstimmung* ». Celle-ci constitue la « racine de la certitude du monde²² ». Ainsi, une confiance originelle dans le monde est établie au sein de la vie naturelle, laquelle peut ensuite être prise pour thème dans l’attitude phénoménologique. Dans sa « phénoménologie du monde », Held lie ainsi la problématique de la prédonation et de la possibilisation de l’apparition à la tonalité affective.

*

²⁰ K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », art. cit., p. 116.

²¹ K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », art. cit., p. 117.

²² K. Held, *Derrida biblische Glaube*, p. 73.

*Tengelyi : Le monde comme fait originaire*²³. Pour László Tengelyi également, la prédonation du monde, accessible à travers l'humeur (*Stimmung*), est un fait phénoménologique originaire – « la réalité du monde est [...] un fait originaire²⁴ ». Pour pouvoir saisir cette affirmation dans toute sa portée, il est nécessaire de la situer brièvement dans le projet global développé dans *Welt und Unendlichkeit*.

La contribution de Tengelyi à une métaphysique phénoménologique consiste en l'élaboration d'une « métaphysique des faits originaires ». Il se rapproche par là de Husserl qui, dans plusieurs élaborations tardives, avait affirmé le primat de la facticité sur la possibilité²⁵. Tengelyi lui-même a mis en évidence cinq faits originaires, dont le fait, pour l'ego, d'« avoir le monde » (*Welthabe*). La transformation phénoménologique de la *metaphysica specialis* consiste à remplacer la structure ternaire du moi, du monde et de Dieu par une structure quadruple du moi, de l'avoir-le-monde, de l'enchevêtrement intentionnel (*intentionales Ineinander*) et de l'historialité²⁶. En outre, Tengelyi fait valoir le fait originaire de l'apparaître lui-même, ce qui revient à étendre « l'approche de Husserl d'une métaphysique de la facticité à la *metaphysica generalis*²⁷ ». Il s'agit là, comme le fait remarquer Inga Römer avec pertinence, « de l'idée fondamentale d'une substitution d'une métaphysique réduite de l'apparaissant dans son apparaître à la métaphysique de l'étant en tant qu'étant²⁸ ». Les catégories fondamentales de cette métaphysique réduite sont appelées par Tengelyi « expérientiaux ». Ceux-ci sont liés aux faits métaphysiques originaires et en découlent. Ils ne peuvent pas être déduits transcendantalement, mais seulement découverts par la faculté de juger réfléchissante. Tout cela s'effectue dans le cadre d'un « transcendantalisme méthodologique²⁹ » qui est censé redéfinir la philosophie transcendantale phénoménologique. La phénoménologie du monde de Tengelyi (dans son infinité) réunit la métaphysique de la facticité et le transcendantalisme méthodologique. Quel concept de monde se cristallise-t-il dans ce contexte ?

²³ Sur le concept de monde de ainsi que sur la « métaphysique phénoménologique » chez Tengelyi, cf. les deux excellents articles d'Inga Römer, « Was ist phänomenologische Metaphysik ? », in *Welt und Unendlichkeit. Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*, M. Gabriel, C. Olay, S. Ostritsch (éd.), Freiburg, Alber, 2017, p. 115-130 et « László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches », dans *Métaphysique phénoménologique*, T. Keiling (éd.), Tübingen, Mohr Siebeck, utb, 2020, p. 403-414. Dans les remarques suivantes qui portent sur la conception tengelyienne du monde, je m'inspire fortement de ces deux études.

²⁴ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 393.

²⁵ Voir par exemple Hua XIV, p. 152 et Hua XLII, p. 122.

²⁶ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 186 et sq.

²⁷ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 190 et sq.

²⁸ I. Römer, « László Tengelyi – Die Welt und ihr Unendliches », p. 407.

²⁹ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 200.

La réponse à cette question exige une précision méthodologique supplémentaire. Au transcendantalisme « méthodologique », Tengelyi ajoute en effet un transcendantalisme « métontologique ». La « métontologie » avait été esquissée par Heidegger dans son cours *Metaphysische Anfangsgründe im Ausgang von Leibniz* (1928). Elle contient une « nouvelle problématique » qui tient compte de la « totalité de l'étant » ; elle « réside dans l'essence même de l'ontologie et résulte de son renversement (*Umschlag*), de sa métabolē³⁰ ». Le concept de métaphysique est alors formé, conclut Heidegger, par l'unité de l'ontologie fondamentale et de la métontologie³¹. Tengelyi reprend les acquis de la métontologie heideggérienne en voulant rendre visible, au-delà (« méta ») de l'ontologie, « l'articulation totale du monde³² ». Le « projet de monde » de Heidegger, tiré des derniers paragraphes inestimables du cours *Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30), reste ainsi à l'arrière-plan³³. Or, Tengelyi se démarque finalement de Heidegger (et aussi de Fink) dans la mesure où il ne comprend pas le monde comme une totalité (de l'étant), mais comme *infini*. La nature – en tant que partie du monde – se caractérise elle aussi par une « infinité ouverte³⁴ ».

Quel concept d'infini Tengelyi propose-t-il ? C'est ce qui ressort de sa confrontation avec le concept cantorien de « transfini ». Alors que Cantor, dans son traitement du continuum, ne tient pas compte de la perspective du monde vécu et « s'effondre sous le poids d'une tendance à l'idéalisation douteuse », la phénoménologie de la chose et du monde de Husserl doit être considérée comme « la véritable métaphysique du transfini³⁵ ». Tengelyi la qualifie également de « métaphysique phénoménologique de l'infini ». Comme il l'indique sous forme d'esquisses, elle met au premier plan une « vision de l'infini relevant du monde de la vie³⁶ ». Avec ce recours au « monde de la vie », Tengelyi rejoint l'approche de Held – mais, comme nous l'avons dit, en tant que s'y ajoute la perspective d'un « infini ouvert » qui met en jeu une « phénoménologie tournée de façon diacritique³⁷ ».

*

³⁰ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, K. Held (éd.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 199.

³¹ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 202.

³² L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 416.

³³ M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Herrmann (éd.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, §§ 74-76.

³⁴ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 431.

³⁵ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 488.

³⁶ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 508. Voir aussi p. 544-548.

³⁷ L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, p. 537-540. Il est quelque peu surprenant que Tengelyi n'aborde pas le concept d'infini de Derrida.

Guy van Kerckhoven et Eugen Fink étendent la problématique de la phénoménologie du monde vers celle de l'*origine*. Van Kerckhoven prend son point de départ dans l'approche de Fink.

Van Kerckhoven : La rencontre épiphanique du monde. Pour rendre compréhensible la contribution de van Kerckhoven à la phénoménologie du monde, il convient dans un premier temps de présenter brièvement la confrontation qu'il mène avec Heidegger dans son livre paru en langue allemande, *Epiphanie*³⁸ (2009).

La thèse de Heidegger selon laquelle le Dasein est « ontologique » renvoie à sa « compréhension de l'être », dont van Kerckhoven souligne deux aspects essentiels. D'une part, le Dasein existant est un « Vorweg schon sein bei der Welt » (être-auprès-du-monde préalable), ce qui contient implicitement un « parfait *a priori* de l'existence » (cette expression est de Hans Lipps³⁹) et bloque ainsi l'accès au « devenir vers l'être ». En effet, le Dasein est *toujours déjà* dans le monde, de sorte que la genèse du rapport au monde est déjà accomplie, l'entrée dans le monde est présupposée. En bref, dans *Sein und Zeit*, le rapport au monde est déjà institué, alors qu'il s'agirait d'élucider sa genèse et de se demander s'il n'est pas précédé de quelque chose qui pourrait alors modifier la signification et le statut de l'existence du Dasein. – Cette idée se rattache à la pensée de Levinas (dans *Totalité et infini*), selon laquelle la « sortie extatique de soi » vers le monde présuppose et précède la sortie vers l'autre. – D'autre part, cet « être-auprès-du-monde préalable » est un « se devancer », ce qui signifie que l'être-au-monde est lié à un rapport à soi qui interdit l'entrée dans l'apparition de l'existence « elle-même ».

Or, cette « entrée-dans-l'apparition » présuppose un rapport à la *transcendance* que van Kerckhoven qualifie de « transcendance transcendantale transcendant (transzendental transzendierende Transzendenz) », en référence au philosophe de l'existence Heinrich Barth⁴⁰. Cela met en œuvre une « épiphanie » qui doit être distinguée de deux autres formes de manifestation que Fink a décrites dans *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* (1958), à savoir l'« anaphanie » et l'« apophanie⁴¹ ». Alors que l'anaphanie (*Anschein*) désigne la manière dont ce qui apparaît devient visible (*ansichtig*), et l'apophanie (*Vorschein*) la

³⁸ G. van Kerckhoven, *Epiphanie. Reine Erscheinung und Ethos ohne Kategorie*, Bielefeld, transcript Verlag, 2009.

³⁹ H. Lipps, *Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis*, Werke Band I, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976, p. 10 et sq.

⁴⁰ H. Barth, *Erkenntnis der Existenz. Grundlinien einer philosophischen Systematik*, Basel, Schwabe, 1965.

⁴¹ E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Den Haag, M. Nijhoff, 1958, p. 92 et sq. Voir aussi G. van Kerckhoven, « Diesseits des Noumenon. Welt als epiphanisches Phänomen bei E. Fink und J. Patočka », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1/1998, p. 125-142.

manière dont quelque chose de dissimulé est désocculté – ce qui présuppose à chaque fois que ce qui apparaît est déjà « là » d'une certaine manière (dans le premier cas d'emblée, dans le second cas grâce à un dévoilement) –, la notion d'*épiphanie* (*Aufschein*), absolument centrale chez van Kerckhoven, exprime une « proximité de l'apparaître » dans laquelle l'ensemble du processus d'apparition n'est *pas anticipable ni prévisible* et conduit à un *surcroît de rayonnement* (*Überscheinen*) qui exprime précisément ce lien intime entre l'entrée-dans-l'apparition et la transcendance. L'épiphanie désigne donc le surgissement de l'apparaissant (et de l'apparition en général) qui *précède* sa donation et son accessibilité. Et *De la rencontre* (2012) va précisément clarifier et approfondir le statut de l'épiphanie, à l'interface entre cette « proximité » et la « transcendance ».

La discussion avec Heidegger est suivie, dans cet essai, d'une discussion avec Levinas. Comme nous l'avons déjà mentionné, ce dernier a été le premier à questionner le rapport entre le *Dasein* et le monde, et notamment à critiquer la conception selon laquelle le *Dasein*, dans son rapport au monde comme structure ontologique fondamentale du *Dasein* lui-même – que ce soit dans l'appel de la conscience ou dans la fuite en avant vers la mort –, reste finalement toujours limité à un rapport de *soi à soi*. Mais si, pour Levinas, on ne peut sortir de cette impasse qu'en inscrivant cette extaticité dans une autre, plus originaire, celle vis-à-vis d'*autrui*, la nature de l'altérité rend impossible qu'un tel rapport soit un rapport de *connaissance*. Puisque la connaissance est une identification, domination, domestication (de sorte que l'autre lui échappe par essence), le rapport à l'autre ne peut s'établir que dans le cadre d'une *éthique*, et non d'une théorie de la connaissance. Nos « expériences éthiques » justifient que Levinas procède de cette manière. Néanmoins, l'objectif de van Kerckhoven est de retrouver l'horizon « gnoséologique » de ce rapport originaire. S'il adopte une perspective tributaire de ce que Barth appelait la « connaissance de l'existence », c'est précisément dans le but d'éviter la perspective heideggérienne de la « compréhension de l'être » et d'approfondir la perspective lévinassienne d'une « éthique comme philosophie première ».

Cette discussion n'aboutit cependant pas uniquement à cette conclusion négative. Cette *epochè* absolument radicale (en termes richiriens : cette *epochè* « hyperbolique »), qui nous conduit, en deçà de toute relation au monde, au seuil de l'entrée-dans-l'apparition, ouvre un proto-espace « atopique » sans lieu(x), dans lequel l'existence n'est pas, mais « ek-siste », sans qu'il soit toutefois possible de l'y fixer. Le caractère éphémère de l'existence signifie avant tout qu'elle ne peut pas devenir *manifeste* – elle n'*apparaît* pas à proprement parler. En se manifestant, l'existence se soustrait à la présence, à l'apparence, au phénomène. C'est ici que la proximité avec Levinas est la plus frappante, et ce à un double titre, par rapport à deux

caractéristiques du « *visage* ». Lorsque l'auteur de *Totalité et infini* soutient que le visage n'est jamais un « *contenu* » de la conscience et qu'il s'ouvre à un registre *pré-intentionnel* qui se situe en deçà de tout « acte de conscience », il prive le visage des deux caractéristiques fondamentales de tout phénomène au sens husserlien (à savoir le « contenu d'appréhension » et l'« acte d'appréhension ») : il en fait un « phénomène sans phénoménalité », caractérisé par la « nudité » et l'absence de toute « médiation ». Et c'est précisément *dans ce sens* que van Kerckhoven comprend la spécificité de la « phénoménalité » de l'entrée-dans-l'apparition. Mais le parallèle avec Levinas va encore plus loin, puisque van Kerckhoven donne à la visibilité propre à l'existence entrant dans l'apparition le nom de « *Ge-sicht* », traduction de « *visum* » qui se rapproche dans une certaine mesure du « visage » de Levinas puisque, précisément, le retrait caractérisant la phénoménalité de l'existence dans l'entrée dans l'apparition est contaminé par celui du « *Ge-sicht* ».

Dans *De la rencontre*, la question de l'apparition des choses et de notre rapport au monde est analysée à nouveaux frais. La « rencontre » désigne ici le « contact originaire » (la « légère piquûre ») avec la chose, dans son « être en soi », dans sa dimension antérieure à toute « attente », au niveau de sa « phénoménalité » – qualifiée de « sauvage » – « sans phénomène » ou plutôt avant toute « apparition ». Van Kerckhoven touche ici à l'être « en soi » de la chose, dont il n'y a pas d'« expérience » et dont le caractère « inconnu » fait non pas la faiblesse, mais précisément la force du transcendantalisme kantien ! Ce que cet essai illustre à merveille, c'est que la rencontre n'est nullement l'épiphanie d'un visage, mais plutôt un événement qui nous « transperce » (dévisage) et nous révèle ainsi la dimension du monde *en deçà* de la relation tant aux choses qu'aux autres humains. Il éclaire cet « inconnu » sous tous les angles, certes sur fond d'un champ à la fois pré-phénoménal et pré-intentionnel, mais surtout comme « point de contact » dont la description de la dimension corporelle s'inscrit dans des horizons aussi divers – mais en résonance subliminale – que ceux de J.-J. Rousseau, Novalis, F. Nietzsche, R. M. Rilke, A. Camus et M. Richir.

Cette « phénoménologie de la rencontre » – qui prend à Fink ce qui manque à Merleau-Ponty, et à Merleau-Ponty ce qui n'est pas assez développé chez Fink – frappe par sa « subtilité », c'est-à-dire par sa prudence, sa délicatesse, son extrême attention à ne pas « précipiter » les choses, à ne pas laisser passer ou s'échapper sa « sensibilité », sa propre « affectivité » (et ce, en deçà de la « tonalité affective » heideggerienne) – ou même à se tourner vers un « sens se faisant ». *De la rencontre* est une tentative extrêmement subtile de faire parler la *corporéité* vivante des choses – et donc la rencontre du monde – avant toute détermination conceptuelle – un ineffable « silence qui s'accomplit », mais qui ne nous laisse pas sans voix.

*

Fink : *L'origine du monde en tant qu'individuation de la subjectivité absubjective*⁴². Ce qui, chez van Kerckhoven, est touché de manière quasi poétique et en rapport avec la dimension de la corporéité, chez Fink, cela s'exprime d'une manière non moins subtile dans le langage technique de la philosophie transcendantale.

Depuis son célèbre article dans les *Kant-Studien* « Die phänomenologische Philosophie Husserl in der gegenwärtigen Kritik » (1933), les lecteurs et lectrices de Fink savent que pour lui, la « question fondamentale de la phénoménologie » peut être formulée comme celle de « l'origine du monde⁴³ ». Ses explications sur la « différence cosmologique » et, d'une manière générale, ses élaborations d'une phénoménologie du monde (si tant est qu'elles puissent encore être qualifiées de « phénoménologiques ») dans *Monde et finitude* (un cours qu'il a donné en 1949 puis à nouveau en 1966) ne sont pas non plus inconnues. Mais je voudrais m'appuyer ici sur des analyses nettement antérieures – à savoir sur les remaniements des *Méditations cartésiennes* de Husserl, auxquelles Fink s'était consacré de 1930 à l'été 1932. Ces textes ont été publiés et magistralement analysés par Guy van Kerckhoven dans son livre *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr « Einsatz »* (2003). Dans ce qui suit, je me réfère en particulier à la révision de la *IIème Méditation* qui est centrale pour l'idée de « formation du monde (*Weltbildung*)⁴⁴ ».

Que l'« origine de l'« édifice » (*Aufbau*) du monde », l'« origine de sa formation (*Bildung*) », soit le but de l'« analytique constitutive » qui trône sur l'ensemble du remaniement – d'un point de vue méthodologique – des *Méditations cartésiennes*, Fink l'a explicitement souligné dans le contexte de

⁴² Sur le concept finkien de monde, cf. A. Schnell, *Monde et phénoménalisation. La phénoménologie spéculative d'Eugen Fink*, Mémoires des Annales de Phénoménologie (volume XXVI), Dixmont/Wuppertal, Association Internationale de Phénoménologie, 2024, p. 23-39 ; A. Schlitte, « Eugen Fink – Mitspielen im Spiel der Welt. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Kosmologie », *Métaphysique phénoménologique*, T. Keiling (Hsg.), Tübingen, Mohr Siebeck (utb), 2020, p. 175-200 ; C. Nielsen & H. R. Sepp (éd.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München, Karl Alber, 2010 ; O. Stanciu, « Vers une pensée du monde lui-même. Eugen Fink et les perspectives d'une philosophie cosmologique », *Revue philosophique de Louvain*, 114 (4), 2016, p. 655-682 ; O. Stanciu, « 'An explosive thought'. Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World », C. Serban & I. Apostolescu (éd.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin, De Gruyter, 2020, p. 429-444.

⁴³ E. Fink, « Die phänomenologische Philosophie Husserl in der gegenwärtigen Kritik », *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 101.

⁴⁴ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr „Einsatz“*, trad. par G. Hammerschmied & A. R. Boelderl, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, p. 253-265.

la révision de la réduction transcendantale, de la redéfinition de l'expérience transcendantale⁴⁵. Quelles sont les conséquences de cette refonte de la réduction transcendantale pour la compréhension de la « prédonation du monde » ?

Fink fait remarquer que la réduction transcendantale est plus complexe que la simple mise hors circuit de ce qui est objectivement et actuellement donné ainsi que la reconduction au moi constituant : « La mise entre parenthèses du monde <signifie> non seulement l'*epochè* en ce qui concerne les expériences actuelles et les acquisitions d'expériences actualisées [...], mais aussi l'*epochè* en ce qui concerne la *pré-donation*⁴⁶. » La pré-donation intentionnelle du monde est donc à son tour soumise à une réduction phénoménologique. Cela signifie que la réduction phénoménologique réinterroge la notion de « *corrélation* ». Le pôle noétique est alors « déshumanisé », le pôle noématique « déréalisé ». Le contraste avec le lien au monde de la vie souligné par Held et Tengelyi apparaît ici avec évidence. La subjectivité humaine est remplacée par une « subjectivité absolue », qualifiée de « 'subjectivité a-subjective'⁴⁷ ». Il ne s'agit pas d'une subjectivité absolue hégélienne, mais de l'anonymat phénoménologique spécifique ou de la « pré-subjectivité » (*Vor-Subjektivität*)⁴⁸, dans laquelle l'asubjectivité et la subjectivité s'entrelacent. Et à la place de l'« objectivité » mondaine, le monde « n'apparaît pas comme un être 'étant' (*seiendes Sein*), mais comme une instance d'individuation de cette vie a-subjective, un monde pré-étant (*vorseiend*) sans aucune référence à [ce qui est] chosique, mais plutôt à ce qui rend tout d'abord possible tout apparaître⁴⁹ ». La proximité de l'« épiphanie » de van Kerckhoven avec ces analyses apparaît ici clairement. Le phénomène du monde est en quelque sorte « dé-phénoménalisé ». Fink esquisse ici – bien avant Levinas – une « phénoménologie 'sans phénomènes'⁵⁰ ». Mais cela ne prive pas le phénomène du monde de sa fonction transcendantale – mais qui est justement asubjective. *L'origine du monde – dans sa « formation » – réside dans l'individuation de la subjectivité asubjective*. Ce retour à la « subjectivité asubjective » ainsi individuée est censé résoudre le problème de savoir comment la mise entre parenthèses du monde par l'*epochè* ne concerne pas seulement « mon » monde, mais le monde « en général ». Deux choses doivent être soulignées à cet égard. Par cette individuation, l'unité du *seul* monde *commun* devient compréhensible. Et en outre, il n'y a pas là « l'apparence que la subjectivité transcendantale

⁴⁵ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, p. 250, p. 255.

⁴⁶ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 2, Ergänzungsband*, G. van Kerckhoven (éd.), Dordrecht/Boston/London, 1988, p. 203 (souligné par van Kerckhoven).

⁴⁷ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, p. 254.

⁴⁸ Cf. A. Schnell, *En deçà du sujet*, Paris, PUF, 2010.

⁴⁹ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, p. 254.

⁵⁰ *Ibid.*

soit découverte de la même manière qu'un être qui était déjà en soi *avant* qu'on le découvre, et qui n'est pas tout d'abord *produit* par sa découverte⁵¹ ». Comme on le voit à travers cette mention de la production (ou de la « formation »), l'approche d'une « phénoménologie constructive » a également des répercussions sur le concept de monde, dans la mesure où l'origine du monde est à chercher dans la *Weltbildung* constructive.

*

Concluons. Que pouvons-nous retenir de ces « phénoménologies du monde » ? Comment est pensé, dans les amorces présentées ici, ce « tiers » évoqué par Patočka, le lieu de rassemblement en retrait de l'apparaissant, en deçà de la théorie de la connaissance et de l'ontologie ? Tandis que Held et Tengelyi s'intéressent à la teneur essentielle du monde (en soulignant notamment les déterminations de la condition de possibilité de tout apparaître ainsi que de l'infini ouvert du monde de la vie), van Kerckhoven et Fink interrogent le « comment » de l'accessibilité par le biais de l'« épiphanie » ou celui de l'origine du monde à partir de l'individuation de la subjectivité asubjective, qui renvoie à la formation et à la construction – laquelle accessibilité et originalité sont bien sûr également au centre des préoccupations des phénoménologues de Wuppertal. Il est frappant de constater que chez tous nos auteurs – contrairement à des approches comme celle de Renaud Barbaras – l'idée d'« ontogenèse⁵² » n'est pas mise en rapport avec le concept de monde⁵³. Le monde n'est ici ni une nature productive (comme chez Schelling) ni une « *physis* » (comme chez Heidegger). Cela est probablement dû au fait que les projets analysés sont encore très proches de Husserl. Mais d'autre part, un autre Heidegger se trouve ici à l'arrière-plan – en partie apparemment de façon inconsciente – qui est également présent (comme la « *physis* ») dans le cours très important tenu en 1935 *Introduction à la métaphysique*⁵⁴ – à savoir ce Heidegger qui lie la problématique de l'apparition au *rapport interne* entre *être* et *paraître* (*Sein* et *Schein*). S'il devait y avoir, après Held et Tengelyi, une continuation de la « tradition de Wuppertal » au sein de la recherche phénoménologique, il

⁵¹ G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, p. 262.

⁵² 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, volume XVII, 2021.

⁵³ À l'exception de Fink, qui utilise pour cela le terme d'« ontogonie », voir à ce sujet E. Fink, « Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie », *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Alber, 1976, p. 43.

⁵⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, HGA 40, P. Jaeger (éd.), Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

faudrait certainement la chercher à l'interface imaginaire et imagée de l'être, de l'apparition et de l'apparence.

Nous pouvons donc retenir ceci : le fait de donner congé à une approche centrée sur le sujet ne signifie pas que la phénoménologie serait abandonnée, mais seulement que son centre s'est déplacé vers une structure de champ asubjective et que son système de coordonnées a changé. Cela permet de comprendre pourquoi le concept de monde a pu devenir son « thème fondamental » et l'est en un certain sens toujours.

Die radikale transzendente Genesis: Husserl, Richir und Fichte¹

CHIBO ZHOU

Einleitung

Die Gegenüberstellung der transzendentalen Phänomenologie und der transzendentalen Philosophie J. G. Fichtes² ist nicht nur deshalb schwierig, weil jede der beiden Philosophien komplexe Theorieentwürfe und eine Vielzahl von technischen Terminologien enthält, sondern auch, weil die beiden Philosophien einige signifikante Unterschiede in ihrer Methodologie und ihren Ausgangsprämissen aufweisen. Ein möglicher Weg, sie zu vollziehen, könnte dennoch darin bestehen, sich auf die kantische Dichotomie *Erscheinung/Ding an sich* sowie *Noumenon/Phänomen* zu beziehen. In den Ausgangsansätzen beider Philosophien findet sich das unverkennbare Denkmotiv, diese Dichotomie zu *problematisieren*. Die transzendente Phänomenologie lehnt die Auffassung der hinter den Phänomenen verborgene Dinge an sich ab und verweist innerhalb der *Phänomenalität* auf eine transzendental-konstituierende Dimension des Phänomens selbst. Im Vergleich dazu plädiert Fichtes *Wissenschaftslehre* dafür, dass das wahrhaftige „Ansich“ eben kein „totes Ding“³, sondern *lebendig*, d. h. unmittelbar und

¹ Mein Verständnis von Marc Richirs Denken und seiner Beziehung zu Fichtes Philosophie wurde durch zahlreiche Gespräche mit meinen Lehrern und Freunden in Wuppertal bereichert, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte: Alexander Schnell, Philip Flock, István Fazakas, Leonard Ip, Seongkyeong Joung. Alle Probleme bzw. Fehler dieser Arbeit gehen selbstverständlich zu meinen Lasten.

² Trotz dieser Schwierigkeit gibt es eine Reihe hervorragender Arbeiten zu diesem Thema. An dieser Stelle soll nur auf die relevanteste Literatur verwiesen werden. Über Fichtes Philosophie und Marc Richirs transzendente Phänomenologie siehe: A. Schnell: *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2021; S. Carlson: „Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la science (1794/95)“, In: *Annales de phénoménologie*, Nr. 16/2017, S. 63–91. Über die Beziehung zwischen der klassischen deutschen Philosophie und der Idee der transzendentalen Genesis in der Phänomenologie siehe A. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; ders.: *Seinsschwingungen*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2020; J. -C. Goddard: „1804–1805. La désobjectivation du transcendantal“, In: *J. G. Fichte 1804–1805. Lumière et existence*, Archives de philosophie, Hrsg. v. A. Schnell, Band 72 (2009), Heft 3, Juli-September, S. 423–441; L. Ip: „Fichtes und Husserls transzendente Kritik der logischen Vernunft“, In: *Fichte-Studien*, 52.2, S. 633–654; Y. Ni: „Schelling and Husserl on the Concept of passive Synthesis“, In: *Phänomenologische Forschungen*, 2021-1, S. 187–207. Und hier muss auch auf Richirs eigenes Buch über Fichte hingewiesen werden: M. Richir: *Le Rien et son apparence. Fondements pour la phénoménologie (Fichte : Doctrinede la Science 1794/95)*, Brüssel, Ousia, 1979.

³ Die in diesem Beitrag zitierten Texte Fichtes stammen aus: H. Jacob/R. Lauth/H. Gliwitzky et al. (ed.), *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*,

dynamisch *erscheinend* ist. Daraus ergeben sich zwei gegenläufige Denkbewegungen, die von den beiden entgegengesetzten Polen der oben genannten Dichotomie ausgehen, um eben diese Dichotomie aufzulösen. Bei allen Unterschieden zeigt sich eine unverkennbare Gemeinsamkeit beider Denkbewegungen darin, dass sie in ihrem jeweiligen transzendentalphilosophischen Rahmen nach einer *Einheitsdimension diessseits der oben genannten Pole* streben, in der die beiden Pole eben ineinander verschmelzen. Man fragt sich, ob sich die beiden Denkbewegungen an irgendeinem Punkt „kreuzen“ werden.

Dieser Artikel widmet sich der Untersuchung eines dieser „Kreuzungspunkte“. Es handelt sich um die Entdeckung des Begriffs der *radikalen transzendentalen Genesis*.⁴ Ich identifiziere zwei Wege zu dieser Denkfigur in den beiden untersuchten Philosophien.

Der *phänomenologische* Weg zu dieser Figur ist ein Weg der *Reduktion*, der die eigentliche *Phänomenalität* der Phänomenologie freizulegen sucht. Während die Figur der transzendentalen Genesis⁵ bekanntlich schon von Husserl vertreten wurde, ist eine ‚Radikalisierung‘ dieser Figur jedoch, so die hier zu begründende These, erst von Marc Richir vollzogen worden. Ausgehend von dem schon bei Husserl deutlich erkennbaren Ansatz, die Phänomenalität der Phänomenologie als transzendentales „*konstitutives Werden*“⁶ der Welt von dem psychologischen Gegebenen zu unterscheiden, ist Richir bestrebt, durch ständige Ausübung transzendentaler Reduktion eine *singuläre*, von aller psychologischen Gegebenheit entkoppelte Urdimension der transzendentalen Genesis freizulegen, die sich den jeweils gegebenen Phänomenen *entzieht*. Diese spezifische Figur der transzendentalen Genesis, die Richirs zentralem Begriff der „*inchoativen*“ *Phänomenalisierung* entspricht, identifiziere ich hier als eine „radikale“. Unter den zahlreichen Publikationen Richirs wird insbesondere auf den Text „Qu’est-ce qu’un phénomène?“ aus dem Jahr 1998

Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962-2012. Im Folgenden zitiert unter der Abkürzung: *GA*, mit Angabe der Band- und Seitenzahl. Hier: *GA*, II/8, S. 12.

⁴ Der Begriff „radikale transzendentaler Genesis“ stellt einen von mir vorgelegten Vorschlag dar. Er bezeichnet einen radikalen Zugang zu der bei Husserl erkennbaren Idee der transzendentalen Genesis, welcher diese Genesis in ihrer wahrhaften Ursprünglichkeit zu erfassen sucht. Im Folgenden dürfte der rationale Gehalt dieser Figur durch den Bezug auf Richirs „Phänomenalisierung“ und Fichtes „urkonstruierendes Wissen“ verdeutlicht werden.

⁵ Die Rede von der transzendentalen Genesis ist hier nicht auf die genetische Phänomenologie Husserls beschränkt. Sie bezieht sich vielmehr allgemein auf den von Eugen Fink in seinem Husserl-Kommentar explizit gemachten Gedanken, dass die transzendentaler Phänomenologie nichts anderes ist als ein Streben nach Erkenntnis des „*Weltursprungs*“. Der transzendentalphänomenologische Begriff des Phänomens bezieht sich demnach nicht lediglich auf das jeweils psychologisch Gegebene, sondern auf die *weltkonstituierende* Dimension der Phänomenalität, um das ursprüngliche „konstitutive Werden“ der Welt aufzuzeigen. Vgl. E. Fink, „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, In: *Kant-Studien*, vol. 38, Nr. 1-2, 1933, S. 319-383.

⁶ Diesen Ausdruck entnehme ich Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 342.

Bezug genommen, um den phänomenologischen Weg zu dieser Figur aufzuzeigen.

Eine solche Figur findet sich aber – so die weitere zu begründende These – bereits in Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II*⁷. Der *fichtesche* Weg zu dieser Figur ist ein Weg der *Konstruktion*, der auf die konstruktive Erkenntnis einer singulären absoluten *Einheit* – im Sinne einer einzigen und letzten Wahrheit – zielt. Ausgehend von dem durch Kant beeinflussten Ansatz, nicht eine leere, sondern eine reale Konstruktion zu begründen, wendet sich Fichte der Konzeption einer ur- bzw. sich konstruierenden Erkenntnis zu, die nicht lediglich eine nachher von uns gemachte begriffliche Konstruktion ist, sondern sich eben ursprünglich und real im Kern der *Erscheinung* selbst unmittelbar manifestiert. Diese von Fichte als „urkonstruierendes Wissen“ bezeichnete Konzeption lässt sich hier als eine Konzeption der transzendentalen Genesis aufzeigen, die sich wie bei Richir durch ihren *urgenetischen* Charakter, ihren *singulären* Charakter und ihren *Entzugs*charakter auszeichnet.

In diesem Aufsatz werde ich die beiden Wege zur radikalen transzendentalen Genesis vorstellen und vergleichen. Dabei geht es vor allem darum, die radikale transzendente Genesis als ein bedenkenswertes systematisches Konzept aufzuzeigen, das – und das ist an sich schon höchst bedeutsam – in zwei verschiedenen philosophischen Programmen gleichzeitig Überzeugungskraft hat und ansprechend ist. Um es von vornherein klarzustellen: Ich behaupte nicht, dass zwischen den beiden Wegen eine Art „Dialektik“ besteht, in der sich die von gegensätzlichen Konzepten dominierte Bewegung der anderen zuwendet. Denn es handelt sich hier nicht um eine rein begriffslogische Umschlagsbewegung. Vielmehr schlage ich hier vor, um einen spinozistischen Ausdruck zu verwenden, dass beide Wege „Ausdrucksweisen“⁸ der radikalen transzendentalen Genesis sind. Denn beide Denkbewegungen versuchen, trotz ihrer Unterschiede, eine letzte genetische Quelle der Welt zum Ausdruck zu bringen, die sich letztlich nicht nur der Dichotomie von Phänomen und Wahrheit entzieht, sondern auch allen Denkformen, die von gegensätzlichen *Polen* ausgehen. Das Problem besteht dabei darin, dass unsere Sprache nicht ohne Bezug auf ein Polhaftes entwickelt werden kann. Um die transzendente Genesis vom Pol der Phänomene her auszudrücken, kommt man auf die Idee *einer* ursprünglich *wahrmachenden Phänomenalität*; um die transzendente Genesis vom Pol

⁷ Hierzu vgl. A. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung. J. G. Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 – Zweiter Zyklus*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2023.

⁸ Der spinozistische Ausdrucksbegriff ist wegen Deleuzes Buch über Spinoza weit diskutiert. Ich führe diesen Begriff hier wegen seiner philosophischen Attraktivität für die Beantwortung der Frage nach der Vermittlung von Einheit und Vielheit ein. Wie bei Spinoza handelt es sich hier um eine absolut singuläre Dimension, die auf verschiedene Weise explizit gemacht werden kann. Vgl. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les éditions de minuit, 1968.

der Wahrheit her auszudrücken, kommt man auf die Idee *einer* ursprünglich *phänomenalisierenden Wahrheit*.

Die zentrale Aufgabe dieses Aufsatzes ist es daher, sowohl die Affinität der beiden Wege in ihrem Kernanliegen, nämlich der Suche nach der letzten genetischen Quelle, als auch die Unterschiede zwischen ihnen aufzuzeigen. Die Bedeutung dieses Ansatzes kann auch im Lichte des Forschungsstandes dargestellt werden. Die Beziehung zwischen der fichteschen Philosophie und der transzendentalen Phänomenologie ist ein aktuelles Thema in *beiden* relevanten Forschungsbereichen. Unter verschiedenen Forschungsansätzen hat neuerdings Alexander Schnell folgende zweifache These aufgestellt: Einerseits ist *Fichtes Wissenschaftslehre von 1804/II* Schnells Interpretation nach eine absolute „*Erscheinungslehre*“⁹, die sich in die Idee der absoluten „ontogenetischen“ Funktion der Erscheinung (dies entspricht der hier genannten Figur der radikalen transzendentalen Genesis) mündet.¹⁰ Andererseits soll diese Idee im Rahmen einer „generativen Phänomenologie“ Beiträge zu einer zentralen Frage der *Phänomenologie* leisten, nämlich der Frage nach dem nicht beschreibbaren und präimmanenten Bereich der Phänomenalität.¹¹ Der vorliegende Beitrag schreibt sich in diesen Zusammenhang ein. Im Anschluss an Schnell werde ich hier versuchen, eine Betrachtungsperspektive auf diesen „Fichteismus“ in der transzendentalen Phänomenologie bzw. auf die Affinität zwischen der Philosophie Fichtes und der transzendentalen Phänomenologie aufzuzeigen.

1. Der phänomenologische Weg zur radikalen transzendentalen Genesis

1.1

1998 wurde Richirs Beitrag „Qu’est-ce qu’un phénomène?“ veröffentlicht. Der Hauptteil dieses Textes ist Richirs Kommentar zu Text Nr. 31 in *Husserliana* XV. In diesem Kommentar zu Husserl setzt sich Richir mit zwei zentralen Begriffen der Phänomenologie auseinander. Dies sind der phänomenologische Phänomenbegriff und der phänomenologische Reduktionsbegriff. Bevor ich auf diesen für meine Darstellung des phänomenologischen Weges zur transzendentalen Genesis maßgeblichen Text eingehe, möchte ich zunächst einen Problemzusammenhang darstellen, der eng mit dem Problembewusstsein von Richirs Text verbunden ist. Er

⁹ Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II* gliedert sich in eine „Wahrheitslehre“ und eine „Erscheinungslehre“. Schnells bahnbrechende Interpretationsthese lautet, dass der Übergang von der „Wahrheitslehre“ zur „Erscheinungslehre“ keine Abstiegs-, sondern eine Aufstiegsbewegung darstellt. Daraus ergibt sich die These, dass die Erscheinungslehre als Höhepunkt der Wissenschaftslehre zu bezeichnen ist. Deshalb wird hier von der *Wissenschaftslehre von 1804/II* als *absoluter* Erscheinungslehre gesprochen. Vgl. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung*, S. 40ff.

¹⁰ Vgl. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung*, S. 195ff.

¹¹ Siehe vor allem die beiden Bücher zu der „generativen Phänomenologie“: Schnell: *Wirklichkeitsbilder*; ders.: *Seinsschwingungen*.

betrifft die Frage, wie die beiden Begriffe bei ihrem Urheber, nämlich Edmund Husserl, zu verstehen sind.

Was heißen „Phänomen“ und „Reduktion“ bei Husserl?¹² Liest man z. B. Husserls *Einleitung in die Philosophie* aus den Jahren 1922/23, so findet man folgende Charakterisierungen: Das durch die transzendente phänomenologische „Reduktion“ freigelegte „Phänomen“ der Phänomenologie ist „das pure Erleben als Tatsache, das, was unangefochten bleibt, auch wenn ich annehme, es sei keine Welt“.¹³ Die Ausübung der phänomenologischen Reduktion führt zur Erlangung der „transzendentalen Einstellung“ und damit zur Position eines „unbeteiligte[n] Zuschauer[s]“¹⁴ der Tatsache des puren Erlebens. Nur als dieser unbeteiligte Zuschauer kann der Phänomenologe, so Husserl, in der Tatsache des puren Erlebens „mein absolutes Sein und Wesen erschauen“.¹⁵ Die Formulierungen wie „Tatsache“, „unbeteiligter Zuschauer“ und der oft damit verbundene „deskriptive“ Ansatz der Phänomenologie erwecken den Eindruck, dass die von Husserl gegründete Phänomenologie eine sich am Vorbild des Empirismus, Positivismus und vor allem am Psychologismus orientierte Wissenschaft ist, die das unmittelbare phänomenal Gegebene ‚neutral‘ zu beschreiben versucht. Diese Lesart ist zu Husserls Zeit verbreitet. In dieser Richtung übten u. a. die Neukantianer Rudolf Zocher und Friedrich Kreis in den 1930er Jahren bekanntlich Kritik an Husserls Phänomenologie, die sie dann als „Intuitionismus“ und „Ontologismus“ bezeichneten.¹⁶

Eine explizite Rechtfertigung gegen diesen Vorwurf und eine damit verbundene Zurückweisung der oben karikaturistisch profilierten Lesart findet sich bei Eugen Fink in seinem berühmten Aufsatz „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“. Ich fasse Finks einschlägige Argumente in zwei Thesen zusammen. (1) Die Phänomenologie zielt nicht auf eine „weltimmanente“, sondern auf eine „weltranszendente“ Erkenntnis ab. Mit „weltranszendenter Erkenntnis“ ist gemeint, dass die Phänomenologie nach einer Erkenntnis der Welt von ihrem Ursprung her und nach der Verwirklichung einer Erkenntnis strebt, die

¹² Zu diesem Thema vgl. I. Kern: „Husserls drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion“, In: *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962, S. 303-349; S. Luft: „Von der mannigfaltigen Bedeutung der Reduktion nach Husserl: Reflexionen zur Grundbedeutung des zentralen Begriffs der transzendentalen Phänomenologie“, In: *Phänomenologische Forschungen*, 2012, S. 5-29.

¹³ E. Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. v. Berndt Goossens, Bd. XXXV. Husserliana. Dordrecht, Springer, 2002, S. 77.

¹⁴ Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, S.77ff.

¹⁵ Husserl, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, S.79.

¹⁶ Vgl. R. Zocher, „Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik, Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee“, München, E. Reinhardt, 1932; F. Kreis, „Phänomenologie und Kritizismus“, In: *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 1930.

„prinzipiell alle Formen mundaner Erkenntnis [...] übersteigt“.¹⁷ Insofern befasst sie sich mit denselben Fragen wie die traditionelle Metaphysik. Aus dieser Perspektive ergibt sich das entscheidende Kriterium für die Unterscheidung zwischen Phänomenologie einerseits und Psychologismus, Empirismus und Positivismus andererseits: Von letzteren kann nur gesagt werden, dass sie ein „mundanes“ bzw. „weltimmanentes“ Erkennen enthalten, während erstere sich mit der Frage nach einem „Begründungsverhältnis“ zwischen „einer den Weltursprung erkennenden Philosophie und allem mundanen Erkennen überhaupt“¹⁸ beschäftigt.

(2) Die Phänomenologie hält jedoch an ihrer radikalen Unterscheidung von „aller glaubensmäßigen und spekulativen Metaphysik“¹⁹ fest. Diese Unterscheidung liegt in der Tatsache begründet, dass die Phänomenologie eine wirklich angemessene „Erkenntnismethode“ zum Verständnis der Ursprünge der Welt bietet, nämlich die „phänomenologische Reduktion“²⁰. Während in der „natürlichen Einstellung“ die Welt noch in ihrer Vorgegebenheit betrachtet wird, wird die Welt selbst erst durch die „phänomenologische Reduktion“ als „Weltglaube“ eingeklammert. Der Weltglaube erweist sich dann als „*geltender Seinssinn*“²¹ der Welt, dessen konstitutive Quelle ein „strömendes konkretes Leben“²² ist, das den Seinssinn Welt „konkret und total in sich“²³ trägt. Dieses konkrete Leben, das als „*transzendentes Leben*“ oder „*transzendentes Ich*“ bezeichnet wird, ist also das eigentliche phänomenologische Phänomen in seiner eigentlichen Phänomenalität.

Der entscheidende Punkt in Finks Argumentation ist, dass in Wirklichkeit das konkreteste, kontinuierlich strömende Leben zugleich – phänomenologisch gesehen – transzendental-konstituierend ist. Das phänomenologische Phänomen (d. h. das konkrete strömende Leben) hat eine dem Phänomen innewohnende konstituierende Dimension. Diese Auffassung lässt sich dadurch begründen, dass die transzendente Reduktion dazu führt, die Frage nach dem Ursprung der Welt als Frage nach der *transzendentalen Genesis*²⁴ des geltenden Seinssinns der Welt zu betrachten. Die

¹⁷ E. Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 341.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ E. Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 340.

²⁰ Vgl. E. Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 341.

²¹ E. Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 355.

²² E. Fink: „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, S. 352.

²³ Ebd.

²⁴ In der Tat betrifft ein zentraler Punkt in Finks Auseinandersetzung mit Zocher und Kreis den Streit zwischen den Begriffen „Geltung“ und „Genesis“ in der Transzendentalphilosophie. In der weiteren Entwicklung der neukantianischen Philosophie,

transzendente Genesis vollzieht sich durch das *transzendente Bewusstseinsleben*. Gemäß Fink handelt es sich hierbei um einen dynamischen und strömenden Prozess des „*konstitutiven Werdens*“²⁵ der Welt, in dessen Verlauf der „*Seinssinn Welt*“ im Zuge des Wandels kontinuierlich konstituiert, wiederhergestellt und aufrechterhalten wird.

Dies verdeutlicht den fundamentalen Gegensatz zwischen Phänomenologie und Psychologie: Letztere ist eine „*regional*“²⁶ ausgerichtete Wissenschaft. Sie setzt die Objektivierung des Ich als innerweltliches menschliches Ich voraus. Eine solche Objektivierung ist jedoch das *Resultat* des Prozesses des „*konstitutiven Werdens*“ der Welt. Wenn man das „*transzendente Ich*“ mit dem „*psychologischen Ich*“ identifiziert, so führt dies zu einer Abstraktion des konkreten transzendentalen Lebens, sodass der dynamische und genetische Werdensprozess der Welt selbst mit einem abstrakten und isolierten Teil der Welt *verwechselt* wird. In diesem Zusammenhang ist zudem die Unterscheidung zwischen einer transzendentalen und einer natürlichen Einstellung von Bedeutung. Im Rahmen einer natürlichen Einstellung wird die Welt stets als etwas Vorgegebenes vorausgesetzt, wobei der dynamische Werdensprozess der Welt durch einen „*Glauben*“ an eine statische und vorgegebene Welt verdeckt wird. Erst durch die phänomenologische Reduktion eröffnet sich die Perspektive auf die Genesis bzw. das „*konstitutive Werden*“ der Welt.

Daraus ergibt sich eine etwas präzisere Bestimmung von Husserls Begriff des Phänomens sowie der Reduktion. Bekanntlich wurden Finks Ideen von Husserl selbst bestätigt.²⁷ Betrachtet man den von Richir kommentierten Text Nr. 31 der *Husserliana XV*, so lassen sich zahlreiche Übereinstimmungen mit Finks Husserl-Interpretation feststellen. Ohne auf diese Übereinstimmungen im Einzelnen einzugehen, soll im Folgenden ein weiterer Schritt der Reflexion über die oben beschriebenen Begriffe des

insbesondere im Post-Neukantianismus, wurde der Begriff der Genesis und die Möglichkeit einer Verbindung mit der transzendentalen Phänomenologie weiter diskutiert. Vgl. K. W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neukantianische Systematik*. R. Höningwalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels. Bonn, Bouvier, 1995; M. Boch: „*Transzendentalphilosophie und Post-Neukantianismus. Zur Kontinuität der Problemgeschichte der Transzendentalen Systematik im 20. Jahrhundert*“, In: *RUDN Journal of Philosophy*, Vol. 28, 2024, S. 697-716.

²⁵ Fink: „*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*“, S. 342.

²⁶ Vgl. Fink: „*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*“, S. 358.

²⁷ Dem Beitrag von Fink war ein Vorwort von Husserl beigefügt, in dem Husserl sich wie folgt zu dem Beitrag von Fink äußerte: „*ich freue mich, nun sagen zu können, dass in derselben kein Satz ist, den ich mir nicht vollkommen zueigne, den ich nicht ausdrücklich als meine eigene Überzeugung anerkennen könnte.*“ Vgl. E. Fink: „*Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*“, S. 319.

Phänomens und der Reduktion vorgestellt werden, den Husserl selbst vollzogen hat.

Dieser Reflexionsschritt nimmt Bezug auf die zuvor thematisierte Grundidee, dass durch die transzendente Reduktion des mundanen psychologischen Ich das transzendente Ich freigelegt werden kann. Diese Idee beinhaltet eine implizite Ich-Spaltung. Zum einen ist das Ich als menschlich objektiviertes seelisches Bewusstsein zu betrachten. In ihm sind selbstverständlich die jeweiligen psychologischen Konkretionen enthalten. Diese Konkretionen sind jedoch nach Husserl lediglich „relative Konkretionen“²⁸, „unselbstständige Momente“²⁹ im konkreten Weltganzen. Zum anderen ist das Ich ein immanentes transzendentes Bewusstseinsleben in seiner absoluten Konkretheit, in dem sich die Welt selbst als „transzendente Einheit in Einstimmigkeit zusammengehender Erscheinungen“³⁰ objektiviert.

Daraus ergibt sich die Frage, warum das transzendente Ich immer zugleich ein psychologisches Ich ist und warum ein Abstraktum zugleich konkret sein kann.³¹ Husserl betrachtet diese Deckungsgleichheit der beiden Ich-Begriffe als „wundersam“:

In zunächst wundersamer Weise ist die absolut konkrete transzendente Subjektivität in voller Kongruenz mit dem menschlichen seelischen Ich – mit mir, der ich die phänomenologische Reduktion übe – als „reinem“ Ich, dessen Reinheit aber in der Welt abstrakt ist, gewonnen durch Abstraktion von allem Psychophysischen.³²

Es ist diese „wundersame Identität“, die bei Richir ein besonderes Interesse geweckt hat.

1.2

Was sagt Richir zu Husserls Begriff des Phänomens und der Reduktion?

Im Hinblick auf die oben genannten Ideen stellen sich für Richir folgende Fragen: Wenn das transzendente und das psychologische Ich immer zusammenfallen, warum sind sie dann nicht ununterscheidbar, sondern verschieden? Ist die „wundersame“ Identität nicht zugleich auch merkwürdig? Was erlaubt uns eigentlich, das transzendente und das psychologische Ich phänomenologisch zu unterscheiden? Die Befassung mit

²⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1936)*, Hrsg. v. I. Kern, Bd. XV. Husserliana. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, S. 550.

²⁹ Ebd.

³⁰ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1936)*, S. 549f.

³¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1936)*, S. 550.

³² Ebd.

diesen Fragestellungen veranlasst – so die hier zu begründende These – Richir, sich vertieft mit dem Phänomen- und Reduktionsbegriff auseinanderzusetzen, was letztlich zur Entwicklung der Figur der radikalen transzendentalen Genesis führt. Ich werde Richirs diesbezügliche Argumentation in drei Schritten rekonstruieren.

Im ersten Schritt führt Richir einen Begriff aus der kantischen Philosophie ein, um die bei der Reduktion auftretende Ich-Spaltung zu analysieren. Dieser Begriff ist Kants transzendentaler Schein. Gemäß dem vorherigen Husserl-Zitat folgt daraus: In der Reflexion der phänomenologischen Reduktion wird die absolut konkrete transzendente Subjektivität zum Thema. In der Reflexion der Psychologie ist das Thema das menschliche seelische Ich als „reines“ Ich, dessen Reinheit „durch Abstraktion von allem Psychophysischen“ gewonnen wird. Nun sind die konkreten Ergebnisse dieser beiden Reflexionen immer „in voller Kongruenz“. Dies wirft die Frage auf, was diese beiden Ich-Konzepte voneinander unterscheidet.

Eine plausible Antwort auf diese Frage wird auf der Grundlage der bereits vorgebrachten Argumente gegeben. Der Unterschied liegt vor allem darin, dass nur die phänomenologische Reduktion es uns ermöglicht, eine Perspektive auf die transzendente Genesis der Welt selbst zu gewinnen. Die psychologische Reflexion hingegen ist immer regional und immer das Ergebnis einer weltimmanenten Abstraktion. Aus dieser Perspektive kann die durch psychologische Reflexion gewonnene Erkenntnis – trotz der oben erwähnten „wundersamen Kongruenz“ – immer noch als inadäquat im Vergleich zu der durch phänomenologische Reflexion gewonnenen Erkenntnis angesehen werden. Setzt man die beiden Erkenntnisarten gleich, so verwechselt man das Transzendental-Konstituierende mit dem Weltlich-Konstituierten. Genau diese Verwechslung wird von Richir als „transzendentaler Schein“ bezeichnet. In diesem Zusammenhang führt Richir aus:

Néanmoins, d'un point de vue formel, on peut déjà dire que, si le phénomène a une *Sachlichkeit*, une concrétude, le psychologisme transcendantal est une illusion transcendantale phénoménologique en cela même qu'il *confond une partie abstraite* de la concrétion phénoménologique du phénomène avec la *concrétion elle-même*.³³

In einem zweiten Schritt analysiert Richir die Struktur dieses transzendentalen Scheins, um den Unterschied zwischen phänomenologischer Reduktion und psychologischer Reflexion sowie zwischen phänomenologischem und psychologischem Phänomen weiter

³³ M. Richir: „Qu'est-ce qu'un phénomène?“, In: *Les Études philosophiques*, No. 4, 1998, S. 443.

herauszuarbeiten. Wie wir gesehen haben, ist der transzendente Schein eine Art Abstraktion. Für Richir ist es nun entscheidend, zu sehen, dass die Abstraktion immer *reflexiv*, oder genauer, „*reflektierend*“ ist. Der „reflexive“ Charakter der Abstraktion manifestiert sich in folgender Tatsache: Eine Abstraktion kann nicht ohne eine vorangegangene *Identifizierung* vollzogen werden. Im Vollzug der Abstraktion wird immer auch eine Identifizierung mitvollzogen. Daraus folgt, dass das Problem der Abstraktion, das in der psychologischen Reflexion relevant ist, auch als ein Problem der Identifikation betrachtet werden kann. Die psychologische Reflexion über das konkrete immanente Bewusstseinsleben ist eine Abstraktion, weil sie immer eine bestimmte Form von Identität in das konkrete immanente Bewusstseinsleben hineinsetzt. Infolgedessen wird der dynamisch-konstitutive Prozess des immanenten Bewusstseinslebens als spezifisches psychologisches Phänomen und das damit verbundene Geltungsverhältnis *fixiert*. Die Möglichkeit der Identifikation beruht immer auf einer vorausgesetzten Identität. Es handelt sich um eine ‚*logische Tautologie*‘, die sich im Auftreten eines transzendenten Scheins äußert. Insofern charakterisiert Richir diese Identität als eine ‚*psychologische oder immaterielle Schicht*‘,³⁴ die von uns in das konkrete immanente Bewusstseinsleben hineingesetzt wird und es ‚*verzerrt*‘. An späterer Stelle bezeichnet Richir diese Identität als eine ‚*psychologisch-logisch-eidetische Identität*‘.³⁵

Einer der Hauptpunkte, die aus Richirs Artikel hervorgehen, ist, dass die abstrakte Identitätsdenkform nicht nur für die Verwechslung von psychologischen und phänomenologischen Phänomenen verantwortlich ist, sondern auch für die Unfähigkeit der nicht-phänomenologischen Metaphysik, die Frage nach dem Ursprung der Welt adäquat zu beantworten. Da eine transzendente Reduktion fehlt, kann das vorphänomenologische metaphysische Denken nur vom innerweltlichen Sein ausgehen, d. h. es setzt die erwähnte abstrakte Identitätsform voraus, ohne sie hinreichend zu reflektieren oder zu hinterfragen: „C’est une substraction métaphysique tout à fait classique [...]“.³⁶ Zu den wenigen Autoren in der Geschichte der Philosophie, die sich eingehend mit dieser Form der Erkenntnis auseinandergesetzt haben, zählt laut Richir Fichte, der bereits in der ersten Fassung seiner *Wissenschaftslehre* die Frage nach der „abstrahierenden Reflexion“³⁷ diskutiert hatte.

Auf diese Punkte in Bezug auf Fichte werde ich später zurückkommen. Hier möchte ich zunächst die Diskussion des zuvor gewonnenen Ergebnisses fortsetzen und auf dessen Folgen hinweisen. Dieses Ergebnis zieht für

³⁴ M. Richir: „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 445.

³⁵ M. Richir: „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 449.

³⁶ M. Richir: „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 445.

³⁷ M. Richir: „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 443.

Richir eine weitere entscheidende Schlussfolgerung nach sich: Wenn die Phänomenologie die phänomenologischen von den psychologischen Phänomenen unterscheiden soll, dann muss sie feststellen, dass es innerhalb der phänomenologischen Phänomene eine Dimension gibt, die sich je der abstrakten, aus der Reflexion hervorgehenden Identitätsdenkform entzieht. Innerhalb des phänomenologischen Phänomens muss es etwas geben, das für die psychologische Reflexion prinzipiell *nicht identifizierbar* ist. Worin besteht diese ‚*Überschussdimension*‘ der Identitätsdenkform?

Richirs dritter Argumentationsschritt besteht darin, diese Frage zu stellen und zu beantworten. Dafür bezieht er sich auf eine weitere Ausarbeitung von Husserl über die bereits erwähnte phänomenologische Reduktion und psychologische Reflexion sowie über die phänomenologischen und psychologischen Phänomene. Diese Passage Husserls lautet:

Das weltlich Abstrakte ist von der transzendental ihm zugewachsenen psychophysischen Konkretion durch phänomenologische Reduktion zu befreien. Aber indem das transzendente Ich sich in ihr zur Seinsgeltung bringt, ist ein neues transzendentales Geltungsbewusstsein erwachsen, das sich ohne weiteres wieder objektiviert, wieder ins Weltphänomen einordnet als ein neues psychisches Tun meines menschlichen Ich. Also im Rückgang in die natürliche Einstellung kann ich sagen: Ich, der ich hier sitze, habe vorhin phänomenologische Reduktion vollzogen, in ihr transzendente Selbsterkenntnis gewonnen, die ich noch in habitueller Fortgeltung habe, ich bin in dieser Welt phänomenologischer Forscher usw.³⁸

Nach Richir ist dieser Absatz sehr wichtig, weil er „den eigentlichen Status der Phänomenologie des Phänomens“³⁹ in Frage stellt. In der Tat gibt dieser Absatz einen Hinweis darauf, warum das phänomenologische Phänomen und das psychologische Phänomen, das phänomenologische Ich und das psychologische Ich nicht völlig identifiziert werden können. Der Grund dafür ist, dass in der Phänomenologie der Vollzug des phänomenologischen Verfahrens selbst als integraler Bestandteil der Dynamik des Phänomens selbst inhärent eingeschlossen ist: Die Phänomenologie erkennt, dass der tatsächliche Vollzug einer phänomenologischen Reduktion selbst performativ am „konstitutiven Werden“ der Welt beteiligt ist. So bringt unser Vollzug stets performativ neue Inhalte in das „konstitutive Werden“ der Welt ein: In ihm ist „ein neues transzendentales Geltungsbewusstsein erwachsen, das sich ohne weiteres wieder objektiviert, wieder ins Weltphänomen einordnet als ein neues psychisches Tun meines menschlichen Ich.“

³⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1936)*, S. 550f.

³⁹ M. Richir, „Qu'est-ce qu'un phénomène?“, S. 444.

Um zu verstehen, was Richir mit dem „eigentlichen Status“ des phänomenologischen Phänomens meint, ist nun die folgende Erklärung von Bedeutung, die besonders relevant für diese ständig performativ erzeugte „Neuheit“ ist: „Nouvelle [conscience transcendante de validité] parce que s’est ouverte sur une nouvelle teneur de sens phénoménologique – c’est crucial – comme *possibilité de sens en croissance*, et surtout en *excès sur ce qui du sens s’est déjà déployé*.“⁴⁰ Mit der Metapher des „Wachsens“ (*croissance*) weist Richir darauf hin, dass das phänomenologische Phänomen qua „konstitutives Werden“ der Welt als ein dynamischer Prozess zu verstehen ist, in dem Sinnmöglichkeiten ständig neu wachsen bzw. sich umformieren und transformieren. Entscheidend ist dabei, dass jede Sinnmöglichkeit ständig auf neue Sinnmöglichkeiten verweist und dabei immer über den bereits entwickelten Sinn hinausgeht. Richir interpretiert diesen Prozess als eine Art „spontanes“ und „anonymes“ „*transzendentes Wachsen*“. Während bei Husserl die Figur des neuen Wachsens des Sinnes nur angedeutet wird, misst Richir diesem Gedanken eine besondere Bedeutung bei. Diese erlaubt es Richir, die *Beweglichkeit* des transzendentalen „konstitutiven Werdens“ in dem Sinne zu *radikalisieren*, dass der jeweils konstituierte Sinn immer einen *Sinnüberschuss* in sich enthält, der sich auf neuen und anderen Sinn hin öffnet. Und daraus folgt, dass es prinzipiell *unmöglich* ist, diesen Prozess des konstitutiven Werdens durch die Denkform der Identität zu fixieren. Die Reflexion kommt immer entweder „zu früh“ oder „zu spät“⁴¹: zu früh, weil die neue Sinnentwicklung nicht oder noch nicht absehbar ist. Zu spät, weil die Sinnhaftigkeit bereits zu komplex geworden ist, um von der Reflexion eingeholt zu werden.

Was hat dies mit dem „eigentlichen Status“ des phänomenologischen Phänomens zu tun? Die Pointe besteht darin, zu sehen, dass sich die „Identität“ zwischen dem transzendentalen und dem psychologischen Bewusstseinsleben genau durch diese Beweglichkeit letztlich als *vorläufig* erweist. Obwohl die Phänomenologie *prima facie* psychologische Begriffe verwenden muss, um das phänomenologische Phänomen zu charakterisieren, ist diese Äquivalenz mit der Psychologie ein transzendentaler Schein, der durch die ständige Ausübung der transzendentalen Reduktion beseitigt werden muss. Richirs Husserl-Interpretation enthält also in der Tat eine These, die in gewisser Weise über Husserl hinausgeht: Das Phänomen der Phänomenologie überschreitet den gesamten Bereich der Psychologie, d. h. den Bereich der Bewusstseinsimmanenz. Sie impliziert einen radikaleren Anspruch auf Reduktion, d. h. eine *Reduktion der Bewusstseinsimmanenz selbst*.

⁴⁰ M. Richir: „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 448.

⁴¹ M. Richir, „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 447.

Eine solche Figur des transzendentalen Zuwachsens verwendet Richir, um ein Schlüsselkonzept in Husserls Text zu erklären, nämlich die „Verweltlichung“⁴². Aus den oben genannten Gründen ist es jedoch Richirs eigener phänomenologischer Begriff, nämlich die „Phänomenalisierung“ in ihrer „Inchoativität“⁴³, der in dieser Interpretation deutlicher zum Tragen kommt. Mein Fokus liegt hier allerdings nicht darauf, inwieweit Richirs Interpretation von Husserls Denken abweicht. Was ich vielmehr betonen möchte, ist, dass Richirs Abweichung von Husserl tatsächlich als eine *radikale Konsequenz* aus der Art und Weise gesehen werden kann, in der Fink und Husserl zwischen phänomenologischen und psychologischen Phänomenen unterscheiden. Dies spiegelt sich insbesondere in Richirs radikaler Betonung der *Nicht-Identität* zwischen transzendentaler Genesis und weltlichen Seienden als *Resultat* der transzendentalen Genesis wider. Genau dies führt zu einem Begriff des wachsenden Sinns, der nicht durch eine Identitätsdenkform fixiert werden kann. Dieser Begriff ist gerade – und das ist der Leitbegriff dieses Artikels – eine *radikalisierte* Version des von Husserl entdeckten Begriffs der transzendentalen Genesis.

Damit entwickelt Richir im Kern eine Argumentation, die an Fink anschließt, aber stärker die Unterscheidung zwischen phänomenologischem und psychologischem Phänomen begründet (und damit auch stärker die „Phänomenologie“ rechtfertigt). Der Grund für die Unterscheidung besteht nun nicht nur darin, dass das Weltkonstituierende nicht mit dem innerweltlichen Konstituierten verwechselt werden darf, sondern auch darin, dass die weltkonstituierende transzendente Genesis sich zunächst jeder innerweltlichen Reflexion entzieht. Damit entsteht aber das Problem, dass diese „anonyme Genesis“ nicht mehr als das husserlsche immanente Bewusstseinsleben identifiziert werden kann. Damit wird der ‚Phänomenstatus‘ des phänomenologischen Phänomens problematisch. Wenn man hier die transzendente Genesis als das eigentliche, konkreteste, lebendigste und konstitutive phänomenologische Phänomen auffassen will, so muss dieser Begriff der alltäglichen Konnotation des Phänomenbegriffs widersprechen, weil sich diese Genesis den jeweils gegebenen vielfältigen Phänomenen entzieht.

Aus diesem Grund haben die von Husserl und Fink vorgebrachten Begriffe des phänomenologischen Phänomens in Richirs eigener Phänomenologie eine gewisse *Entimmantisierung* erfahren. Die zentrale These ist, dass das genuine phänomenologische Phänomen, unabhängig von der von dem mundan Ich projizierten „psychologischen oder immateriellen Schicht“, nicht im Bewusstsein liegt, sondern ein *Überschuss* des Bewusstseins ist. M. a. W. es ist das, was das Bewusstsein transzendiert –

⁴² M. Richir, „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 438ff.

⁴³ M. Richir, „Qu’est-ce qu’un phénomène?“, S. 447.

insofern sich der jeweils konstituierte Sinn ständig performativ auf neuen und anderen Sinn hin öffnet.

In diesem Sinne kann das phänomenologische Phänomen nur in einem Vollzugsgang der ständigen Reduktion der Bewusstseinsimmanenz zur Erscheinung kommen, ohne jedoch jemals *vollständig* erscheinen zu können. Was man sagen kann, so Richir, ist nur dies: Das Phänomen „*blinkt*“ (*clignotement*) zwischen seinem *Erscheinen* und seinem *Nicht-Erscheinen* aufgrund der „Verzerrung“, die durch die Identitätsform verursacht wird.⁴⁴

Dass das phänomenologische Phänomen eben nicht zur Erscheinung kommt, bringt sogleich eine weitere Konsequenz mit sich. Diese zeigt sich in der *Singularität* des phänomenologischen Phänomens qua radikale Genesis. Das eigentliche phänomenologische Phänomen ist von den jeweils gegebenen *vielfältigen* Phänomenen zu *entkoppeln*. Es durchläuft die jeweils gegebenen Phänomene dynamisch, ohne irgendwo zu verweilen (es „*blinkt*“ nur auf). Hält man sich diesen ‚Flüssigkeitscharakter‘ vor Augen, so enthüllt sich deutlich, dass das phänomenologische Phänomen im Sinne der radikalen transzendentalen Genesis nur als ein Phänomen *sui generis*, und zwar nur als ein *einfaches* und *singuläres* Phänomen aufgefasst werden kann. Es fungiert als eine singuläre urgenetische Dimension, dank der die jeweils gegebenen Phänomene erst zum Phänomen werden können (Richir würde sagen: es ist die inchoative Phänomenalisierung). Alexander Schnell hat diese urgenetische Dimension in einem anderen Zusammenhang das phänomenologische „*Urphänomen*“ genannt: Das Urphänomen ist nach Schnell ein „*einziges*“ Phänomen, das „auf der tiefsten konstitutiven Ebene allen Wissens der Vielfalt der zu beschreibenden Phänomene [...] gegenübersteht“.⁴⁵

So lässt sich ein etwas dramatischer Denkprozess illustrieren, der nach der *Begriffslogik* des phänomenologischen Phänomens fragt: Zum Beginn dieses Abschnittes habe ich ein Verständnis von Phänomenologie eingeführt, demzufolge die Phänomenologie auf einen deskriptiven Zugang zum unmittelbar Gegebenen ausgerichtet ist, der sich am Positivismus, Psychologismus und Empirismus orientiert. Dann stellte ich das Husserl-Fink'sche Argument für die Unterscheidung zwischen phänomenologischem und psychologischem Begriff des Phänomens vor, dessen Grundidee darin besteht, zu zeigen, dass es innerhalb der Phänomenalität eine inhärente konstitutive Dimension gibt, nämlich die transzendente Genesis. Schließlich zeigte ich die Radikalisierung dieses Gedankens bei Richir. Diese Radikalisierung führte zu einem Begriff des Phänomens, das sich gerade dem jeweils Gegebenen entzieht und sich als eine singuläre urgenetische Dimension erweist.

⁴⁴ M. Richir, „Qu'est-ce qu'un phénomène?“, S. 449.

⁴⁵ A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, S. 41.

Was verbindet nun diesen Gedankengang, der nach der Begriffslogik des phänomenologischen Phänomens fragt, mit Fichtes Gedankengang in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*?

2. Fichtes Weg zur radikalen transzendentalen Genesis in der *Wissenschaftslehre von 1804/II*

Die Beziehung zwischen Fichtes Philosophie und den oben genannten phänomenologischen Konzepten kann auf verschiedene Weise untersucht werden. Eine Möglichkeit besteht darin, darauf hinzuweisen, dass auch Fichte, wie der vorangegangene Ansatz gezeigt hat, vor dem Problem stand, seine Philosophie von der Kritik des Psychologismus zu befreien. Ähnlich wie Husserls transzendentales Ich enthält auch Fichtes Begriff des absoluten Ich einen umfassenderen und ursprünglicheren Begründungszusammenhang als das psychologisch-empirische Ich, den man analog auch als „weltkonstitutiv“ bezeichnen kann. Dieser Ansatz mag allerdings im Zusammenhang mit meinem gegenwärtigen Anliegen etwas unscharf sein. Im Lichte der zuvor rekonstruierten Argumentation *Finks* verweist diese Sichtweise bestenfalls auf das gemeinsame Problembewusstsein von Fichtes Philosophie als vorphänomenologischer Metaphysik und Phänomenologie, d. h. auf das Problem des Weltursprungs, übersieht aber die *Differenz* zwischen beiden: Nach Fink bietet nur die Phänomenologie eine wirkliche „Erkenntnismethode“ zum Erkennen des Ursprungs der Welt, nämlich die phänomenologische Reduktion. Deshalb werde ich hier einen anderen Weg wählen, der den Unterschied zwischen den beiden Ansätzen, d. h. den Unterschied in den grundlegenden Methoden, von Anfang an untersucht.

Die grundlegende Methode der Fichte'schen Philosophie ist die konstruktive Methode.⁴⁶ Sie beinhaltet einen Ansatz, der allgemein als „rationalistisch“ bezeichnet werden kann. Das heißt, sie behauptet, dass die Erkenntnis nicht bei der faktischen Gegebenheit der Dinge stehen bleiben darf, sondern dass die wahre Erkenntnis vielmehr in den intelligiblen Zusammenhängen zwischen den Dingen besteht, die durch aktive Tätigkeit konstruiert werden und so die allgemeinen Gesetze enthalten, die die einzelnen Dinge bestimmen. Einer verbreiteten phänomenologischen Kritik zufolge begeht dieser Ansatz einen essentialistischen Fehler, indem er durch die abstrakte Betonung des Primats der Intelligibilität die Art und Weise verzerrt, in der die Phänomene ursprünglich gegeben sind. In dieser Hinsicht scheint die Gegebenheitsweise des Phänomens nicht Fichtes Hauptanliegen zu sein. Macht man sich Kants Unterscheidung zwischen Phänomena und

⁴⁶ „Aber verstehst du auch, was du sagst, frage man sich: kannst du dir es innig, bis zur hellen, und durchsichtigen Construction klar machen?“ (*GA*, II/8, S. 20)

Noumena zu eigen, so wird deutlich, dass es den nachkantischen Idealisten, auch Fichte, in erster Linie um das Noumenon qua Unbedingtes geht. Eine der zentralen Fragen, die Fichte zu beantworten sucht, lautet, wie die in der kantischen Philosophie enthaltene Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Phänomene und Noumena, überwunden und eine von einer unbedingten absoluten Einheit ausgehende Philosophie etabliert werden kann. Aus diesem Grund betont er den konstruktiven Ansatz im nachkantischen philosophischen Kontext, da dieser die Möglichkeit bietet, das Mannigfaltige ausgehend von einem identischen Prinzip zu bestimmen.

Ich möchte jedoch darauf verweisen, dass die Tatsache, dass Fichte von Anfang an einen anderen Ansatz als die Phänomenologie verfolgte, nicht notwendigerweise bedeutet, dass Fichtes Philosophie nicht die Reflektiertheit und Kritizität enthielte, welche die Phänomenologie mit ihrer „transzendentalen Reduktion“ fordert. Dies muss jedoch in einem anderen Zusammenhang bewiesen werden. Zu diesem Zweck ist zunächst aufzuzeigen, wie der Begriff der *Erscheinung* in Fichtes Philosophie thematisiert wird. Dies ist nur im Rahmen des *transzendentalphilosophischen* Ansatzes Fichtes verständlich.

Einer Grundthese der kantischen Philosophie zufolge, der so genannten „Diskursivitätsthese“,⁴⁷ besteht unsere Erfahrung aus spontanen Begriffsvermögen und sinnlichen Anschauungen, die jeweils einer apriorischen Form entsprechen. In diesem Sinne ist eine unbedingte Einheit, gerade weil sie die diskursive Struktur transzendiert, nur denknotwendig. Sie existiert jedoch nicht real in der Erscheinung. Dementsprechend wurde der konstruktive Ansatz bereits bei Kant kritisiert. Der klassische konstruktive Ansatz, wie der Spinozismus, setzt nach Kant eine ontologische Ordnung von Gott her dogmatisch voraus, ohne zu berücksichtigen, dass sich für sie in Erscheinung und Wirklichkeit kein realer Ort finden lässt.⁴⁸

Fichtes Philosophie ist in diesem Zusammenhang einer doppelten Problemlage verpflichtet. Einerseits versucht er, wie bereits erwähnt, im nachkantischen philosophischen Kontext eine von einer unbedingten absoluten Einheit ausgehende Philosophie zu etablieren, andererseits führt er die transzendente Philosophie Kants weiter – die Identifikation mit der transzendentalen Philosophie ist ein Schlüsselement, das Fichte mit Husserl, Fink und Ricchi verbindet – und strebt danach, dass sich die neue Einheitsphilosophie der Kritik einer dogmatischen Hypostasierung entzieht. In diesem Sinne kommt in Fichtes Philosophie das Problem der Erscheinung ins Spiel: Bevor mit der Konstruktion einer unbedingten Einheit begonnen

⁴⁷ Diesen Ausdruck entnehme ich H. Allison: *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Revised and Enlarged Edition, Yale University Press, 2004.

⁴⁸ Vgl. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Zweiter Band, Hamburger, Meiner, 1999, S. 534ff.

werden kann, muss zunächst die Frage beantwortet werden, ob und wie eine unbedingte Einheit *erscheinen* kann.⁴⁹

Ein Schlüsselproblem für die Beantwortung dieser Frage ist, dass, wenn man von der Erscheinung einer unbedingten Einheit spricht, diese untrennbar mit einer *konstruktiven* Erkenntnis verbunden sein muss. Denn es ist diese Art der Erkenntnis, die gewährleistet, dass das Vielfältige nach einem identischen Prinzip verstanden wird.⁵⁰ Wenn also die Struktur, in der die Erscheinung gegeben ist, diskursiv ist, wie Kant sagt, dann scheint das Programm, das Fichte vorschlägt, ausweglos zu sein. Als Antwort darauf präsentiert Fichte ein ehrgeiziges Programm, das zu zeigen versucht, dass die Struktur, in der uns die Erscheinungen gegeben sind, nicht diskursiv, sondern *konstruktiv* ist. Vor Fichte wurde konstruktives Wissen entweder einem göttlichen Wissen, wie dem göttlichen Verstand in der Philosophie von Leibniz, der die Materie im Denken hervorbringt (konstruiert), oder der Mathematik zugeschrieben. Bei Fichte ist die konstruktive Struktur jedoch keine kognitive Struktur, die nur in einem bestimmten Geist (Gott) oder in einem bestimmten Bereich (Mathematik) existiert, sondern eine Grundstruktur, die sich selbst in den Erscheinungen für uns „ausweist“ – um eine phänomenologische Terminologie zu verwenden. Im Gegensatz dazu ist Kants diskursive Struktur als solche nicht ausweisbar.

Dies wird im Folgenden näher erläutert. Die diskursive Struktur ist in der Erscheinung eigentlich nicht ausweisbar. Das liegt daran, dass in der Erscheinung Materie und Form immer schon miteinander verbunden sind. Mit Fichte gesprochen: „Denken“ und „Sein“ lassen sich niemals voneinander trennen.⁵¹ Wenn das Denken eine Materie voraussetzen muss, die heterogen zur begrifflichen Form ist, dann ist es uns aufgrund dieser Heterogenität unmöglich, im Erkennen die *Kriterien* zu verstehen, die es ermöglichen, die apriorische Form auf die Materie anzuwenden.⁵² In diesem Fall wird die Möglichkeit einer Synthese von Form und Materie unverständlich. In den Worten der zeitgenössischen analytischen Philosophie: Kants diskursive Struktur ist nicht ausweisbar, sondern eher „mysteriös“.

Demgegenüber liefert für Fichte das Verständnis unserer kognitiven Strukturen als konstruktive Erkenntnis eine überzeugendere und

⁴⁹ Hier liegt der Grund, warum sich Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II* von Anfang an intensiv mit dem *Evidenzproblem* auseinandersetzt.

⁵⁰ *GA*, II/8, S. 20ff.

⁵¹ *GA*, II/8, S. 12.

⁵² Im nachkantischen Kontext ist die Kritik an Kants Diskursivitätsthese ein zentrales Thema. Eine naheliegende Quelle für diesen Ansatz Fichtes ist die Philosophie S. Maimons, dessen Kant-Kritik eine – so meine in anderem Zusammenhang zu begründende These – „genetische Wende“ der Transzendentalphilosophie bewirkt. Vgl. S. Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Meiner, 2004. Zu dem oben formulierten Argument vgl. ausführlicher: P. Thielke, „Getting Maimon’s Goad: Discursivity, Skepticism, and Fichte’s Idealism“, In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 39, 2001, S. 101-134.

ausweisbarere Erklärung der Erkenntnis. Fichtes Definition einer konstruktiven Erkenntnis unterscheidet sich von den zuvor genannten. Sie bedeutet vor allem, dass die Art und Weise, wie Erscheinungen gegeben sind, durch ein *Begriffssystem* definiert wird, das *dynamisch* und *reflexiv* strukturiert ist.⁵³ Nur in einem Begriffssystem kann man die Kriterien gewinnen, das Subjektive und das Objektive, das Materielle und das Formale voneinander zu unterscheiden und aufeinander zu beziehen. Von Materiellem und Formalem kann ohne diese Unterscheidung und Beziehung nicht gesprochen werden. Das System geht also jedem einzelnen Element des Wissens (sei es formal oder materiell) voraus. Diese Idee, dass das System dem Einzelnen vorausgeht, findet sich auch in der vorkritischen Philosophie, z. B. bei Spinoza. Aber der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass das Begriffssystem hier nicht einer hypostasierten göttlichen Ordnung entspringt und auch nicht prädestiniert ist, sondern eine intrinsische und sich dynamisch entfaltende Struktur ist, die in unserer *reflexiven Tätigkeit* selbst enthalten ist.

Reflexion bedeutet für Fichte nicht, sich auf sich selbst als Seiendes zu beziehen. Für Fichte ist unser reflexiver Vollzug der Ort, an dem sich ein Begriffssystem auf sich selbst bezieht. Man kann nicht permanent denken. Unsere Reflexion vollzieht sich immer punktuell. Aber in jeder punktuell vollzogenen Reflexion können sich die Reflexionsfälle prinzipiell immer aufeinander beziehen und miteinander identifizieren. Aus dieser Tatsache leitet Fichte die systematische These ab, dass die Wechselbeziehung zwischen den Reflexionsfällen den einzelnen Reflexionsfällen vorausgeht. Aus dieser Wechselbeziehung entsteht ein dynamisches, auf sich selbst bezogenes rationales Beziehungsgefüge, das als Bedingung der Verknüpfung der einzelnen Reflexionsfälle fungiert. Der reflexive Vollzug vollzieht sich immer in und durch dieses System, das sich umgekehrt erst durch den reflexiven Vollzug manifestiert und entfaltet. Reflexion ist also immer die Entfaltung eines auf sich selbst bezogenen Begriffssystems, und dieses Begriffssystem ist immer reflexiv.

Hier lässt sich bereits eine Verbindung zu Richir herstellen. Ich habe bereits Richirs Bezugnahme auf Fichtes Begriff der „abstrahierenden Reflexion“ erwähnt. Richirs Interpretation des Kerngedankens dieses Begriffs besteht darin, dass Abstraktion und Identifikation insofern ein und dasselbe sind, als beide reflexiv sind. Oberflächlich betrachtet, scheint Abstraktion zu bedeuten, dass wir durch den Akt der Reflexion etwas Bestimmtes aus dem äußeren Erfahrungsmaterial herausnehmen. Diese Sichtweise ist jedoch irreführend, da die Abstraktion notwendigerweise eine Unterscheidung impliziert und dies nur möglich ist, wenn der Akt der

⁵³ Bei Fichte wird dieser Begriff durch verschiedene Worte ausgedrückt wie „Urbegriff“, „Durch“ usw., siehe *GA*, II/8, S. 100ff., 154ff.

Reflexion das Unterscheidungskriterium bereits in sich hat. In diesem Sinne ist Abstraktion weniger das Herausnehmen von etwas Bestimmtem aus dem Material als vielmehr eine immanente bestimmungslogische Differenzierung innerhalb der Form des Begriffs. Das meint Richir, wenn er sagt, dass Abstraktion immer Identität impliziert. Es zeigt sich nun, dass dieser Gedanke mit Fichtes Idee der konstruktiven Erkenntnis übereinstimmt, d. h. dass Reflexion immer die systematisch strukturierte Selbstbeziehung von Begriffen beinhaltet. Kurzum, beide zeigen, wie Formen der Identität durch den Selbstbezug der Reflexion zur Struktur werden, in der Erscheinungen gegeben sind.

Die philosophische Bedeutung dieses Zusammenhangs kann nur durch ein tieferes Studium von Fichtes eigenem philosophischen Programm erschlossen werden. Fichtes Untersuchung der konstruktiven Struktur der Erscheinung endet nicht mit dem bisherigen Ergebnis, dass unsere Reflexionspraxis implizit ein auf sich selbst bezogenes Begriffssystem enthält. Dieses Ergebnis findet sich in Fichtes Erklärung der Erscheinung nur auf einer abgeleiteten Ebene. Der Grund dafür ist folgender: Begriffssysteme sind ihrer Wurzel nach relational, aber Relationen sind nicht autark. Relationen können prinzipiell nur entstehen, wenn es eine *Anschauung* vom *Grund* der Relationen selbst gibt. Das heißt nicht, dass die Anschauung das Ganze des Systems vorgängig enthält, sondern dass die Anschauung eine Konstruktivität darstellt, die ursprünglicher ist als die des Begriffs. Sie stellt – und das bringt Fichte in die Nähe der transzendentalen Phänomenologie – die *transzendente Genesis* der begrifflichen Relationen selbst dar.

Das Problem, um das es hier geht, ist folgendes: Wenn die begrifflichen Relationen im Vollzug nicht nur mechanistisch verfolgt, sondern wirklich *lebendig* verstanden und angewendet werden sollen, dann muss das Subjekt bereits in einer Anschauung des *Grundes* der Relationen performativ „aufgehen“⁵⁴. Diese Anschauung ist nach Fichte der eigentliche Grund des Systems der Begriffsrelationen selbst, indem sie das eigentlich *inhaltsstiftende* und *-erweiternde* Element der Erkenntnis ist. Richir nennt es „inchoativ“, Fichte „*tathandelnd*“⁵⁵. Fichte nennt diese Auffassung ein ursprünglich „konstruierendes“ Wissen, das, wie er sagt, „genetisch in sich ist“: „Das urwesentliche Wissen ist konstruierend, also genetisch in sich selber, dies wäre das Urwissen oder die Evidenz an sich selbst: die Evidenz an sich selbst ist daher genetisch.“⁵⁶

Auffällig an Fichtes Programm ist, dass dieser urkonstruierenden Anschauung ein Absolutheitscharakter verliehen wird. Dies geschieht in

⁵⁴ Vgl. *GA*, II/8, S. 52.

⁵⁵ Auch in der *Wissenschaftslehre von 1804/II* verweist Fichte auf seinen frühen Begriff der „Tathandlung“ und setzt diesen – dies ist entscheidend – mit dem Begriff der Genesis gleich. Vgl. *GA*, II/8, S. 202.

⁵⁶ *GA*, II/8, S. 42.

einem zweifachen Verfahren. Fichte versucht einerseits zu zeigen, dass alle jeweils gegebenen Erscheinungen – dazu gehört unser gesamtes Welt- und Selbstverständnis – auf das reflektierende Begriffssystem zurückgeführt werden müssen, und andererseits, dass das reflektierende Begriffssystem selbst auf eine genetische Urquelle, nämlich die urkonstruierende Anschauung, verweist. Damit beantwortet Fichte auch die von ihm gestellte Frage, wie die Erscheinung der absoluten Einheit möglich ist: Die absolute Einheit ist eben das, was aktuell und unmittelbar erscheinend ist, weil sie diejenige urkonstruierende Anschauung ist, die die Erscheinung genetisch als Erscheinung erscheinen lässt. Die Pointe ist, dass Fichtes Garantie für die Realität dieser Einheit in unserer Erscheinung darin besteht, dass sie nicht das Ergebnis einer abstrakten Hypostasierung ist, sondern sich in der Auseinandersetzung mit der Struktur der Erscheinung bekundet.

An diesem Punkt ergeben sich weitere Fragen. Es sind aber auch diese Fragen, die Fichte und Richir weiterhin miteinander verbinden. Die Fragen liegen darin, dass das unmittelbar und aktuell Erscheinende in gewisser Weise auch ein Nicht-Erscheinendes ist. Das bedeutet nicht etwa, dass die zuvor erreichte Einheitsfigur keine Realität in der Erscheinung hat, sondern, dass sie als genetische Quelle des Begriffssystems nicht durch das Begriffssystem selbst bestimmt werden kann. Diese Einheit ist, so Fichte, „das Allerklarste und zugleich das Allerverborgenste“.⁵⁷ Wir schauen in unserm Vollzug den Grund der Relationen unmittelbar und performativ an. Die begrifflichen Relationen sind indessen bereits eine „Nachkonstruktion“ von diesem anschaulichen Grund. Durch begriffliche Reflexion können wir uns nur selbst objektivieren, während die Anschauung das ist, was von uns in aktuellem Vollzug gelebt und getrieben wird und was wir auch je sind.⁵⁸ Daraus folgt: Die „Ur-Konstruktion“ (Anschauung) kann nicht begrifflich „nachkonstruiert“ werden. Damit zeichnet sich das urkonstruierende Wissen wie bei Richir als eine singuläre genetische Dimension, die sich begrifflichen Relationen entzieht.

Hier zeigt sich noch einmal die Affinität zwischen Fichte und Richir: Sie teilen nicht nur die Idee einer transzendentalen Genesis, sondern auch die These Richirs, dass die transzendente Genesis eben ein *Überschuss* der Identitätsdenkform ist. Wie ich bereits ausgeführt habe, teilen Fichte und Richir die These, dass die Identitätsform durch die reflexive Beziehung des Ich zur Struktur der Erscheinung wird. Ähnlich wie Richir, der die Identitätsform als eine immaterielle Schicht ansieht, die wir im Voraus projiziert haben, bezeichnet auch Fichte die durch Reflexion entstandene

⁵⁷ GA, II/8, S. 228.

⁵⁸ „Mit einem Worte: die Einheit kann durchaus nicht liegen in dem, was wir, als die W.-L. *sehen* und *erblicken*, denn dieses ist ein objektives, sondern in dem, was wir selbst innerlich *sind*, *treiben* und *leben*.“ (GA II/8, S. 86)

Identitätsform als eine Art „Projektion“⁵⁹, die beim Nachdenken über eine absolute Einheit „weggedacht“ werden muss.

Ohne diesen Begriff wirklich zu haben, beinhaltet Fichtes konstruktive Methode (wie bei Richir) aber auch eine „transzendente Reduktion“ der Identitätsdenkform, um die transzendente Genesis von der Identitätsdenkform zu befreien. Während Richirs Weg zu dieser Entdeckung allerdings ein Weg ist, der nach der phänomenologischen Phänomenalität und Konkretheit fragt, hat Fichte die Dimension der transzendentalen Genesis, die ursprünglicher und umfassender ist als die Form der Identität, im Prozess des Verfolgens der absoluten Einheit entdeckt. Und Fichte kommt sogar zu der Einsicht, dass die Art und Weise, in der diese Einheit erscheint, nur im „Blinken“ zwischen der Erscheinung (Nachkonstruktion) der Einheit und dem Überschuss dieser Erscheinung bestehen kann. Fichte nennt die urkonstruierende Anschauung Licht und den Überschuss des Begreifens eine Art „Begriffsvernichtung“. In der *Wissenschaftslehre von 1804-II* gibt er demgemäß zu verstehen: Soll das Licht sich ausdrücken, so muss es notwendigerweise zwischen Begriff und Vernichtung des Begriffs „schweben“ bzw. blinken.⁶⁰

Im Gegensatz zu Richir tendiert Fichte aber dazu, dem urkonstruierenden Wissen eine letzte Seins- und Wahrheitsposition zuzuweisen. Der Schlüssel liegt hier jedoch nicht in der Gegenüberstellung von Wahrheit und Phänomen, sondern darin, dass die Seins- und Wahrheitspositionen durch die Idee des urkonstruierenden Wissens definiert werden. Dem 15. Vortrag der *Wissenschaftslehre von 1804-II* zufolge lebt die absolute Wahrheit unmittelbar in „uns“ und „ist“ wir. Diese Idee ist gleichbedeutend mit der Behauptung, dass die absolute Wahrheit unmittelbar in uns *erscheinend* ist. Und am Ende der Erscheinungslehre wird dieser Gedanke noch einmal explizit gemacht, nämlich so, dass die Wahrheit kein vorphänomenaler Bestand ist, der nachher zur Erscheinung kommt, sondern dass sie eben die Erscheinung *als solche* bzw. die „Erscheinung der Erscheinung“⁶¹ ist. Obwohl der phänomenologische Begriff des Urphänomens gegen Fichtes Wortlaut verstößt, kann man hier zumindest sagen, dass die wahrhaft „absolute“ Wahrheit oder Einheit nicht eine von den Phänomenen isolierte Wasbestimmung ist, sondern eine singuläre Dimension der transzendentalen Genesis, die sich unmittelbar selbst phänomenalisiert. Der Grund, weshalb diese Dimension als „Wahrheit“ bezeichnet werden kann, liegt in einer Prämisse, die Fichte und die transzendente Phänomenologie teilen: Die Wahrheit der Phänomenologie und der Wissenschaftslehre liegt in der letzten Erkenntnis des Ursprungs der Welt.

⁵⁹ GA, II/8, S. 218.

⁶⁰ Vgl. GA, II/8, S. 58.

⁶¹ Vgl. A. Schnell, Die Erscheinung der Erscheinung, S. 195ff.

Schluss

Die Argumentation dieses Artikels endet hier. Sie beschränkte sich darauf, die beiden „Ausdrucksweisen“ der Dimension der radikalen transzendentalen Genesis aufzuzeigen, die jeweils auf eine urwahrmachende Phänomenalität und eine urphänomenalisierende Wahrheit hinauslaufen. Eine andere Frage, die noch zu beantworten ist, ist die, wie man mit der Dimension der radikalen transzendentalen Genesis umgeht und wie man von ihr aus vorgehen muss, um zu einer vollständigen Erklärung des Ursprungs der Welt zu gelangen. Nach einer kurzen Überschneidung scheinen Richir und Fichte in dieser Frage unterschiedliche philosophische Wege eingeschlagen zu haben. Richirs Zugang ist, wie der Artikel „Qu'est-ce qu'un phénomène?“ zeigt, in erster Linie eine *via negationis*. Diese Dimension ist für Richir das *Movens*, die Reduktion fortzusetzen, die den Phänomenologen für das Nicht-Gegebene öffnet: Je mehr Reduktion, desto weniger Gegebenheit.⁶² Fichte hingegen nutzte die Entdeckung der radikalen transzendentalen Genesis als Grundlage einer konstruktiven Theorie, aus der sich alles andere „ableiten“ lässt. Dass sich die Dimension der radikalen transzendentalen Genesis dem begrifflichen Ausdruck entzieht, bedeutet nicht, dass eine darauf aufbauende konstruktive Theorie unmöglich ist. Es bedeutet vielmehr, dass der Ausgangspol des begrifflichen Ausdrucks und die Wahl der Begriffe *frei und kontingent* sind: Diese Wahl ist für die Dimension der transzendentalen Genesis gleichgültig.⁶³ Die verschiedenen Ausdrucksformen der Ausgangspunkte führen jedoch *notwendig* zu derselben Struktur.⁶⁴ Die Ausgangspole müssen ineinander verschmelzen, und das Thema muss sich immer der Bewegung des Ineinanderaufgehens der Ausgangspole selbst zuwenden. Auch liegt hier der Ort für die Entwicklung einer „Logik“ der Art und Weise, wie das urkonstruierende Wissen a priori in uns „aufgeht“. Von diesem Fichte'schen Gedanken war auch mein Beitrag hier geleitet, der die verschiedenen Ausdrucksweisen der transzendentalen Genesis aufzuzeigen versuchte. Auch wenn die Verflechtung der Phänomenologie Richirs mit der Philosophie Fichtes nur vorübergehend war, bleibt eine weitere phänomenologische Frage offen: Kann dieser konstruktive Ansatz von Fichte auch für die *phänomenologische* Untersuchung der transzendentalen Genesis fruchtbar gemacht werden? Das eingangs zitierte Programm der „generativen Phänomenologie“ von Alexander Schnell weist reichhaltige Ergebnisse in dieser Richtung auf. Hier wird das breite Diskussionsfeld eines „Fichteanismus“ in der transzendentalen Phänomenologie bzw. die Affinität

⁶² M. Richir, „Qu'est-ce qu'un phénomène?“, S. 447.

⁶³ Vgl. *GA*, II/8, S. 130.

⁶⁴ Schnell entdeckt in diesem Ansatz Fichtes die Figur der „kategorischen Hypothesizität“, die in der generativen Phänomenologie eine zentrale Rolle spielt. Vgl. A. Schnell: *Wirklichkeitsbilder*, S. 134.

zwischen der Philosophie Fichtes und der transzendentalen Phänomenologie sehr deutlich.

.

Phänomenologie als Metaphysik des Transzendenten

LEONARD IP

1. Transzendenz und Transzendentes¹

Es mangelt in der Phänomenologie nicht an der Rede von Transzendenz. Ihre Geschichte ist die Geschichte der Phänomenologie selbst: Die Transzendenz der Gegenständlichkeit und Weltlichkeit, der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, der Selbstheit und Alterität, gar die des Seins und die des Gottes, mit oder ohne Sein, das alles ist jeweils mindestens einmal zum Grundthema der Phänomenologie gemacht worden. Je stärker die jeweiligen Ansätze phänomenologischen Denkens voneinander abweichen, desto beharrlicher tritt ihr Anliegen hervor, die Transzendenz zu denken. Nun ist die Transzendenz seit jeher eine Grundfigur der Metaphysik. Herrschte einst in der Phänomenologie der Anschein einer summarischen Absage an die Metaphysik, so ist heute deutlich geworden, dass die Metaphysik die Geschichte der Phänomenologie nicht nur als ein Abgesagtes ständig begleitete; vielmehr hat die Phänomenologie unaufhaltsam neue Gestalten der Metaphysik hervorgerufen. Der Beweis, dass die Phänomenologie selbst in der Geschichte der Metaphysik steht,² ist so zwingend erbracht worden, dass die Phänomenologie selbst nur noch provisorisch, wenn nicht gar illusorisch, von der Metaphysik getrennt gedacht werden kann.

Trotzdem muss die Formulierung der Phänomenologie als einer Metaphysik des Transzendenten befremden. Denn die Metaphysik des Transzendenten wurde wohl als einzigem von Kant als eine solche definiert. Indem er die Metaphysik als Wissenschaft an den Kreis möglicher Erfahrung bindet, wird der Gebrauch menschlicher Vernunft in Bezug auf mögliche Erfahrung immanent und der ihre Grenze überschreitende transzendent.³ Dementsprechend spaltet sich die Metaphysik in eine transzendente und eine transzendentale, d. h. in die Transzendentalphilosophie als kritisch legitimierten Ersatz der Ontologie und die Lehre der unbedingten Seienden, welche sich weiter in die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie

¹ Dieser Beitrag entstammt dem Workshop „Phänomenologie und Metaphysik“ an der Bergischen Universität Wuppertal vom 31. Mai 2024.

² K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, Berlin, De Gruyter, 1980; *Die Geburt der Philosophie bei den Griechen. Eine phänomenologische Vergegenwärtigung*, Baden-Baden, Karl Alber, 2022; L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014.

³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 643 / B 671.

aufteilt und die Kant als Pseudowissenschaft transzendentalen Scheins verurteilt. Weicht nach Kant die Kritik transzendenter Metaphysik der Bewahrung der Gedanken des Unbedingten – von Freiheit, Gott und Unsterblichkeit – als unveräußerlichen Besitzes einer praktischen Metaphysik, so hat dies seinen Preis darin, diesem Gedanken jeglichen Erfahrungsgehalt und somit jegliche ontologische und erkenntnistheoretische Bestimmtheit absprechen zu müssen.

Die kantische Unterscheidung von Erfahrungsimmanenz und -transzendenz verträgt sich schwer mit der Phänomenologie, welche die Erfahrung in ihrer uneingeschränkten Offenheit erscheinen lassen soll. Darum ist es befremdlich, die Phänomenologie als Metaphysik des Transzendenten denken zu wollen: Nicht, weil die Phänomenologie nicht über die Erfahrung hinaus zu gehen vermag, sondern weil es für sie eine Erfahrung von jedem Hinausgehen gibt, oder anders gesagt, weil die Erfahrung selbst ein Hinausgehen ist, von dem zu sagen, dass ihm eine unüberschreitbare Grenze gesetzt ist, streng genommen nicht falsch, sondern unsinnig ist. Unter dieser Prämisse ist die Transzendenz Thema der Phänomenologie geworden und die Metaphysik des Transzendenten schien als eine mögliche Form phänomenologischer Metaphysik ausgeschlossen zu sein.

Es kommt in der Phänomenologie jedoch darauf an, die Transzendenzstruktur der Erfahrung richtig aufzuklären. Ist die Offenheit der Erfahrung wahrhaft uneingeschränkt, so ist nicht von vornherein auszuschließen, dass sich gerade in ihrer Struktur das kantische Motiv eines über alle mögliche Erfahrung Hinausgehenden – eines metaphysisch Transzendenten wiederfinden lässt. Dafür ist die Immanenz als ein Erfahrungszusammenhang mit zu berücksichtigen. Denn nicht nur im kantischen Sinne ist keine Transzendenz ohne Immanenz. Nur wenn gezeigt wird, was die Immanenz der Erfahrung besagt und wie weit sie reicht, kann die Transzendenz des Transzendenten erfahrungsmäßig erschlossen werden. Gelingt es der Phänomenologie, die Erfahrung derart zu erschließen, so kann das metaphysisch Transzendente einen Erfahrungsgehalt gewinnen und die Phänomenologie dieses Erfahrungsgehalts zur Metaphysik des Transzendenten werden. Ob dies für die Phänomenologie bloß möglich oder ihrer eigenen Sache nach notwendig ist, muss sich auch darin erweisen.

2. Metaphysik des Transzendenten

Das Bestreben, überlieferte Denkfiguren aus der Philosophiegeschichte phänomenologisch neu zu deuten, erliegt allzu oft der Versuchung, den wirklichen Erfahrungsboden ihrer Deutungen in seiner Unmittelbarkeit hinzunehmen, so als ließen sich abstrakte Theorien einfach auf konkrete

Erfahrungsgehalte fundieren. Dabei übersieht es, dass die Erfahrungsgehalte nur scheinbar unmittelbar und in Wahrheit nicht weniger geschichtlich vermittelt sind als die Theorien, die sie fundieren sollen. Korrelativ schrauben sie damit die Theorien aus ihren geschichtlichen Zusammenhängen heraus und entleeren die Erfahrungsgehalte, die aus ihnen zu explizieren sind. So ist die Frage, was die Metaphysik des Transzendenten phänomenologisch, also im Rückgriff auf konkrete Erfahrung bedeuten kann, in Wahrheit eine zweite, der eine erste vorangehen muss: Was kann die Metaphysik des Transzendenten im gegenwärtigen Stand der Philosophiegeschichte überhaupt noch bedeuten?

Die Besinnung auf die geschichtliche Situation der Metaphysik ist, wie man zu sagen pflegt, so alt wie die Metaphysik selbst. Gewann doch Aristoteles die Metaphysik als Wissenschaft erst in bewusster Abgrenzung zu den alten Philosophien des ersten Prinzips. Die Besinnung auf ihre Geschichtlichkeit als eine Form des Selbstbezugs ist jedoch eine neuzeitliche. Die Idee einer philosophischen Geschichte der Philosophie, also die Idee, dass der Philosophie ihre Geschichte nicht äußerlich anhängt, sondern wesentlich zugehört, ist bei Kant aufgetreten.⁴ Geschichtsphilosophisch wurde in der Tat gezeigt, dass die geschichtliche Selbstverständigung der Philosophie selbst ein Grundzug der philosophischen Moderne ist.⁵ Es erging der Metaphysik als Grundgestalt der Philosophie dann auch so, dass ihre Geschichte zu einem der meist reflektierten Gegenstände der Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert wurde.⁶ Selbst dort, wo die Geschichtlichkeit der Metaphysik nicht das explizite Thema der Reflexion war, bedingte das Bewusstsein von ihr noch immer die Versuche, die Metaphysik selbst in ihrer Möglichkeit oder Unmöglichkeit neu zu erörtern. Dabei rückte ihr Bezug zur Transzendenz wiederholt ins Zentrum, und dies auf die verschiedensten Weisen sowohl innerhalb als auch außerhalb des phänomenologischen Diskurses.⁷

⁴ I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Bd. XX, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1942, S. 340f; dazu K. E. Kaehler, „Kant und Hegel zur Bestimmung einer philosophischen Geschichte der Philosophie“, *Studia Leibnitiana* 14/1, 1982, S. 25-47.

⁵ Vgl. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, S. 7-31.

⁶ Man denke hier vor allem und zu Recht an Heideggers Konstruktion einer Geschichte der „abendländischen Metaphysik“. Doch ist der Stand der Reflexion dort nicht minder hoch, wo weitreichende Ergebnisse gegen seine Metaphysikkritik begründet worden sind, ohne in die anti-metaphysische Positionen von Carnap bis Habermas zu verfallen: Vgl. W. Schulz, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, *Philosophische Rundschau* 1/2-3, 1953/54, S. 65-93, 1/4, 1953/54, S. 211-232; D. Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas“, *Merkur* 448, 1986, S. 405-508; Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit*, S. 20f.

⁷ So, um nur einige zu nennen, bei Karl Jaspers, Ernst Bloch, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida.

Doch haben selbst in diesem Zusammenhang nur ganz wenige Philosophen sich mit der spezifisch kantischen Gestalt einer Metaphysik des Transzendenten ernsthaft auseinandergesetzt. Zwei von den wichtigsten arbeiteten, wohl durch reinen Zufall, im Frankfurt der Nachkriegsjahre: Wolfgang Cramer und Theodor Wiesengrund Adorno. Beide entfernten sich in ihren Philosophien mit einer gewissen Anstrengung von der Phänomenologie. Ihre Philosophien, mögen sie auch disparat sein, wurden aber eben dadurch nicht nur äußerlich an die Phänomenologie gebunden. Im Fall Cramers betrifft diese Bindung weniger seine Erneuerung einer transzendenten Metaphysik des Absoluten als seine transzendente Ontologie des Subjekts.⁸ Bei Adorno tritt sie gerade dort hervor, wo er sich Kants Metaphysik des Transzendenten durch den Begriff der „metaphysischen Erfahrung“ kritisch aneignet. Dieser Begriff muss expliziert werden, bevor versucht werden kann, an ihn phänomenologisch anzuschließen.

3. Adornos Begriff der metaphysischen Erfahrung

Der Begriff der metaphysischen Erfahrung steht im Mittelpunkt der „Meditationen zur Metaphysik“, welche die *Negative Dialektik* schließen. Er stellt den Zielpunkt dessen dar, was das „Antisystem“⁹ der negativen Dialektik ausmacht, und entwickelt sich zum großen Teil durch eine Auseinandersetzung mit Kants Metaphysik des Transzendenten. Diese Auseinandersetzung kann hier nicht dargestellt werden.¹⁰ Was metaphysische Erfahrung bedeutet, wird im Folgenden lediglich im Rückgriff auf die Grundgedanken der *Negativen Dialektik* umrissen.

Nicht nur als geschriebenes Werk, sondern als ein agierender Gedanke ist die negative Dialektik eine Kritik der Totalitätsformen, die durch das identifizierende Denken hervorgebracht werden und die ganze Erfahrungswelt in ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit wie in ihrer philosophischen Reflexion umfassend durchdringen. Sie ist deshalb in einem wichtigen Sinne eine Erfahrungskritik, d. h. der Nachweis, dass die Erfahrung sich selbst gegenüber insofern zumeist undurchsichtig ist, als die Wirkung einer gewissen Denkstruktur viel weiter in ihr reicht, als man sich dessen

⁸ Vgl. W. Cramer, *Die Monade*, Stuttgart, Kohlhammer, 1954; *Grundlegung einer Theorie des Geistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1957.

⁹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966, S. 19.

¹⁰ Hierzu A. Hutter, „Adornos Meditationen zur Metaphysik“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46, 1998, S. 45-65; G. W. Bertram, „Metaphysik und Metaphysikkritik“, in *Adorno-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Auflage, hg. von R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm, Berlin, J. B. Metzler, 2019, S. 537-545.

erfahrungsmäßig bewusst werden könnte.¹¹ Die Funktion dieser Denkstruktur besteht im Identifizieren,¹² also im Gleichmachen des Ungleichen, und ihr einfachster Ausdruck in der Tautologie,¹³ der Wiederholung des Gleichen. Wäre ihre Wirkung wirklich total, so würde die Erfahrung im Ganzen zu einer gigantischen Tautologie, in der nichts mehr wahrhaft heterogen ist und nichts Neues auftreten kann. Adorno nennt diesen Erfahrungszustand gerne „das Immergleiche“¹⁴. In diesem Sinne ist die Immanenz als ein Erfahrungszusammenhang, oder umgekehrt, die Erfahrung unter dem Zwang des identifizierenden Denkens als „der geschlossene Immanenzzusammenhang dessen, was ist,“¹⁵ zu verstehen. Was ihn transzendiert, ist das „Nichtidentische“.

Die Kritik der Immanenz zielt auf die Öffnung zur Nicht-Immanenz, also zur Transzendenz, ab. Um dies aber wirklich leisten zu können, muss man beide Momente in einem denken. „In einem“ besagt hier so viel wie „dialektisch“, d. h. Immanenz und Transzendenz ineinander umschlagen und auseinander entwickeln zu lassen. Nur wenn man die Spur der Transzendenz inmitten der Immanenz freizulegen und den Rest der Immanenz in der Transzendenz aufzudecken vermag, lässt sich vermeiden, dass die Transzendenz unbedacht selbst zur Immanenz wird, indem sie gegen die Immanenz als Handfestes fixiert wird. Die unablässige Vermittlungsarbeit beider, die keines von beiden in dem anderen aufgehen lässt, ist negative Dialektik. Dabei verfährt sie wie der Komponist, dessen Werk Adorno die Öffnung zur Transzendenz am stärksten zuspricht: „Mahler spürt Sinn im Sinnverlassenen auf, das Sinnverlassene im Sinn.“¹⁶ So wird sie nicht „rein dialektisch“ im Sinne von „in realitätsfernen Gedanken“ gedacht, sondern geht notwendig in der vollen Konkretion wirklicher Erfahrung an die Arbeit, und vorzüglich, wie Adorno als praktizierender Künstler zeigen kann, in der ästhetischen Erfahrung. Doch ist die Erfahrung, in der sich dies denkend vollzieht, eine irreduzibel philosophische: „die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium der begrifflichen Reflexion“, die Adorno „geistige Erfahrung“ nennt.¹⁷

Der Begriff der geistigen Erfahrung wird in der Einleitung der *Negativen Dialektik* als Ausgangspunkt des Programms entwickelt. Seine

¹¹ T. W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, S. 216f.

¹² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 17f.

¹³ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 45, 64.

¹⁴ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 43, 66, 301, 384.

¹⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 394.

¹⁶ T. W. Adorno, *Die musikalischen Monographien*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, S. 181.

¹⁷ T. W. Adorno, *Vorlesung über negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, S. 122; *Negative Dialektik*, S. 25.

Erprobung zieht sich durch verschiedene Problemfelder hindurch und kulminiert in den „Meditationen zur Metaphysik“, in denen die Konstellation der Erfahrungsimmanenz und -transzendenz der Problematik der traditionellen Metaphysik begegnet. In der Philosophiegeschichte tritt diese Problematik stets mit einem Janusgesicht auf: Sie bezieht sich theoretisch auf die Denkbarekeit einer äußersten Transzendenz, des Unbedingten bzw. des Absoluten,¹⁸ und praktisch auf den Sinn des menschlichen Lebens, das sich in ihrer Trennung von der Unendlichkeit weiß, doch gleichzeitig auf solche Weise, dass keines der beiden Probleme voneinander getrennt gedacht werden kann. Genau so nimmt Adorno sie auf, um über „den völlig veränderten Stellenwert der Metaphysik“¹⁹ in der Gegenwart, d. h. nach Auschwitz nachzudenken. Dies besagt, dass die zum Wesen traditioneller Metaphysik gehörende Affirmation beider Probleme angesichts der Selbstzerstörung der Menschlichkeit in der Realität nicht mehr verantwortlich aufrechtzuerhalten sei. Daraus zieht Adorno jedoch nicht den Schluss, dass die Metaphysik aufzugeben sei, sondern den, dass man „im Augenblick ihres Sturzes“ mit ihr solidarisch sein müsse.²⁰ Ihm zufolge wäre das Paradox, die Metaphysik in ihrer Negation auszuhalten, nur dann sinnvoll, wenn sich die Denkbarekeit eines Transzendenten und die Sinnhaftigkeit des Lebens in einer Erfahrungsart affirmieren lassen, die jeder begrifflichen Verallgemeinerung widersteht. Diese Erfahrung ist eine metaphysische Erfahrung.

Gegen ihre naheliegende Assoziation mit religiösen und mystischen Erfahrungen betont Adorno den säkularen und intramundanen Charakter der metaphysischen Erfahrung. Sie ist nichts, das dem Alltäglichen fernliegt. Dafür bevorzugt Adorno Beispiele aus dem Werk Prousts, die die kleinsten Details des Alltagslebens in ihrer absolut individuierten, unwiederholbaren und unaustauschbaren Sinnhaftigkeit erfahren lassen. Das Glück, das die Namen ferner und exotischer Ortschaften in einem als Kind hervorrufen, sei eines davon.²¹ Proust vermöge es dabei, die Erfahrung eines Einzelnen von der begrifflich und symbolisch strukturierten Allgemeinheit, die sie immer schon umgreift, zu befreien. Dadurch erscheint diese Erfahrung in ihrer Unmittelbarkeit und das Erfahrene in seiner Innerlichkeit, sie entziehen sich jedoch zugleich der begrifflichen Erfassung und der subjektiven Vergewisserung: Sie zeigen „das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes“²². Die Transzendenz bricht in der Immanenz auf, ohne sich von ihr loszulösen. Die unmittelbare Evidenz solcher Erfahrung „krankt an

¹⁸ Dafür kennzeichnend ist die Schwankung Anselms in der Formulierung dieser Transzendenz: Sie ist sowohl das Größte, das gedacht werden kann (*Proslogion*, II), als auch das, was größer ist, als es gedacht werden kann (*Proslogion*, XV).

¹⁹ T. W. Adorno, *Metaphysik*, S. 160.

²⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 400.

²¹ T. W. Adorno, *Metaphysik*, S. 218f; *Negative Dialektik*, S. 366f.

²² T. W. Adorno, *Metaphysik*, S. 219; *Negative Dialektik*, S. 367.

Fehlbarkeit und Relativität,²³ weil sie deutungsbedürftig ist und weil eine Deutung sich notwendig der Möglichkeit des Irrtums und des Scheins aussetzt. Die Fehlbarkeit metaphysischer Erfahrung bürgt somit dafür, dass sie kein absolut Gewisses darstellt und von keinem als ein sicherer Besitz vereinnahmt werden kann. Zum Wesen dessen, was sich in ihr abspielt, gehören eine bildliche Undarstellbarkeit und eine semantische Negativität, die sich am klarsten am Beispiel des vergeblichen Wartens zeigen: Für den vergeblich Wartenden bleibt die Frage „Ist das denn alles?“²⁴ unbeantwortet, aber hartnäckig bestehen.

Das metaphysisch Transzendente zeigt sich also am Ende nur negativ. Aber es *zeigt sich*. Seine Erscheinung ist das höchste Paradox: „Es ist und ist nicht.“²⁵ Die Affirmation des Transzendenten und des Sinns des Lebens in einer „endliche[n] Welt der unendlichen Qual“²⁶ kann je nur partiell und flüchtig aufscheinen. Sie nicht im reinen Denken, sondern in einer *Erfahrung* aufscheinen zu lassen, ist indessen die Arbeit der Philosophie, eine „Mikrologie“²⁷, die im unscheinbarsten Stückchen Erfahrung die Erscheinung des Transzendenten dechiffrieren kann. Die metaphysische Erfahrung wäre in diesem Sinne weniger eine privilegierte Erfahrung als eine privilegierte Interpretation der Erfahrung. Eine solche Interpretation muss imstande sein, die Ordnungen, in denen die Erfahrung jederzeit einbegriffen ist und in denen sie erst Sinn zu machen scheint, jeweils momentan außer Kraft zu setzen. In eins damit hat sie die Bedeutungsschichten der Erfahrung so durcharbeiten, dass sich die Möglichkeit, dass es anders sein kann, als es ist, darin erblicken lässt.²⁸ Das ist freilich eine Arbeit, die Adorno zunächst mit dem Begriff der geistigen Erfahrung in Angriff nimmt. Stärker als im Begriff geistiger Erfahrung wird aber in dem der metaphysischen Erfahrung der Bezug zum Absoluten, dem radikalen Anderssein und (Noch-)Nichtseienden betont. Geistige Erfahrung wird zur metaphysischen, wenn das Utopische in ihr hervortritt.

Die Entfremdung der entfremdeten Erfahrung, die dafür nötig ist, setzt somit besonders füglich mit anomalen Erfahrungsformen an. Adorno verfolgt diese Strategie nicht nur, aber am intensivsten durch die mikrologische Analyse der Kunstwerke. Aus der Reflexion auf diese Analyse ergibt sich, dass die negative Dialektik zur ästhetischen Theorie wird. In ihrer eigentümlichen Prozessualität gefasst sind Kunstwerke „apparition κατ’

²³ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 367.

²⁴ T. W. Adorno, *Metaphysik*, S. 224; *Negative Dialektik*, S. 368.

²⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 368.

²⁶ Ebd.

²⁷ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 39.

²⁸ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 391.

ἐξοχήν²⁹: reine Erscheinung, nicht Erscheinung von etwas.³⁰ Nur als solche befreien sie sich von dem, was ist, und verweisen negativ – durch ihre Undarstellbarkeit – auf das, was noch nicht und nirgendwo ist, also buchstäblich auf die Utopie. Dass sich der utopische Charakter der Kunstwerke dennoch nur im Moment des „Jetzt und Hier“ ablesen lässt, um nicht als bloßer Gedanke verallgemeinert und verfälscht zu werden, so Adorno, „rechtfertigt das unabdingbare sinnliche Moment an den Kunstwerken“.³¹ In ihnen verschränken sich das Absolute und das Sinnliche.

4. Richirs kritische Neugründung der Phänomenologie

Aus einem ganz anderen ideengeschichtlichen Milieu erwuchs Richirs Versuch, die Phänomenologie durch eine immanente Kritik neuzugründen. In mehreren Hinsichten lassen sich aber sachlich bedeutsame Affinitäten von Richirs und Adornos Philosophie erweisen, auch wenn sie keine direkten historischen Bezüge aufeinander enthalten.³² Die folgende Skizze versucht, Richirs Neugründung der Phänomenologie als eine Verwirklichungsform dessen darzustellen, was Adorno durch die Transformation von Hegels „Anstrengung des Begriffs“ in der Interpretation der metaphysischen Erfahrung erschließen will. Bei Richir wird die Phänomenologie zur „Anstrengung der Erfahrung“. In gewisser Weise zeigt seine Phänomenologie, dass alle Erfahrung metaphysisch im angegebenen Sinne ist: Die privilegierte Interpretation, mit der Adorno zur metaphysischen Erfahrung kommt, wird zur Interpretation der Erfahrung als solcher. Angesichts der Nähe dieser Auffassungen wäre es aufschlussreich, Richirs

²⁹ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main, 1970, S. 125.

³⁰ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 130.

³¹ T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, S. 203.

³² Angesichts der Rezeptionslage von Richirs Werk bis heute überrascht es nicht, dass sich noch keine von den zahlreichen vorliegenden Versuchen, Adornos Philosophie und die Phänomenologie trotz Adornos kritischer Haltung gegenüber der letzteren zusammenzubringen, systematisch mit Richirs Phänomenologie befasst haben (z. B. L. Tengelyi, „Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie“, *Phänomenologische Forschungen*, 2012, S. 47-65; I. Römer, „Gibt es eine ‚geistige Erfahrung‘ in der Phänomenologie? Zu Adornos Kritik an Husserl und Heidegger“, *Phänomenologische Forschungen*, 2012, 67-85; C. Ferencz-Flatz, *Critical Theory and Phenomenology: Polemics, Appropriations, Perspectives*, Cham, Springer, 2023). Für die Auffassung, dass dieses Ziel mit Richirs Phänomenologie besonders produktiv zu verfolgen ist, habe ich in einem ersten Ansatz plädiert (L. Ip, „Richir und die philosophische Idee der Musik“, *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série* 21, 2022, S. 119-140, insb. S. 137-140). Die folgenden Überlegungen setzen diesen Ansatz in einer anderen Perspektive fort, weisen aber ihrerseits auf das Bedürfnis nach weiteren Untersuchungen hin. Eine davon sollte die Hypothese erproben, dass sich Richirs Phänomenologie deshalb gut mit Adornos Philosophie zusammenlesen lässt, weil sie wesentlich dieselben Kritikpunkte wie Adorno an der Phänomenologie formuliert, die sich vor allem – wie bei Adorno – gegen Husserl und Heidegger richten, aber auch für spätere wichtige Gestalten der Phänomenologie gelten.

zahlreichen und wesentlichen Bezugnahmen auf Kant mit denen Adornos zu vergleichen. Ein solcher Vergleich setzt aber voraus, dass sich Richirs Phänomenologie von ihren eigenen Grundgedanken her an die Idee einer Metaphysik des Transzendenten annähert. Um diesen Nachweis bemühen sich die folgenden programmatischen Überlegungen, die sich vorerst in Richirs Denkraum halten, aber letztlich über ihn hinausweisen sollen.

Eine Doppelbestimmung der Phänomenologie liegt im Herzen von Richirs kritischer Neugründung der Phänomenologie. Auf der einen Seite soll die Phänomenologie zum Denken der Phänomenalisierung werden. Der Begriff der Phänomenalisierung bezeichnet das Werden der Phänomene, insofern sie nicht mechanisch oder determiniert, sondern schöpferisch und frei entstehen, d. i. insofern sie *sich bilden*: Phänomene, die im strengen Sinne solche sind, d. h. Phänomene, insofern sie *nichts denn Phänomene* sind (*phénomènes comme rien que phénomènes*)³³, sind ein „sich bildender Sinn“ (*sens se faisant*).³⁴ Die Forderung, Phänomene in ihrer radikalen Reinheit zu denken, macht eine spekulative Theorie der Phänomenalität der Phänomene von vornherein notwendig. Einer solchen Theorie liegt Richirs Phänomenologie zugrunde.³⁵ Sie grenzt diese freilich vom verbreiteten Bild der Phänomenologie als spekulationsfeindlicher Philosophie ab, folgt aber nach Richir aus dem ureigenen Anspruch der Phänomenologie, Phänomene ohne Verkürzung und ohne Verfälschung zu untersuchen. Jener Forderung tut sie genüge, indem die Phänomenalität der Phänomene als Sinndimension von aller etablierten Gegenständlichkeit und allen entsprechenden Relationen abgekoppelt wird. Phänomene im ursprünglichen Sinne bilden nichts ab, das bereits in sich und in Bezug auf anderes bestimmt wäre, sondern sie bilden sich in demjenigen Prozess, aus dem Bestimmtheit allererst hervorgeht. Sie befinden sich so *per definitionem* im Zustand der radikalen Unbestimmtheit, der als solcher aber zugleich Zustand der Suggestivität ist und zur Produktion der Bestimmbarkeit hinführt. In dem Maß, in dem Phänomene in diesem Sinne jeglicher Bestimmtheit vorausliegen, können sie als schöpferische Urquellen des Sinns aufgefasst werden. Diese Konzeption des Phänomens

³³ Die programmatische Einführung dieses Begriffs in Richirs Phänomenologie erfolgt in der „Einleitung“ von *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, insb. S. 17-27 (neugedruckt in *Phénomènes, temps et êtres. Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 2018, S. 13-20).

³⁴ Dass dieser Begriff auf Richirs phänomenologische Analyse der Sprache zurückgeht, wurde in der Literatur vielfach gezeigt (vgl. z. B. P. Flock, *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung*, Cham, Springer, 2021, S. 14-18; A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2021, S. 106). Es sei hier auf einen Aufsatz Richirs hingewiesen, in dem er jene Analyse in konzentrierter Form darstellt: „Sens et parole: pour une approche phénoménologique du langage“, in *Figures de la rationalité, Études d'anthropologie philosophique*, Bd. IV, hg. von G. Florival, Paris, Louvain-la-Neuve, Vrin, Peeters, 1991, S. 228-246.

³⁵ Vgl. A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 43-63.

macht verständlich, in welchem Sinne der Erfahrung eine *Lebendigkeit* eigen ist, nämlich insofern, als die Erfahrung sich als der Prozess oder das „Abenteuer“ spontaner Sinnbildung vollzieht.³⁶ In diesem Sinne hat die Phänomenologie die Phänomene zu denken, welche die Erfahrung zu einer lebendigen und die Welt der Erfahrung zu einer *Lebenswelt* im wahren Sinne machen.

Um dies aber wirklich tun zu können, bedarf die Phänomenologie offensichtlich einer Theorie, wie es dazu kommt, dass die Erfahrung zunächst und zumeist nicht als Prozess spontaner Sinnbildung, sondern als mechanische und fortwährende Reproduktion geschichtlich und gesellschaftlich gestifteter Sinnordnungen und -Konstellationen abläuft. Die als vertraut erscheinende, weil mit solchen Konstellationen restlos ‚durchtränkte‘³⁷ Erfahrungswelt ist tatsächlich zunächst und zumeist eine „Todeswelt“.³⁸ Die Gegenbegriffe zu denen des Phänomens und der Phänomenalisierung sind für Richir die des Symbolischen und der symbolischen Stiftung (*institution symbolique*).³⁹ Sie fassen das Wesen all dessen zusammen, was die Sinnhaftigkeit der Erfahrung durch fixierbare Regel- und Normensysteme implizit und explizit konstituiert, d. h., was man als ‚Kultur‘ überhaupt zu bezeichnen pflegt. Sofern die „Lebenswelt“ nach ihrer ursprünglich Husserl’schen Konzeption die „naiv“ und unmittelbar vorgegebene Umwelt konkreter Subjekte bedeutet, und sofern diese Umwelt anders als eine überhaupt kulturell organisierte nicht denkbar ist, ist sie „eine schon symbolisch gestiftete ‚Welt‘“.⁴⁰ Als Explikationsmittel des Begriffs der symbolischen Stiftung ist der Begriff der Kultur jedoch nur beschränkt anwendbar, da der erstere nicht im Gegensatz zur Natur steht, sondern den die Natur in sich umfassenden Raum begrifflicher Intelligibilität bezeichnet.⁴¹

³⁶ M. Richir, *Phänomenologische Meditationen. Zur Phänomenologie des Sprachlichen*, übersetzt von J. Trinks, Wien, Turia & Kant, 2001, S. 33. So auch der Titel, den Trinks eine Sammlung von übersetzten Texten Richirs gab: M. Richir, *Das Abenteuer der Sinnbildung. Aufsätze zur Philosophie der Sprache*, Wien, Turia & Kant, 2000.

³⁷ Mit „Durchtränkung“ übersetzt Jürgen Trinks „imprégnation“ an einer Stelle, wo Richir von der „sichtbare[n], sinnliche[n] Welt“ als von unsichtbaren, geschichtlich und gesellschaftlich gestifteten Sinnkonstellationen durchdrungen spricht: Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 198; *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992, S. 185.

³⁸ M. Richir, „Merleau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics“, in *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, hsg. von P. Burke & J. van der Veken, Dordrecht, Kluwer, 1993, S. 37-50, hier S. 49.

³⁹ Richirs Theorie der symbolischen Stiftung wurde zuerst in einer Auseinandersetzung mit diversen philosophiehistorischen Quellen in *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988 entwickelt. In den *Phänomenologischen Meditationen* wurde sie dann systematisch ausgearbeitet und verortet.

⁴⁰ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, S. 176.

⁴¹ Einer von den vielen philosophischen Ausdrücken dafür ist laut Richir die „logisch-eidetische Idee der Sprache“ bei Husserl, die in Wahrheit klassisch-metaphysisch fundiert ist und folglich der Unterscheidung von Natur und Geist bzw. Kultur vorausgeht (M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, S. 165-177).

Begriffliche Intelligibilität setzt ihrerseits logische Stabilität, d. h. die Möglichkeit, Identitäten zu stiften, voraus. So liegt dem Gedanken der symbolischen Stiftung der symbolischen Tautologie zugrunde: Die symbolische Tautologie ist die Setzung der Identität von Denken und Sein bzw. der von Denken und Gedachtem.⁴² Mit ihr korreliert das ontologische Simulacrum, d. h. der Schein, dass etwas ist, was es ist.⁴³ Die Intelligibilität hat in diesem Sinne eine identitäre und ontologische Grundlage. Indem symbolische Stiftungen der Erfahrung Intelligibilität und die dafür notwendige ontologische Stabilität verleihen, berauben sie die Erfahrung auch der Freiheit und der Instabilität, die unvorhersehbare und genuin neue Sinngebilde in ihr entstehen lassen. Daher muss die Theorie der symbolischen Stiftung eine *kritische* sein: Sie muss die blinde Notwendigkeit der Sinnstiftung als solche durchschauen und aus ihr das Potential spontaner und lebendiger Sinnbildung freisetzen, damit die Erfahrung nicht in Wiederholungen erstickt: „Wenn wir vollständig in der symbolischen Stiftung der Sprache gefangen wären, wären wir unfähig zu sprechen, oder besser gesagt, alle unsere Reden wären wie durch einen Computer ‚programmiert‘ – wir täten nie etwas anderes, als ‚Informationen‘ mit einem nur etwas komplizierten Code zu ‚übermitteln‘.“⁴⁴

In dieser Doppelbestimmung umfasst die Phänomenologie also eine kritische Theorie der symbolischen Stiftung und ein Denken der reinen Phänomenalisierung. Einheitlich versteht sie sich als die unendliche Aufgabe, „die Sprache und den Sinn der menschlichen Tätigkeit zu verlebendigen“⁴⁵. In der Tat ist sie im Großen und Ganzen eine Phänomenologie der *Sprache*. Der Ausgangspunkt ihrer Entwicklung war u. a. maßgeblich durch eine Auseinandersetzung mit dem (post-)strukturalistischen Denken bestimmt. Obwohl Richir die Phänomenologie – zumal die *transzendente* Phänomenologie – gegen diese herrschende Mode seiner Zeit rehabilitierte, geschah dies nicht ohne die Anerkennung der Einsichten Freuds und Heideggers, die später zum Motto einer strukturalistischen Psychoanalyse wurden: Das Ich sei „nicht einmal Herr im eigenen Haus“,⁴⁶ und dieses Haus sei die Sprache.⁴⁷ Richir verband diese Gedanken umgehend mit der

⁴² Vgl. M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie*, S. 168; *Phänomenologische Meditationen*, S. 16.

⁴³ Vgl. M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 36. Hierzu P. Flock, „Der Schein als reflexive Grundfigur der transzendentalen Phänomenologie. Ein Kommentar zur *Ile Recherche Phénoménologique* Marc Richirs“, *AUC Interpretationes* 9/1, 2019, S. 65-87.

⁴⁴ M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, S. 204.

⁴⁵ M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2011, S. 8.

⁴⁶ S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1944, S. 295.

⁴⁷ M. Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 313.

cartesischen Figur des Genius malignus: Die Sprache im strukturalistischen Sinne, d. h. als kontingent gestiftetes Zeichensystem (mit Saussures Begriff: *la langue*)⁴⁸ ermöglicht allererst das Denken des Individuums, täuscht aber jederzeit darüber, dass das Denken *sein* Denken sei. In Wahrheit denke ‚ich‘ nicht, sondern die Sprache – das Andere oder der Genius malignus – denkt in mir und für mich.

Unter der Voraussetzung dieses radikalen Skeptizismus erneuert Richir einen Grundgedanken aus der Phänomenologie Husserls, der die Phänomenologie als die Forschung unmittelbarer Erfahrung zu retten gestattet. Dies ist der der phänomenologischen Epoché, nämlich der Operation, die Geltung universaler Strukturen der Erfahrung zu suspendieren. Für Husserl kristallisieren sich diese Strukturen in der Generalthesis der Welt, d. h. in der natürlichen Einstellung.⁴⁹ Richir begreift die natürliche Einstellung jedoch nicht als die Generalthesis der Welt, sondern noch grundlegender als die symbolische Tautologie von Denken und Sein und ihre Entfaltung in der symbolischen Stiftung des Sprachsystems (*langue*). Ohne das Korrelationsapriori der Phänomenologie, das ihren Transzendentalismus markiert, fallen zu lassen, befreit Richir diese Struktur somit von ihrer Bestimmung durch die Begriffe von Subjekt und Objekt wie die von Dasein und Welt. Diese erweisen sich als durch das Sprachsystem konstituiert und lassen sich durch eine radikalisierte, „hyperbolische“ Epoché suspendieren.⁵⁰ Was bleibt, ist die Korrelation eines unverwechselbaren, jedoch unbestimmbaren Selbst und eines Sinnbildungsprozesses, der sich nur durch die Anstrengung des Selbst, aber jenseits aller seinen Erwartungen und Entwürfe ereignet.⁵¹ Dieser Prozess ist der der fungierenden Sprache im phänomenologischen Sinne (*langage*), der sich freilich erst innerhalb des jeweiligen Sprachsystems vollzieht, aber nicht in ihm aufgeht und sich ihm gegenüber als überschüssig zeigt. Richir nennt ihn auch mit Kant den „transzendentalen Schematismus“,⁵² der wie bei Kant als eine „Versinnlichung“⁵³ zu verstehen ist, sich aber anders als bei Kant nicht nur auf eine dem Verstand entgegengesetzte Sinnlichkeit, sondern auf den Sinn überhaupt und alle konkreten Bewegungen der Phänomenalisierung, durch

⁴⁸ Zu Richirs Aneignung dieses Begriffs in seiner differenzierten Auffassung der Sprache vgl. L. Ip, „Richir und die philosophische Idee der Musik“, S. 123.

⁴⁹ Vgl. § 30 in E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, S. 60f.

⁵⁰ In den *Phänomenologischen Meditationen* bildet die Kritik an den grundlegenden Korrelationsgedanken bei Husserl und Heidegger die Aufgabe der zweiten und die Entwicklung der hyperbolischen Epoché die der dritten *Meditation*.

⁵¹ Vgl. M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 400-404.

⁵² M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 56.

⁵³ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Gesammelte Schriften*, Bd. V, hsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1913, S. 351.

die er sich ursprünglich bildet, bezieht. Sofern der phänomenologische Schematismus notwendig mit einem Selbst korreliert, das sich um die Sinnbildung bemüht, eben so notwendig aber erst durch dessen Scheitern, sich und den zu bildenden Sinn zu identifizieren, zur Sinnbildung führt, charakterisiert Richir die Erfahrung der Sinnbildung durch die des Erhabenen⁵⁴ und macht den kantischen Begriff des Erhabenen dadurch zum Kern seiner Theorie der Erfahrung.⁵⁵

Aus der phänomenologischen Korrelation des Selbsts und des Sinns geht die Lebendigkeit der Erfahrung hervor, weil weder das Selbst noch der Sinn eine Identität ist. Vielmehr sind sie überhaupt nur, wenn sie jeweils *mit sich selbst nicht identisch* sind: In und zwischen beiden hält sich ein „ursprüngliche[r] Abstand zu sich selbst,⁵⁶“ oder ein „Abstand des Selbst zum Selbst“ (*écart de soi à soi*).⁵⁷ Dieser Abstand erweist sich in der Analyse konkreter Erfahrung, z. B. der Zeitlichkeit im Akt des Sprechens,⁵⁸ als konstitutiv unüberwindbar und zugleich als notwendige Bedingung lebendiger Sinnbildung. Seine Unüberwindbarkeit bedeutet, dass sich der Immanenzzusammenhang, als der die Erfahrung durch symbolische Stiftungen konstituiert wird, ins Wanken bringen lässt. Durch seine Risse und seine Schiefelage (*porte-à-faux*)⁵⁹ phänomenalisiert sich der Sinn gleichsam als der Schatten dessen, was in ihm keinen Ort hat, aber eben dadurch seine Totalität als Schein entblößt und seine Veränderung herbeiführen kann. Dieses Seinkönnen bezieht sich auf eine Möglichkeit, die in keinem verfügbaren Raum der Möglichkeit vorliegt und erst im Fall ihrer unvordenklichen Verwirklichung als Möglichkeit nachträglich registriert werden kann. Richir bezeichnet sie mit Maldineys Begriff der „Transpossibilität“⁶⁰ und trifft damit die Möglichkeit, die in der Idee des revolutionären Geschehens impliziert ist: die utopische.⁶¹

⁵⁴ M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 400.

⁵⁵ Dazu vgl. P. Flock, *Das Phänomenologische und das Symbolische*, S. 267-280; A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 94-100.

⁵⁶ M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 402.

⁵⁷ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, Jérôme Millon, 2010, S. 76.

⁵⁸ Eine fassliche Analyse davon liegt Richir im ersten Kapitel von *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, S. 19-28, vor.

⁵⁹ M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, S. 21; *Phänomenologische Meditationen*, S. 22.

⁶⁰ M. Richir, *Phänomenologische Meditationen*, S. 120.

⁶¹ Damit legt Richir die phänomenologische Grundlage für eine kritische und revolutionär gesinnte Sozialphilosophie und politische Philosophie, die er in zwei Monographien ausführlich entwickelt (*Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991; *La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014). Zum Begriff der Utopie bei Richir, vgl. J.-F. Perrier, „Interfactivité transcendantale, utopie et politique chez Marc Richir“, *AUC Interpretationes* 10/2, 2020, S. 156-186. Perriers neue Gesamtdarstellung von Richirs politischem Denken ist nicht nur für einen Vergleichsversuch von Richirs und Adornos Philosophien unerlässlich, sie macht diesen Versuch selbst unerlässlich: J.-F. Perrier, *La pensée politique de Marc Richir. Phénoménologie, anarchie et utopie*, Grenoble, J. Millon, 2024.

Es versteht sich von selbst, dass die doppelte Neugründung der Phänomenologie als kritischer Theorie der symbolischen Stiftung und des spekulativen Denkens der Phänomenalisierung die Transformation aller Kernthemen der Phänomenologie und *eo ipso* der Philosophie zur Folge hat. Ausgehend von der Unterscheidung von symbolischer und phänomenologischer Sprache (*langue* und *langage*) fasst diese Transformation den Sinn der Selbstheit, der Weltlichkeit und schließlich des Gottesgedanken in sich – um nur diese aufzuzählen. Alle diesen Themen verdoppeln sich und schwanken auf methodisch kontrollierte Art zwischen mehreren Stufen von symbolischen und phänomenologischen Interpretationen. In diesem Schwanken kehrt beim späten Richir, der zeitlebens von der anti-metaphysischen Haltung seiner Zeit geprägt war, die Konstellation einer *metaphysica specialis* stillschweigend zurück: Das Selbst, die Welt und Gott werden jeweils in ihren phänomenologischen Interpretationen zu Fluchtpunkten unendlicher Transzendenz.⁶²

Aber grundlegender als diese lokale Betrachtung ist die globale Konstellation der transzendentalen Phänomenologie, der das irreduzible Doppelgesicht der Erfahrung zugrunde liegt. In ihr gewinnt das metaphysische Verhältnis von Immanenz und Transzendenz, so wie es im Ausgang von Adornos Begriff der Metaphysik konstruiert wurde, wieder an Bedeutung – aber nicht als eine illegitim vorausgesetzte Substruktion, sondern als die Folge einer Phänomenologie, die sich als eine selbstkritische Theorie der Erfahrung entfaltet. Denn diese zeigt, dass die Erfahrung *selbst* das Nichtidentische ist, das in jedem Moment dem Zwang der symbolischen Tautologie anheimfällt und zugleich über sie hinausweist. Wie das auf die dünnste Negativität reduzierte Transzendente bei Adorno ist die phänomenologische Wahrheit in jedem kleinsten Stück Erfahrung äußerst fragil: Die Gefahr, sie unzulässig zu hypostasieren und zu fixieren, droht ständig. Aber sie *erscheint*, und im eigentlichen Sinne erscheint *nur sie*, wenn wir sie zu erscheinen lassen wissen. Alles andere, so Adorno, „erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“⁶³ In diesem Sinne wäre die Phänomenologie wahrhaft denkbar nur als Metaphysik des Transzendenten. Sollten sich die hier lediglich angedeuteten Analogien zwischen Adornos Konzeption der metaphysischen Erfahrung und Richirs kritisch-phänomenologischer Theorie der Erfahrung umfassender begründen lassen, so entfielen die bloß abstrakte Grenze zwischen Begriffsdiagnostik und Erfahrungsanalyse, die für die Phänomenologie so unüberwindlich zu sein

⁶² A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, S. 233.

⁶³ T. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1951, S. 283.

scheint.⁶⁴ In eins damit wäre die These, dass sich die negative Dialektik ihrerseits als „Phänomenologie des Absoluten“⁶⁵ vollziehe, nicht nur durch eine Umbenennung zu begründen: Sie hätte die Möglichkeit, sich *phänomenologisch* wahrzumachen.

⁶⁴ L. Tengelyi, „Negative Dialektik als geistige Erfahrung? Zu Adornos Auseinandersetzung mit Phänomenologie und Ontologie“, S. 64.

⁶⁵ M. Sommer, „Kritische Theorie als Phänomenologie des Absoluten. Adornos *Negative Dialektik*“, in *Das Ärgernis der Philosophie. Metaphysik in Adornos Negativer Dialektik*, hsg. von M. N. Sommer und M. Schärli, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, S. 279-313.

Ce qui « trans-passe ».

Perspectives chinoises sur la rencontre trans-phénoménale.

AURÉLIE NÉVOT

Guy van Kerckhoven a mis en œuvre une *phénoménologie de la rencontre* à travers essentiellement deux ouvrages : *De la rencontre. La face détournée* (2012) et *Le présent de la rencontre. Essais phénoménologiques* (2014)¹. Le premier volume (qui sera central dans mon approche) dresse le programme philosophique de Guy van Kerckhoven ; un passage en particulier est à souligner, car il permet de saisir l'enjeu de cette réflexion et l'importance de « la face détournée » qui apparaît logiquement dans le sous-titre de 2012 :

Dans la rencontre, quelque chose s'approche de nous, « vient » à nous et vers nous. Il se produit en son sein comme un « revirement » d'une face – certes cachée – mais qui se retourne comme pivotant sur son propre axe et va pour un instant nous dévisager. (GvK, 2012, p. 26)

La rencontre, au sens de Guy van Kerckhoven, n'est donc pas l'épiphanie d'un visage mais l'événement qui nous dévisage et qui nous dévoile par-là la dimension du monde en deçà du rapport tant avec les choses qu'avec autrui : « Il n'y a pas en elle d'“épiphane du visage”, mais précisément un “dévisager” – par la face aveugle “mondaine” de l'être en soi – de notre propre regard » (*ibid.*, p. 30). Plus précisément, « [l]a rencontre dont nous parlons n'est pas [...] celle avec l'Autre, mais avec l'Inconnu (*ibid.*). Cette phénoménologie de la rencontre entreprend ainsi d'interroger une dimension anonyme en phénoménologie, à savoir comment s'effectue l'entrée en apparition de l'Inconnu du monde, et donc ce qui (en quelque sorte) se situe en deçà de l'apparaissant, remettant en question le présupposé ontologique heideggerien selon lequel l'être au monde serait déjà là.

L'inopiné de la rencontre, c'est de *ruiner cette positivité supposée de la phénoménalité du phénomène*, comme si les phénomènes étaient en quelque sorte des « données », qui auraient *résorbé* en leur sein tout ce qui leur serait advenu à partir de leur propre et pur apparaître. La phénoménologie ne remonte plus de la « *Weltvorgegebenheit* » (pré-donation du monde) aux « *Bewusstseinserscheinungen* » (apparitions de la conscience). La rencontre « interpelle » la phénoménologie, elle est comme un « *Zwischenruf* » (interpellation), quelque chose qui lui passe au travers. (GvK, 2012, p. 50)

¹ Tous deux parus chez Hermann.

La rencontre serait précisément la pointe d'attouchement de la phénoménalité, et par conséquent la condition de possibilité de l'entrée en apparition de l'Inconnu du monde. C'est en partant à la rencontre de cette rencontre dans ses soubassements les plus profonds, voire dans ses plis les plus intimes, que Guy van Kerckhoven s'enquiert de dévoiler la chose même, cachée, en tant qu'apparaissante ou surgissante et qui révèle *ce qui passe*, et non pas ce qui *se* passe ou qui serait dépassé (2012, p. 60) : « Dans la rencontre, quelque chose "passe", est en passage. Sans "se" passer et sans être dépassé » (ibid., p. 28). Car, cet Inconnu dont nous faisons la rencontre « n'advient que *dans le mouvement même* de cette allée étincelante » (GvK, 2014). Guy van Kerckhoven nous montre comment la blessure d'une légère piqûre se fait alors (re)sentir (2012, p. 22), décrivant phénoménologiquement la rencontre à travers les différents univers littéraires, poétiques et philosophiques qu'il parcourt – ceux de J.-J. Rousseau, Novalis, F. Nietzsche, R. M. Rilke, A. Camus, M. Richir, mais aussi ceux, abordés ultérieurement, en 2014, de H. von Hofmannsthal, P. Jaccottet, R. Guardini, P. Valéry, G. Misch et Alain-Fournier.

D'autres formes de pensées et d'imaginaires sont susceptibles de donner à voir le jaillissement de la rencontre : c'est ce que je souhaiterais mettre en avant à travers deux mythes, tout en interrogeant cette phénoménalisation au regard de son ancrage culturel. Je propose en effet de faire dialoguer le champ de la phénoménologie de la rencontre avec des matériaux qui ne sont pas issus du « monde occidental » mais de Chine, où la préséance est accordée non pas à l'ontologie mais à la métacosmologie ; c'est en effet le cosmos qui entre en scène et ouvre dès lors une dimension très large de l'architecture du monde. Cette notion de métacosmologie a été introduite par le sinologue Léon Vandermeersch, néologisme qui permet d'avancer que, dans le contexte chinois, « la dimension de transcendance propre à la divination n'est pas ontologique mais seulement transphénoménale » (2013, p. 108)².

Dans la pensée chinoise, [...] les phénomènes sont représentés d'emblée comme changeants. La permanence de leur substance n'est que relative à leurs transformations, au lieu que, chez Aristote, ce sont les changements qui sont relatifs à la permanence de la substance. (*Ibid.*, p. 116)

La question de l'être, qui provient du monde grec, s'avère en effet inapplicable à la Chine qui « s'est [...] tenue à distance d'une telle aventure de l'esprit, n'ayant pas emprunté la voie de l'ontologie en vue de répondre au souci identificateur du 'qu'est-ce que c'est', au *ti esti* » (F. Jullien, 2003, p.

² Cf. *Les deux raisons de la pensée chinoise. Divination et idéographie*, Paris, Gallimard, 2013.

27³). Comme le souligne la philosophe Du Xiaozhen, il s'avère par conséquent difficile de traduire le concept d'Être en chinois, et cette difficulté dépasse bien sûr le simple problème de traduction en ce qu'il *traduit* une différence entre les modes de pensée :

La pensée chinoise fondée sur l'union de l'homme [humain] et de la nature est contraire à la pensée occidentale. Son idéal est d'atteindre à la plénitude où il n'y a plus de distinction entre le sujet et l'objet, où toute chose peut être éprouvée par les sens, et l'homme [humain] et la nature s'unissent dans le même corps, dirigés désormais par les mêmes lois. (Du X., 2011, p. 20⁴)

Je propose d'engager une réflexion sur la rencontre au regard de ces perspectives chinoises, et ce, pour deux raisons principales :

1. En premier lieu, parce que des systèmes de pensée *a priori* éloignés n'interrogent pas moins *également*, à partir de registres différents et à travers leurs « philosophies spontanées » (expression reprise à P. Descola), les origines du rapport au monde et ce qui pourrait expliquer non pas tant l'apparition de « ce qui est » que de « ce qui se trans-meut » et « trans-parait ». Ce qui m'intéresse n'est donc pas tant de souligner ce qui opposerait « la Chine » au monde occidental, que de les faire dialoguer.
2. En second lieu, parce que cette différence entre l'ontologique et le métacosmologique, entre le substantialisme et le submutantialisme (je vais y revenir), semble être une porte d'entrée à même d'engager la discussion avec Guy van Kerckhoven, notamment à propos de l'idée que la rencontre serait un événement sans suite, furtif : « on reste les mains vides » et la « merveille se dissout » (2012, p. 60). C'est ce que lui suggèrent notamment les deux dernières pages de « la femme adultère » de Camus qu'il a entièrement retranscrites dans *De la rencontre*, mettant en avant le « ce n'est rien » final, prononcé par Janine dans un torrent de larmes qu'elle ne peut contenir face à son mari, pleurs versés au terme d'une fuite dans la nuit qui l'a menée à rencontrer charnellement cette même nuit et à communier avec elle (GvK), à s'unir en son sein avec les submutances du cosmos (mon interprétation). Guy van Kerckhoven propose de percevoir ce « ce n'est rien » ultime (ce sont les derniers mots du texte) comme une forme de retour à la normale qui met fin à l'acmé de la rencontre (ou à l'acmé qu'est la rencontre). Il me semble, cependant, que Janine revient autre de son union avec le ciel et la terre, et que, transformée par son ivresse amoureuse avec/de la nuit, le « ce n'est rien » qu'elle *adresse* à son mari, ne la concerne pas forcément, *elle*, mais *lui* : « ce

³ F. Jullien, *La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la peinture*, Paris, Seuil, 2003.

⁴ Du X., « Y a-t-il une traduction chinoise du mot "être" ? », *Rue Descartes*, 2011/2, n° 72, p. 20.

n'est rien pour lui » ; comme dans un revirement aqueux, Janine déverse par ces larmes, après avoir été submergée par l'eau de la nuit qu'elle a bue à gorge déployée, un « ce n'est rien » qui pourrait vouloir dire l'inverse pour elle-même, et donc : « c'est tout » (à prendre dans tous les sens de cette expression). Camus dépeint un bouleversement provoqué par la rencontre nocturne, sans conteste, mais aussi un revirement provoqué par la rencontre, ce que souligne Guy van Kerckhoven ; mais ce revirement, cette face détournée, ne pourrai(en)t-il/elle pas aussi se vivre et se voir en différé et sur la durée, au-delà du moment intime de la rencontre ? N'y a-t-il pas une performativité inhérente à ce mouvement de bascule qui provoque un changement, une mutation de ce qui le précédait ?

Chez Guy van Kerckhoven, la rencontre s'apparente au sublime richirien qui est lui-aussi comme un instantané ; la rencontre et le sublime ont pour caractéristique d'être éphémères, ponctuels ; la rencontre est pareille à « un "scintillement" furtif » (GvK, 2014) ; elle est dans le présent :

Le moi y rentre en abîme, s'enfonce dedans et de son fond remontent à lui des flots ininterrompus de ce qui de l'« *Anmut* » [grâce] est devenu en excès. Alors il « *vit* » dans la rencontre, tout bouleversé, à tout jamais *renversé*. (GvK, 2014)

Or, on pourrait se demander si la rencontre n'a pas une portée plus grande encore, ce qui la distinguerait alors profondément du sublime richirien. D'où les questions suivantes : La rencontre n'est-elle que présent ? L'intime de la rencontre doit-il être ultime ?

Au regard de la Chine, la rencontre ne semble pas se réduire à un moment originel mais s'étire par-delà l'apparaissant, ce qui questionne de front sa temporalité et son cheminement de l'invisible au visible, de l'infra-phénoménologique aux phénomènes. Ce qui questionne par ailleurs en filigrane la phénoménologie du monde, car quand on s'inscrit dans un registre cosmologique, la géographie du phénomène s'étend par-delà le monde, à l'infini. Et dans ce cas, la rencontre renvoie à ce qui passe *et* « trans-passe ». La thèse que je souhaiterais développer (et qui n'est encore qu'au stade de l'ébauche) est la suivante : interroger la rencontre, non pas comme originelle et accomplie, mais comme un moment de latence qui s'inscrit dans l'apparaissant pour agir sur ce dernier et le mettre sans cesse en mouvement et dès lors s'*inscrire* en lui et l'*excrire* dans le même temps pour l'activer, comme si la rencontre agissait comme une forme de levier de propulsion extensif et illimité, entre l'invisible et le visible. Pour m'en expliquer, je m'en tiendrai à deux perspectives chinoises en particulier : *daoïste* [taoïste] et *bimoïste*, toutes deux ancrées dans des pratiques chamaniques où l'écriture

joue un rôle primordial. Commençons par le mythe taoïste du surgissement de l'écriture que je propose d'analyser à travers une grille de lecture phénoménologique.

1 L'écriture chinoise (*wen* 文⁵) : la rencontre trans-phénoménale

Avant d'entrer dans le « vif » du mythologique (pour reprendre l'idée de Marc Richir), rappelons, en nous référant une nouvelle fois à Léon Vandermeersch, que la « pensée chinoise », dont les fondements s'ancrent dans une forme de chamanisme primitif,

saisit la nature des choses non pas comme sub-stancielle, c'est-à-dire fondamentalement stable, mais comme sub-mutationnelle, c'est-à-dire comme fondamentalement changeante, les formes fondamentales de la dynamique des mouvements et changements affectant incessamment tous les êtres de l'univers. (L. Vandermeersch, 2013, p. 111)

Pour dire les choses encore autrement, en Chine, le *sub* implique une mutation, un devenir autre en étant soi-même. Il en va de combinaisons, de successions de phases, de potentialités. Le corps et l'univers sont ainsi en correspondance permanente avec les cinq matières en mouvement que sont le bois, le feu, la terre, le métal et l'eau (*wǔxíng* 五行), avec les souffles (*qi* 气), avec les différentes substances mues du cosmos – avec les exhalaisons et les émanations du ciel et de la terre (M. Granet). Dans ce cadre, l'écriture joue un rôle primordial, car elle est elle-même une submutance ou pétrie de submutances : médium entre ciel et terre, « agent de passage d'un monde à l'autre » (S. Chenivresse, 1996, p. 65)⁶, elle est « ce qui passe » au sens de Guy van Kerckhoven, précisément ce qui passe entre la transcendance et le réel. Un mythe taoïste raconte comment l'écriture émane des souffles primordiaux issus du chaos originel ; il rapporte que

⁵ Le mot *wen* 文 que l'on traduit communément par « écriture » signifie plus précisément « ensemble de traits », « caractère simple d'écriture » ; il renvoie étymologiquement aux veines de la pierre ou du bois, aux traces d'animaux dans le sol, aux dessins sur la carapace des tortues, aux fissures des coquillages et des os divinatoires, aux constellations, c'est-à-dire aux traits reliant les étoiles. En outre, *wen* désigne les tatouages et les figures faites de lignes croisées. A cet égard, l'écriture chinoise renvoie à une pensée de l'image. Son créateur, Cang Jie, est représenté avec deux paires d'yeux, observant le ciel et la terre.

⁶ S. Chenivresse, « Écrit démonifuge et territorialité de la mort en Chine. Étude anthropologique du lien », *Chine : facettes d'identité*, B. Baptandier (dir.), *L'Homme*, 1996, tome 36 n°137, p. 65-66.

[I]a nature transcendante des signes, ces *qi* 气 (souffles) du monde caché, se manifeste sous la forme d'Écrits réels, *zhen wen* 真文, emblèmes archétypaux de la forme véritable et parfaite de toute chose, dont les premiers signes visibles furent les montagnes et les fleuves. Née dans le même jaillissement que le Commencement originel, l'écriture est en rapport étroit avec un langage primordial du monde et affirme par là même son pouvoir cosmogonique de révélation des structures cachées de l'univers : les caractères sont avant tout la matière première, la force vive du cosmos, et l'écriture [...] précède la création du monde. L'image devance donc le site... et la montagne peut être par conséquent considérée comme une écriture. (S. Chenivresse, *ibid.*)

Tant et si bien qu'un caractère d'écriture peut être dit tracé, sans pour autant apparaître à notre visibilité. Constitué de souffles, il est au plus près de la transcendance tout en touchant au monde réel par le biais du calligraphe.

Si l'on devait tenter de transcrire cette mythologie taoïste en langage phénoménologique, on pourrait dire que l'écriture est une submutance primordiale pré-figurée et pré-figurante ; invisible mais constituée de souffles, elle *effectue* la phénoménalisation ; pour mieux dire, elle la *manifeste*. L'écriture est donc à la fois la face cachée et la face visible d'une trans-phénoménalité au sens chinois du terme. Elle est *la* rencontre, par essence, par submutance, entre l'en-deçà trans-phénoménal et le réel. Ce faisant, elle se prolonge pourrait-on dire au-delà de l'invisible pour se transmuier ou se révéler en différents étants qui ne sont pas caractérisés par un *stare* mais par un *mutare*.

D'autres formes d'écritures qui ont pris naissance en Chine, et qui sont en rapport avec le fond culturel taoïste et chamanique, sont entourées de trames discursives proches du mythe que nous venons d'aborder. C'est ce que je souhaiterais vous faire maintenant découvrir en me référant à un autre mythe sur le surgissement d'une autre écriture, celle employée aujourd'hui encore par des chamanes appelés *bimo*.

2. Dans la grotte des origines : l'ineffable chamanique et l'énigme de la rencontre

Cet imaginaire mythologique décrit une rencontre dans une grotte et l'ineffable chamanique⁷ :

⁷ Pour une analyse plus détaillée de ce mythe, cf. A. Nénot, « Danser par la voix de l'écriture. À propos des chamanes scribeurs des Yi-Sani », in F. Allio et B. David, Cahiers d'Extrême Asie n°30, En l'honneur de Roberte Hamayon, EFEO, 2021, p. 1-26.

On raconte que, dans les temps anciens, un enfant bouvier qui arpentait la région au gré des pâtures, atteignit un jour une montagne où se trouvait une grotte. En son sein s'étendait un étang alimenté par l'eau d'une rivière. Là, le bouvier rencontra un vieillard qui se mit à lui parler. Le vieillard buvait l'eau de la rivière puis parlait, buvait puis parlait, buvait puis parlait... Trouvant ce comportement d'autant plus étrange qu'il ne parvenait pas à le comprendre, le jeune garçon s'approcha de l'eau pour observer de plus près cet homme énigmatique. Le vieillard transforma alors l'eau en alcool. Le jour suivant, le bouvier retourna sur les lieux. De nouveau, l'homme de la grotte se mit à parler, de nouveau ses paroles furent incompréhensibles, de nouveau il buvait puis parlait, buvait puis parlait... [mais parce qu'il ingérait non plus de l'eau mais de l'alcool], il fut peu à peu dans un léger état d'ivresse qui ralentit le débit de sa profération. Le bouvier se saisit alors d'un bâton pour noter ce que le vieillard disait. La collecte de cette parole fut si riche que de nombreux livres furent écrits. Quand le vieillard eut fini de parler, le jeune homme rentra chez lui. En chemin, un vent violent se mit à souffler, et les livres s'envolèrent. Il n'en resta plus que deux [ceux que les chamanes utilisent aujourd'hui lors des rites funéraires, constitués de douze chapitres chacun]. En conséquence, le bouvier décida de retourner auprès du vieillard de la grotte [pour tenter de récupérer ce qui était perdu]. Mais ce dernier ne dit plus rien et s'en alla. Le bouvier rentra finalement chez lui pour étudier les deux livres restants. De prime abord, il ne comprit guère le sens qu'ils détenaient, c'est pourquoi il utilisa sa propre méthode pour tenter de le saisir. Il transmit ensuite ces manuscrits à son fils qui les transmit à son tour, et ainsi de suite. Les personnes détentrices de ce savoir utilisèrent les livres hérités du bouvier pour faire des rituels. Au début, ils ne s'appelaient pas *bimo* [Maîtres de la psalmodie], cette expression apparut progressivement.

Le mythe nous projette avec évidence dans un lieu matriciel avec deux éléments à la symbolique très forte que sont la grotte et l'eau. On est là dans le lieu de naissance de la parole et de l'écriture mises en action par deux hommes : un vieillard et un enfant qui symbolisent quant à eux deux phases d'apprentissage et une forme d'entité masculine en évolution, du début à la fin, à savoir de l'apprenti, – qui ne sait pas et ne comprend pas –, à l'aîné qui prononce quelque chose d'ineffable, qui n'est pas mis en mots humains et s'avère être un son de l'ordre de l'indicible. Le mythe décrit (pour reprendre les mots de Guy van Kerckhoven) le bouleversement de la rencontre (2012, p. 20), « la surprise de l'inattendu » (*ibid.*). La rencontre, qui n'est pas une offre et ne relève d'aucun choix (2012, p. 21), est « 'contact' avec le jeu sauvage de ce qui se hisse de soi-même dans son propre paraître, vaste et aveugle » (2012, p. 20) ; « la rencontre provoque la brûlure qu'une étincelle provoque et elle est profusion » (2012, p. 22). Le mythe dit : « la parole fut si riche ».

On a plus particulièrement affaire à trois temps de la rencontre : l'une est provoquée par le hasard, l'autre répond à la curiosité générée par la première, la dernière est « lettre morte », elle est vaine et implique un silence : plus rien ne passe. Citons une nouvelle fois Guy van Kerkhoven : « la rencontre est “destinale” : une fois pour toute et à tout jamais » (2012, p. 43).

Le bouvier *passé par l'écriture* pour transcrire l'Inconnu. Cet Inconnu est pré-langagier, non mondain, dans la grotte ; il provoque un « bouleversement », une chute vertigineuse (*ibid.*, p. 27). Cet Inconnu restera à jamais quasi inatteignable, volatile (une partie des manuscrits s'envolent et la troisième rencontre avec le vieillard n'aboutit pas). Le bouvier va pourtant tenter de s'emparer de cet Inconnu, énigmatique nous dit le mythe, en l'inscrivant dans la grotte puis en le déchiffrant à l'extérieur, en dehors pourrait-on dire du lieu génétique originaire ; autrement dit, « dans le monde », *a posteriori* de la rencontre primordiale : « la rencontre se situe (en effet) en amont de tout acte d'expérience et de connaissance » (GvK, 2012, p. 43-44). La rencontre n'est pas « visitation importunée », mais « invitation prometteuse ». Elle est en lien avec l'énigme (*ibid.*, p. 45) (le mythe le dit explicitement !), elle est extraordinaire et hors du commun (*ibid.*).

Le bouvier transcrit les sons de l'eau éructés par le vieillard qui, dans une sorte d'extase verbale, après les avoir prononcés en deux temps et en deux rythmes, fait silence. Le changement d'état du vieillard est bel et bien mis en scène et apparaît comme un facteur déterminant. Son ivresse engendre, pour mieux dire révèle, l'écriture, l'apparaissant. Au regard du mythe, les sons de l'écriture *bimo* sont donc ceux de l'ivresse primordiale et en rapport à la phénoménalisation. Et cette rencontre entre le bouvier et le vieillard, si elle se termine, elle s'étend au-delà car laisse des traces chez les *bimo* : les manuscrits.

L'écriture est d'abord la transcription d'une parole caverneuse et liquide, incompréhensible, un mystère que l'enfant bouvier parvient toutefois à percer, à déchiffrer pourrait-on dire, et ce, non pas immédiatement mais dans un second temps, non pas comme une parole sensée mais comme une parole audible : un son qu'il est capable de jeter sur le papier. Dans la grotte, cet enfant est donc incapable de déchiffrer le sens des paroles du vieillard tandis qu'il saisit les sonorités de ces paroles : le son précède le sens. Le sonore n'est pas sémantique. La parole chamanique est en rapport au sens auditif pré-mondain, avant de faire sens. Elle est la rencontre infra-existentielle. Et l'écriture *bimo* est ce son originaire ; elle est hors langage tout en menant au sens des sons primordiaux. C'est en effet seulement par le prisme de l'écriture et par l'étude de ses propres textes, lesquels détiennent donc graphiquement les paroles caverneuses, que le bouvier parvient à accéder au sens du dire, au sens des sons. C'est donc par l'écriture extraite de la grotte, et en ce sens « née », que le bouvier accède au sens, c'est par tout

ce schéma de transcription du son (*inscrit puis excrit*) et par l'étude des textes sonores qu'il accède au sens : l'écriture passe de l'intérieur à l'extérieur, comme de l'extériorisation à l'inscription d'un son.

La rencontre de la parole et de l'écriture, – la transcription d'un dire révélé-éructé sous la forme d'une inscription (à l'aide d'un bâton) –, a provoqué une *excription* (le surgissement d'une écriture au-dehors de la grotte et projetée dans les airs) puis donné naissance aux *bimo*.

Et l'écriture est *ce qui passe* de l'invisible au visible, de l'ineffable au chant, de l'énigme à la compréhension. De même que dans le mythe taoïste, l'écriture est entre deux mondes, face cachée et face dévoilée, et elle *se déroule* entre deux mondes, elle est à l'origine de la phénoménalisation. C'est cette même ubiquité et trans-passibilité du signe que l'on retrouve dans le temps présent du rituel auquel je voudrais me référer en guise de dernier point qui va me permettre d'ajouter un aspect supplémentaire à cette problématique de l'apparaître ou de la phénoménalisation : la *hiérophanie* (notion reprise à Mircea Eliade), l'apparition du sacré.

3. Un manuscrit-visage : le face-à-face du visible et de l'invisible

Les *bimo* mettent en voix, au cours de leurs activités rituelles, leurs écritures qui apparaissent face à eux, inscrites sur leurs manuscrits déroulés. Plusieurs précisions ethnographiques sont à apporter : les caractères d'écritures sont associés au sang et aux souffles du chamane. Les deux pages qui font face au chamane sont appelées des « versants » et le manuscrit se dit « montagne » (ce qui n'est pas sans rappeler que l'écriture est montagne dans le mythe taoïste susmentionné). Plus intéressant pour notre propos, les deux pages sont par ailleurs appelées « deux joues ». Au cours de ses rituels, le *bimo* entre ainsi dans une sorte de face-à-face avec un visage d'écritures qui est aussi un lieu *hiérophanique*. En effet, en donnant voix à son manuscrit, le chamane trace sa route dans le cosmos. Il voyage dans les neuf strates de l'univers, en quête de différents esprits auxquels il prête voix et vit dans le monde des humains à travers les caractères d'écriture qu'il prononce. A travers ces signes, les esprits s'inscrivent submutuellement dans le visible.

Si le livre du *bimo*, « montagne », renvoie à l'exploration d'un paysage lorsque le chamane s'y plonge, il est également une forme de masque scripturaire, intermédiaire entre terre et ciel, et entre soi (*bimo* de la scène rituelle sur terre) et soi (*bimo* voyageant au sein du livre et dans le cosmos). C'est ce livre-montagne, livre-visage, qui constitue l'espace intermédiaire entre le visible et l'invisible où le *bimo* se meut au rythme de ses chants. On a là comme la face détournée du chamane qui s'observe lui-même lisant (les *bimo* parlent d'eux-mêmes à la première comme à la troisième personne).

L'écriture, extension du corps chamanique, est ce qui passe entre l'invisible et le visible. Grâce à elle, le *bimo* est celui qui passe également entre les deux et qui permet dans le même temps à l'invisible de rencontrer le visible, et *vice versa*. En langue phénoménologique, on pourrait dire que les *bimo* étendent leur *Leiblichkeit* vers l'autre monde dans une épiphanie mutuelle de l'invisible et du visible par le prisme de leurs écritures hiérophaniques. L'écriture chamanique, en tant que « manifestation » et « submutance » (sang et souffles), est capable d'instaurer, d'une part, la rencontre d'instances non-humaines avec le monde visible, et, d'autre part, des chamanes avec le monde invisible, rencontre à « double corps », le chamane opérant à la fois sur la scène rituelle et se mouvant dans un paysage par-delà l'humain. Cette cartographie de rencontres implique la simultanéité de prises de contact et un sursaut d'interactions. Le manuscrit lié au corps chamanique, instance vivante couverte d'écritures qui portent les sons du cosmos, les voix des esprits et des humains, joue le rôle crucial de point de rencontres d'imaginaires chamaniques épiphaniques en lien avec des processus hiérophaniques, pour mieux dire : *hiérographophaniques*. Cet univers, *a priori* éloigné des imaginaires et des pensées explorés par Guy van Kerckhoven, semble pouvoir prolonger sa si belle phénoménologie de la rencontre en suivant les voies/voix du cosmos et de l'écriture.

Le grain de l'âme, *Essai sur le bruit*¹

ROLAND BREEUR

Pour Pablo.

qué ruido... el que hacen los cuerpos.
Luis Cernuda, *La realidad y el deseo*

I. Le traité des bruits

Imaginez-vous un ingénieur du son qui grâce à un système d'amplification sonore, arrive à révéler le bruit que font certains processus corporels : un peu à l'image de ces microphones qui enregistrent le monde acoustique foisonnant des insectes, des fleurs qui s'ouvrent le matin, ou le bruit ouaté de la neige se posant sur l'herbe un jour d'hiver.

Pensez alors à cet univers sonore fabuleux, mais n'existant qu'en sourdine, et qui tout à coup s'ouvre à nous : un monde où l'on entend le bruit d'une larme qui coule sur la joue, celui de la langue qui comme un serpent passe sur la lèvre supérieure, et pourquoi pas, celui de la barbe qui pousse, ou d'un cil qui tombe, ou du sang irrigant le cerveau. Quel bruit fait l'estomac digérant un croissant frais, qu'est-ce qu'on entend à l'intérieur de nos poumons, ou même à l'intérieur de nos oreilles² ?

Imaginez donc le bruit du frôlement doux d'une caresse, d'une main ébouriffant des cheveux, de l'ongle grattant la peau, d'une tirette que l'on ferme, *etc.*

Comme chaque corps a une odeur et une démarche qui lui sont propres, chaque corps contient une résonance particulière, un « timbre » : il y a un élément sonore dans lequel le corps baigne. On pourrait *a fortiori* distinguer entre un bruit actif, celui que le corps produit en se mouvant, en touchant les choses, ou en se touchant ; et un bruit subi, celui que produit le corps en recevant des coups, en subissant les effets des choses sur lui. Et bien sûr, il y

¹ Cet essai, au sens propre du terme, a bénéficié de nombreux commentaires et de remarques de la part de personnes avec qui j'ai eu l'occasion d'en parler. Je remercie, entre autres, Anne Monville, Paul Moyaert, Xavier Escibano, et les membres du projet de recherche *Fenomenología del cuerpo y experiencias del gozo*.

² Il existe à ce sujet un mouvement cherchant à amplifier le bruit tactile à l'aide de microphones ultra sensibles : l'« ASMR microphone touching », aux applications allant des plus innocentes (*ear massage*) aux plus obscènes (*other massage*).

a aussi toute une zone sombre de l'entre-deux : le bruit que l'on fait en mettant son manteau, est-il produit ou subi par le corps ? *Etc...*

Dans son *Traité des passions*, Descartes introduit son sujet en posant une triple distinction. Si une passion est une perception, à l'image d'une idée – confuse ou claire –, bref quelque chose que notre esprit « subit », son sens dépendra de ce à quoi on la « rapportera ». Dans les articles 23 à 25, il exhamera ainsi les sensations ou sentiments que l'on rapporte ou attribue à l'objet présumé en être la cause. Je ressens la chaleur provenant d'une torche, je perçois la lumière qu'elle profère, j'entends le crépitement de sa flamme, *etc*³.

Mais certaines sensations semblent provenir du corps propre : cette douleur est dans le genou, la chaleur recouvre mon visage lorsque j'ai de la fièvre, mais il y a aussi la faim et la soif... Je sens tout cela dans mon corps, ce sont des affections qui concernent mes membres ou mes appétits.

Il y a enfin des perceptions que l'on rapporte seulement à l'âme. Et Descartes est très précis ici, lorsqu'il dit que les effets ressentis paraissent situés dans l'âme elle-même, à tel point que j'en ignore la cause. La passion semble surgir de mon âme, de moi en tant que personne qui pense. Tout ce que je ressens coïncide à tel point avec cette âme, je me sens tellement concerné et impliqué par cette joie et cette colère, que je les imagine émaner de mon être le plus profond et en être comme une expression personnelle. « La passion c'est moi » et elle se donne comme quelque chose qui déborde sur ce qui m'entoure, alors qu'au fond, elle trouve sa cause dans le même mécanisme que celui qui provoque la faim, la soif et la douleur du genou.

Je me suis alors demandé si, par analogie et à l'image des sensations, on pouvait aussi appliquer cette distribution aux bruits. Il y a bien entendu des bruits que l'on rapporte aux objets hors de nous, il y a ceux que l'on rapporte au corps propre. Mais quel genre de bruit rapporterait-on « seulement à l'âme » et dont je n'entends les effets qu'en l'âme même ?

La pensée, les idées, l'imagination même ne font pas de bruit. L'âme étant immatérielle, comment pourrait-elle en effet produire quelque chose qui relève de l'ordre de la matière ? Un ange ne pourrait même pas s'entendre voler...

Toutefois, on pourrait dire, par analogie avec les sensations, que notre âme n'est pas seulement l'instance qui permet d'entendre les bruits (une pierre ne s'entend pas tomber), il lui appartient aussi d'ouïr un bruit comme « provenant » de son intériorité la plus profonde. A l'image d'une colère qui semble émaner de moi-même tout en étant produite par un tumulte du corps. Bref, un bruit que l'âme s'attribue, qui se « rapporte » à elle à l'image des sensations.

³ R. Descartes, *Les passions de l'âme*, Flammarion, 1998, p. 346-348.

Mais cela reste un bruit de provenance corporelle. Et je vais tenter d'en développer l'analyse, suivant le modèle cartésien de tripartition distributive. Mais mon enjeu est finalement autre, plus irréel, je crois, et un peu absurde : il y a une sorte de bruit qu'on produit en réponse à celui qui provient de l'âme, à celui qui éventuellement réveille l'âme, et que l'âme « incarne » (voyez quel absurde *oxymoron* !). Je pense ici par exemple à une forme particulière de tristesse.

La citation-dédicace de mon exposé renvoie à un vers issu d'un poème de Luis Cernuda, publié en 1931, et repris dans son recueil *La realidad y el deseo*⁴. *Qué ruido tan triste*. La tristesse, c'est le bruit, ou un des bruits de l'âme. Non pas un bruit que l'âme émet, mais celui qui émet l'âme. Tristesse de l'âme, au sens du *génitif objectif*.

II. Le grain du corps

L'idée de chercher à isoler le bruit des autres données sensorielles peut paraître, phénoménologiquement parlant, contre-intuitive ou même contrefaite : dans un contexte investi par le sens et l'expérience, seule une pensée objectivante peut se donner l'illusion de saisir quelque chose qui en réalité ne peut être que le fruit d'une abstraction. Abstraction au double sens : on abstrait le bruit hors de son élément d'origine qu'est le monde et l'expérience sonore qu'on en fait, et on l'abstrait des autres sensations que sont la vue, l'odorat, le touché, *etc.*

Et si on parle d'abstraction, c'est parce qu'on part du principe que l'expérience que l'on fait des choses est d'ordre synesthésique, comme l'affirme Merleau-Ponty : « La perception synesthésique est la règle, et, si nous ne nous en apercevons pas, c'est parce que le savoir scientifique déplace l'expérience »⁵. Dans la perception, une chose parle à tous nos sens en même temps que la vue : j'entends la dureté des pavés mal équarris, je perçois des bruits mous, ternes ou secs. L'ouïe nous fait déborder au-delà des sons, dans l'espace de quelque chose qui « bruit » (Merleau-Ponty renvoie ici à Werner Schapp) et qui communique avec les autres sens « par leur noyau significatif »⁶.

Tout bruit résonne en tant que manifestation de quelque chose ou de quelqu'un et contribue à la modulation de l'expérience globale que l'on fait du monde.

⁴ Luis Cernuda, *La realidad y el deseo*, Séville, Librería y Editorial Renacimiento, N.º 3 edición, 2021.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, p. 265.

⁶ *Ibid.*, p. 266.

Pourtant, si je cherche à isoler le bruit en tant que tel, c'est pour mieux saisir ce qui en lui résiste peut-être à cette structure intentionnelle dans laquelle le phénoménologue l'absorbe. Par quoi je ne cherche nullement à poser quelque thèse d'ordre métaphysique, à savoir si oui ou non il y aurait une couche plus originaire enfouie sous le monde et les « noyaux significatifs » que nos sens incarnent. Mon enjeu est d'ordre descriptif.

Roland Barthes décrit le « bruissement » comme étant le bruit de ce qui marche bien. C'est un bruit-limite, « le bruit de ce qui fonctionnant à la perfection, n'a pas de bruit ». Le bruissement d'une machine, ou du monde, ou de la langue. Ce qui m'intéresse, c'est faire entendre ce qui résiste à cette « évaporation du bruit ».

On appelle « vagissement » le premier cri d'un nouveau-né. Il ne s'agit nullement d'un son investi de signification, d'un appel – à moins d'être un appel d'air – mais d'une réaction purement physique. Ce cri est né de la première expiration qui, en chassant le liquide des poumons, fait vibrer au passage les cordes vocales. Ce réflexe nerveux produit une ouverture de la glotte et une violente contraction des muscles respiratoires. La première affirmation audible de soi est celle d'un cri inarticulé, première note aigue et non accordée à ce qui deviendra « la mélodie » d'une vie.

J'ai l'impression que certaines personnes, même adultes, gardent encore un reste de ce cri nerveux et physique : présence d'un bruit inarticulé au sein du « bruissement » de leur comportement social et personnel.

Je connais à ce sujet une personne qui vit dans une carcasse sonore formée des bruits divers que lui-même infatigablement produit. Il annonce sa présence par le bruit qu'il fait ; renifler, haleter, souffler, tousser ou toussoter, éternuer, marmotter à voix très haute ; avant même qu'il ait pris la parole et se soit présenté, son entourage a été forcé de s'aviser de, et de s'adapter à sa présence. Ce bruitage excessif n'est pas assimilé à son comportement, il l'entoure comme une cuirasse d'acier. Qu'il pose une tasse de café, qu'il ferme ou ouvre une armoire, qu'il marche ou s'assied, quoi qu'il fasse, il le fait entouré de son vacarme fracassant au sein duquel, parfois, un son, celui de sa voix, surgit dans l'intention d'émettre quelques mots. Mais même dans sa voix semble grincer l'une ou l'autre charnière. Ses mots craquent à l'air frais : il parle comme on craque une allumette.

Barthes appelle « grain » cette présence du corps dans la voix. Dans un texte devenu célèbre sur les chants (*Lieder*), il oppose la grande maîtrise académique du baryton Dietrich Fischer-Dieskau aux basses russes. Chez ces chantres religieux, quelque chose du corps est amené à vos oreilles, « du fond des cavernes, des muscles, des muqueuses, des cartilages et du fond de la

langue slave »⁷. C'est ce qu'il appelle le géno-chant où les significations germent et restent enlisées dans la matérialité des sons. Le chant de l'artiste lyrique Allemand, le phéno-chant, neutralise ce fond matériel au profit de la structure de la langue chantée, « de la forme codée du mélisme, de l'idiolecte du compositeur »... bref, tout ce qui forme le tissu des valeurs culturelles⁸. De ce point de vue, Dietrich Fischer-Dieskau est irréprochable. Son art est expressif, dramatique, raffiné, impeccable... mais il « n'excède jamais la culture » : c'est ici, dit Roland Barthes, « l'âme qui accompagne le chant, ce n'est jamais le corps »⁹. Il est indéniable, de fait, que même en dehors de ce contexte musical, la valeur des sons et de leur opposition au bruit est le fruit de procédés culturels, de « codes » comme on disait du temps des structuralistes. Chaque type d'action corporelle admet ses sons : mais certains bruits n'y sont pas tolérés. On ne se scandalise pas à entendre un cycliste essoufflé haleter profondément lors d'une interview. Mais l'artiste lyrique et interprète de Schubert a dû développer toute une technique pour maîtriser et temporiser les appels d'air (« la bonne conduite du souffle »¹⁰ !) qui rythmaient les phrases de son « *Winterreise* ».

On appelle « misophones » des personnes hypersensibles ou allergiques au bruit excédant les sons « codés ». Ils développent une répugnance envers ces excès sonores : en termes scientifiques, c'est-à-dire neurologiques, la misophonie serait provoquée par une hyperactivation du cortex insulaire inférieur. Cette aversion ne se limite toutefois pas aux bruits du corps (mastiquer, renifler, faire craquer les doigts...) mais concerne aussi certains bruits extérieurs, tel le choc des glaçons dans un verre de pastis, le cliquetis des claviers, le grincement d'une chaîne de vélo, ou la pétarade d'une mobylette, *etc.*

Bien entendu, cette déficience « neurologique », par son excès, ne fait qu'illustrer une tendance culturelle générale, dans laquelle des sons sont monopolisés au profit de ce qui est supposé faire sens, et que Barthes tantôt appelait « l'âme ».

Cette tendance est très bien illustrée par Spinoza qui dans son célèbre appendice de la première partie de l'*Ethique* explique comment l'appréhension que nous avons de la nature des choses est déterminée par nos besoins (*appetitus*) ou nos expériences sensorielles. Il écrit :

⁷ R. Barthes, *Œuvres complètes, IV (1972-1976)*, Paris, Seuil, 2002, p. 150.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 151.

¹⁰ À propos de cette maîtrise, Barthes coquin ajoute : « Le poumon, organe stupide (le mou des chats !), se gonfle mais il ne bande pas ». Cette présence du corps, son grain, apporte au chant, ou à la langue, « une érotique » (*in* « Le bruissement de la langue », *op. cit.*, p. 802). Le chant du baryton est aseptisé ou stérile, sans « émoi ».

Une fois les hommes persuadés que tout ce qui arrive arrive à cause d'eux, il leur a bien fallu juger que le principal en chaque chose était ce qui leur était à eux-mêmes le plus utile, et tenir pour les plus excellentes toutes les choses qui les affectaient au mieux¹¹.

Ainsi, au niveau de l'ouïe, des sons qui

émeuvent les oreilles, on dit qu'ils émettent un bruit, un son ou une harmonie, et cette harmonie a troublé l'esprit des hommes jusqu'à leur faire croire que Dieu lui aussi trouve du charme à l'harmonie. Il ne manque même pas de philosophes pour s'être persuadés que les mouvements des cieux composent une harmonie¹².

Sans doute, toutes les harmonies ne sont pas censées exprimer cette vitalité joyeuse qu'est la pensée de Spinoza. Je peux m'imaginer une harmonie plus « *adagio* », empreinte de tristesse ou de mélancolie. À cet égard, je ne peux pas m'empêcher de penser à cet aphorisme inspiré qu'avait écrit Cioran je ne sais plus où, et qui disait que dans un monde sans mélancolie, les rossignols se mettraient à roter...

C'est peut-être parce que les bruits du monde moderne ne répondent plus à nos besoins sensoriels ou naturels, du fait qu'ils excèdent « les codes » des sens (ou déstabilisent notre *Lebenswelt*), que l'on se plaint constamment d'une pollution sonore. On vit dans une atmosphère acoustique qui trouble la distribution des sons : le bruit est partout, mais d'une présence qui perturbe non seulement notre perception des choses, mais aussi celle de nous-mêmes.

Dans un de ses derniers films, *Playtime*, le cinéaste Jacques Tati met en scène une certaine vision du monde, celle d'un Paris moderne ; soit un monde intégralement recouvert de bâtiments en verre, chassant hors de ses limites la ville historique, laquelle apparaît tout juste ici ou là, par reflets, dans les immenses parois vitrées des immeubles modernes. Règne à l'intérieur de ces immeubles, grâce au système d'isolation phonique, un silence artificiel – dehors se déchaîne le vacarme perpétuel des voitures, autobus, klaxons, avions, *etc.* Dans cette cité moderne, les résidents habitent comme dans des aquariums : sans intimité.

Or voilà que dans une scène, un monsieur se met à se déshabiller, sans aucune gêne, derrière sa vitre, à la vue des passants et des voisins. Pourquoi ? Il n'est pas question d'une quelconque tendance exhibitionniste, pas davantage d'un manque d'éducation. Seulement, protégé du bruit dans

¹¹ B. Spinoza, *Œuvres, IV : Ethique*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2020, p. 157.

¹² *Ibid.*, p. 158.

son appartement, il se croit également à l'abri des regards. Dans son salon exposé à tous, mais complètement insonorisé, il se croit invisible.

III. Les esprits animaux

Suivant par analogie la distribution cartésienne des sensations, on peut donc dire qu'il y a les bruits que l'on attribue aux choses, et ceux que l'on attribue au corps.

Parfois, les choses font tellement de bruit qu'on ne s'entend même plus parler. On a beau sentir les mots et l'air traverser le larynx, les sons se dissipent comme une buée dans l'air chaud. Ce vacarme est comme une énorme chape qui recouvre tout.

Mais on pourrait aussi être envahis par des bruits qui nous viennent du « dedans » du corps. À tel point qu'ici aussi, périssent les repères qui président à nos distinctions. Quels repères ? Ceux par exemple que l'on attribue au corps en tant que *Leib*, ou bien ceux que l'on considère appartenir au *Körper*. Les premiers, avons-nous dit, font partie intégrante de nos rapports intentionnels avec les choses, nos comportements, nos actions, *etc.* Les bruits sont « significatifs » et se laissent saisir comme « sons ». Mais parfois, le corps – pour parler comme Roland Barthes – envahit l'âme et y ajoute son grain. Je suis à cet égard frappé de voir ou d'entendre combien les films *d'arts martiaux* contemporains (pour ne citer qu'eux) se plaisent à nous faire entendre des bruits issus de notre charpente osseuse. A chaque coup, on entend des os qui craquent, comme si « l'art » martial concernait avant tout ce *señorito* qu'est notre squelette, et non la chair qui l'entoure¹³.

Mais que se passe-t-il lorsqu'on entend continuellement ses propres os craquer ? John Locke donne quelque part un exemple troublant d'une forme de folie, celle d'un homme qui craint de se briser... il est convaincu que ses os sont en verre ! Imaginez donc la terreur qu'il vit chaque fois qu'il entend quelqu'un casser un verre. Mais aussi l'appréhension tendue avec laquelle il écoute tous les bruits que son corps produit à chaque mouvement qu'il fait.

Deleuze a rendu célèbre cette phrase où Spinoza affirme que nul ne sait ce dont est capable le corps. Que ce soit dans la joie ou la tristesse, la jouissance ou la souffrance : le corps est muni de ressources inattendues. Certes, mais qu'en est-il de l'âme ?

Prenons la pensée de Malebranche, ce mélange de cartésianisme et de théologie augustinienne. Pour lui, le corps n'a pas de secret. En revanche, *on*

¹³ À ce sujet, cf. le très beau texte de Xavier Escribano, « Bailar es mover el esqueleto. Una alucinación estival », in *Flamenco*, eds. A. Ciria et A. G. J. Peña, Séville, Thémata, 2022, p. 121-130. A propos du squelette, cf. le récit incontournable de Francisco Umbral, *Mortal y Rosa*, Barcelone, Austral, 2011.

ne se sait pas ce dont est capable l'âme... et c'est là quelque chose de redoutable.

Prenez ce passage assez étrange, où il se plaint que même les cartésiens estiment ridicules l'idée selon laquelle « l'âme devient actuellement bleue, rouge, jaune... » lorsqu'elle considère ces couleurs. Et il s'indigne de voir que certains ne veulent même pas comprendre ou croire que lorsqu'on sent une charogne, l'âme « devienne formellement puante »¹⁴. De même, il aurait pu ajouter qu'elle se met formellement à sonner aux sons d'une cloche en verre. Ce qu'il veut dire, c'est que l'âme, n'étant qu'une modification interne ininterrompue de sensations, a tendance à dissoudre dans son immanence pure les distinctions nous permettant de « sortir de nous ». Il aborde ce problème de manière détaillée dans la *Recherche de la Vérité* et dans les *Entretiens sur la métaphysique sur la religion et sur la mort*. Je ne m'y attarde pas ici. Mais appliquons ce qu'il suggère au problème qui nous occupe, le bruit.

Chaque bruit atteint nécessairement la conscience sous forme de sensation (une idée confuse). Dès lors, ce qui vaut pour les sensations de couleur ou de l'odorat est aussi valable, en principe, pour celles qui témoignent des expériences sonores. Partons (une fois de plus) de Descartes et de son *Traité des passions*. Dans l'article 51, il appelle « dernière et plus prochaine cause des passions de l'âme » l'agitation des esprits animaux au milieu du cerveau, c'est-à-dire dans la glande pinéale. On a beaucoup glosé sur l'existence et le statut de cette glande ; Spinoza, dans sa préface à *Ethique* V, n'est pas tendre et n'épargne pas l'auteur du *Traité*. Laissons cela de côté : pour ma part, je me plais à la comparer à ce qui dans un violon s'appelle « l'âme ». Vous savez, c'est ce petit bâtonnet en bois, installé avec la plus haute précision par un luthier expert, dans la caisse de résonance du violon, sous le pied du chevalet, près de la corde de Mi. Il fait le lien entre le fond et la table d'harmonie, sa fonction étant de transmettre les vibrations dans tout le corps. Sans lui, pas de résonance, pas de sons, que du bruit.

Mais il ne s'agit ici que d'une image. Une idée confuse, voire très confuse. Passons.

Descartes parlait de cause dernière et prochaine... c'est-à-dire de sa version de *causa proxima*... et qu'il faut entendre, selon lui, comme la cause qui suit celle produite par les objets (qui est la cause dite première) et qui est prochaine au double sens du terme : elle suit la première (« au prochain ! ») et elle est la plus « proche ». Il s'agit donc de ce tumulte du fluide que sont ces esprits : il suit l'impression faite en nous par les objets, et en tant qu'effet il cause lui-même des remous dans le centre cérébral qui font vibrer la petite

¹⁴ N. Malebranche, « De la recherche de la vérité », *Œuvres*, I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 936.

glande. Mais cette vibration, on ne l'entend pas, on n'en subit que les effets (par exemple les passions.) Mais étant si « proches », les esprits seraient-ils par principe inaudibles ?

Il existe des pièces où aucune lumière ne pénètre, les chambres noires. Mais il existe aussi des pièces où non seulement aucun bruit n'entre, mais à l'intérieur desquelles chaque répercussion sonore est immédiatement étouffée. Ce sont des chambres anéchoïques (ou « chambres sourdes ») : des salles d'expérimentation dont les parois absorbent les ondes sonores ou électromagnétiques. Les laboratoires d'Orfield, aux États-Unis ont réussi à construire une chambre absorbant plus de 99,9 % des sons émis : la Nasa y fait des expériences. Le créateur de cette pièce, Steven Orfield, aurait défié le public de s'y asseoir dans le noir. Il dit :

Dans le silence, les oreilles s'adaptent. Plus la chambre est silencieuse, plus vous entendrez de choses. Vous entendrez battre votre cœur, parfois vous pourrez entendre vos poumons, votre estomac gargouillant bruyamment. Dans une chambre anéchoïque, *vous devenez le son* [...] ¹⁵.

Selon la légende, elle-même propagée par son créateur Orfield, personne ne peut rester dans cette pièce plus de 45 minutes sans perdre ses repères et souffrir d'hallucinations. Entretemps, nombre de curieux ont relevé ce défi : bien entendu, personne n'en est sorti fou ou délirant. Mais certains témoignages sont intéressants. Une personne affirme être sortie au moment où elle commençait à entendre le flot du sang agitant son cerveau, comme un vent subtil. C'était perturbant, parce que trop proche. A-t-elle entendu les esprits animaux ? Je crois qu'à sa place, je me serais mis à crier.

Un ami et collègue me racontait qu'il se souvenait du cas d'un garçon schizophrène qui gardait sa tête entre ses mains, en criant pour que cela s'arrête... dans sa tête. *Cela crépitait dans sa tête*, il sentait son cerveau penser. Cette pensée n'avait pas de contenu intentionnel et ne se laissait pas lier ou « rapporter » à quoi que ce soit (les choses, le corps) ; ce qui restait, c'était une conscience, une âme, envahie par un bruit qui semblait émaner d'elle-même, dont elle sentait les effets « comme en l'âme même », pour reprendre les termes de Descartes au sujet de la passion. *Il était devenu le son*, son âme « bruissait », à l'image de celle qu'évoquait Malebranche, qui se mit formellement à puer sitôt qu'elle sentit une charogne ¹⁶.

Certains dormeurs se réveillent en sursaut de s'entendre ronfler. Mais dans le cas présent, la victime est déjà complètement éveillée.

¹⁵ In the Earth's Quietest Room, You Can Hear Yourself Blink | Smithsonian, je souligne.

¹⁶ Cette expérience acoustique « interne » est bien décrite par M.-A. Séchehaye dans son *Journal d'une schizophrène. Auto-observation d'une schizophrène pendant le traitement psychothérapique*, Paris, PUF, 1950, p. 40.

IV. Le grain de l'âme

On est vendredi soir. C'est le moment critique de la semaine où certains parents ont la fâcheuse idée d'aller faire des courses « en famille » – alors que les enfants exténués ne demandent souvent qu'à rester à la maison pour manger ou dormir en paix. Leur corps est sous tension ; irascible, hypersensible, tout y résonne comme amplifié, comme un violon sans âme ; un boucan intestinal, cérébral, nerveux. Alors ils pleurnichent, sanglotent, couinent d'un gémissement nerveux, *à l'image du premier cri du nouveau-né*. Vous souvenez-vous ?

Ces gémissements sont en plus très « infectieux » : ils se propagent comme des bactéries et éveillent des pleurnichements chez d'autres enfants, ou l'agacement chez les adultes. Ce qui est pire encore.

Mais au milieu de ce dérèglement général des sens et des gens, de ces vagissements grinçants, dans une des allées du magasin, une petite fille d'à peine deux ans pleurait. Et ce pleur-là ne se propageait pas, mais il faisait le vide autour de lui et attirait tout en lui comme un trou noir. C'était le trou d'une tristesse sans fond : inouïe. On se sentait aspiré vers ce fond, mais comme on se sent attiré par un tableau qui nous émeut : on l'approche en silence et avec précaution, de crainte de le perturber.

La petite fille tenait en main une barre de chocolat, et sa mère tentait de la convaincre de la remettre dans le rayon. En vain. Mais aussi bien la maman que les témoins dans l'allée avaient l'air abattus, incrédules, non pas pris de pitié, mais comme eux-mêmes profondément bouleversés. Il y avait une disproportion gigantesque entre cette tristesse et la cause supposée. Et pire encore : cette petite fille pleurait d'une émotion qui semblait trop mature et trop profonde pour son âge. Elle pleurait au-dessus de son âge. Un pleur tellement articulé, intense, consistant et soutenu... Ce pleur semblait être envahi, plein d'une tristesse qu'aucun cœur d'enfant ni d'adulte ne pouvait contenir en lui. Une tristesse d'une masse plus dense que celle de la totalité du monde vécu. Elle avait quelque chose d'archaïque.

Cette tristesse, je crois, ne renvoie plus à aucun tumulte du corps, ou aux « esprits animaux », la cause « prochaine ». Mais il ne provient pas non plus de l'âme en tant que telle. Elle est un appel d'âme. Le premier cri était un appel d'air.

En proie à cette tristesse, la petite fille semblait isolée du monde : inconsolablement seule. Rien ni personne ne pouvait plus l'atteindre.

J'ai renvoyé tout à l'heure au passage où Merleau-Ponty parle de notre perception synesthésique. Les sens communiquent entre eux : leur alliance

me fait accéder à la chair des choses. C'est ainsi que « j'entends » la dureté des pavés dans le bruit d'une voiture, ou dans les talons d'une passante ...

Toutefois, devant le tableau du chien de Goya, exposé au milieu de ses peintures dites « noires », au Prado, ce que je vois avant tout, outre les formes et les couleurs, c'est un bruit. Non pas un son, non pas un gémissement, ni une lamentation ou une plainte silencieuse. Un bruit. Inarticulé. Sans « noyaux significatifs »

On ne l'entend qu'à force de bien regarder. Et il vous prend à la gorge. Il cherche à vous envahir et s'évader en vous. Il cherche une âme. Pour s'y « incarner » et s'y articuler comme plainte, comme « Passion ».

Je crois que c'est lui, ce bruit-là, qui pousse l'âme à pleurer. C'est le grain de l'âme. *El ruido tan triste.*

La métaphore poétique comme opérateur d'irréalisation

AURÉLIEN ALAVI

Les métaphores ont ceci de commun avec les clowns qu'elles nous enjoignent de ne *surtout pas les prendre au sérieux*. Ôtons les nez rouges, et ce bon mot d'Ortega¹ n'exprime rien plus qu'une évidence pour les amateurs de littérature. Si d'aventure j'accueillais, tel quel et sans distance, ce vers de Saint-Paul Roux signalant que l'« onde (est) l'argenterie des tiroirs du vallon² », je ne ferais pas moins tort aux géographes qu'à la poésie ; commuant l'*irréel* en *fait*, troquant l'*être-comme* pour l'*être*, posant l'identité rigide de cela qui ne devrait tenir ensemble que par un « comme si ». Nulle métaphore où il y a *position d'existence*, dès lors qu'il en va réellement (*wirklich*), factuellement, ainsi que je l'énonce³.

C'était le credo de Ricœur et déjà, en effet, celui du philosophe madrilène. Elle est au contraire une puissance d'irréalisation, désamorçant le sens littéral et la référentialité des termes qui la polarisent de façon à libérer,

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tome VII, Madrid, Taurus, 2007, p. 655 ; tr. fr. J. Cottier et P. P. Varela, « Introduction aux problèmes actuels de la philosophie (1916). Leçon IX », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°20, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2021, p. 351.

² « Onde émanée d'une cloche tacite./Onde humilité de la cime,/Onde éloquence des mamelles de pierre./Onde argenterie des tiroirs du vallon... », *Les Reposeurs de la procession*, tome I, Paris, Mercure de France, 1893. Le commentaire qu'en livre Jean-Luc Steinmetz est précieux pour notre développement ultérieur : « On voit ici comme chacun des composants de notre existence quotidienne a servi pour définir l'eau, pour agrandir son domaine et son emprise, pour lui conférer une puissance totale rassemblant dans sa fugacité les objets les plus stables (lingot, baudrier, argenterie) *qui nous aident à mieux comprendre*, sous sa mobilité, *cette permanence lumineuse dont elle est façonnée*. », « Saint-Pol-Roux ou les dangers de l'écriture. », in *Annales de Bretagne*, Tome 73, n°3, 1966, p. 463-482, nous soulignons.

³ D'ordinaire le terme « être », sitôt prononcé, ouvre une fenêtre sur le monde réel (plutôt *Wirklichkeit* que *Realität*) : il « signifie la réalité », soutient Ortega (in « Idea del Teatro. Una abreviatura », *Obras Completas*, tome IX, Madrid, Taurus, 2009 ; trad. partielle par J. Cottier, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°2, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2022, p. 382). Jugerions-nous rouge le cou du Psittacosaurus, et nous donnons à entendre que la *réalité (des Realen)* Psittacosaurus possède *réellement* cette couleur *réelle* nommée rouge. Il ne s'ensuit pas de là qu'il en soit *véritablement* ainsi. Cela, seule une démarche critique achoppant sur un remplissement intuitif (*intuitiv Erfüllung*) saurait l'établir – en l'espèce, l'examen de la forme de ses mélanosomes fossiles, d'où l'on infère des « jugements qui, par adéquation aux choses mêmes [scil. la nature du pigment, offerte à l'intuition], ont prouvé leur "justesse" », E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2009, p. 169. Du moins notre énoncé est-il présumé valide par notre conscience judiciaire, cette *prétention au vrai* n'allant pas sans la *position d'être* de son objet (ici le fait « que le cou du Psittacosaurus est rouge »).

par la grâce de cette annihilation, une référence de second degré, auquel « touche » un sens non plus direct mais *oblique*⁴ – le sens du poème dont la métaphore est l’emblème, ou mieux, la cellule générative⁵. Tâchons d’éclaircir ces points.

I

Écoutons encore Ortega y Gasset. La métaphore, du seul fait de son pouvoir « déréalisant », serait la métonymie du poème⁶. Non contente d’exprimer tout autre chose que *ce qui est* (son référent, davantage qu’inexistant, n’étant pas même identifiable⁷), elle renfermerait en son sein, « comme l’un de ses éléments, le broyage de la réalité⁸ ». Quelques mots bien tournés seraient assez pour que le monde *real*, plus largement l’effectivité de nos états-de-choses (*Sachverhalten*), tout ce qui s’offre à notre conscience sous le mode de l’objectité, se volatilise, inspirant du même coup l’altération des expédients, images, concepts ou idées par où l’intentionnalité s’achemine à son objet comme à son *point d’arrivée*. Ainsi au gré de ce qui les métamorphose l’une en l’autre, l’onde et l’argenterie cessent d’être ce qu’elles sont en tant qu’« images réelles », apparitions tendues vers un thème quelconque. Les voici devenues pôles idéaux d’une tierce figure, qui n’a assurément rien d’objectif, ne relevant en effet d’aucune « réalité »

⁴ Passage de la *Bedeutung* conceptuelle au sens *de langage* ; ou dans les termes de Paul Ricœur, du littéral au métaphorique – sens auquel on ne saurait se ménager qu’un accès oblique, et qui lui-même ouvre sur une référentialité réfractaire à des expédients trop directs.

⁵ « Cet objet qui se transparait lui-même, l’objet esthétique donc, retrouve sa forme élémentaire dans la métaphore. Je dirais que l’objet esthétique et l’objet métaphorique sont une seule et même chose, ou encore que la métaphore est l’objet élémentaire, la belle cellule. », J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, tome I, Madrid, Taurus, p. 673 ; tr. fr. F. Comella, « Essai d’esthétique en guise de préface (1914) », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°11, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2012, p. 269.

⁶ Sinon de l’art en général. « L’art, qui toujours est métaphore, est irréel, et ce n’est pas un hasard ; il est irréalisateur par essence. La métaphore est un acte intellectuel au moyen duquel nous sommes en mesure de nous emparer de ce qui est le plus éloigné de nos coutumes. », « Introduction aux problèmes actuels... », *Ibid.*, p. 352.

⁷ Ni onde ni argenterie, pas plus qu’une quelconque somme des deux (si tant est qu’il s’agit de voir l’une *comme* l’autre, *et vice versa*) ; la *Sache* dont il est question au prisme de la métaphore réside plutôt dans le glissement sempiternel de l’une à l’autre, insaisissable puisque toujours ailleurs, et donc inidentifiable à ce titre (ni A, ni B, ni A+B). Reste que nous pouvons la « pressentir », à défaut de nous la figurer, l’entre-apercevoir à même son double-mouvement (schématique, dirait Richir), et jamais indépendamment de lui. D’où le syntagme ultérieur pour y référer : « onde-argenterie *en affection* ». Toute la concrétude de cette *Sache* tient dans cette teneur affective, tandis qu’elle clignote inlassablement d’un pôle à l’autre de la métaphore.

⁸ *Ibid.*, p. 276.

(*Wirklichkeit*), physique ou du moins figurable⁹. La métaphore neutralise en effet, par une sorte de court-circuit verbal, les rapports institués des mots comme ostensions de choses et d'actions. Voilà pour le *broyage de la réalité*, qu'il nous faut d'abord entendre comme le suspens de leur fonction indicative¹⁰.

⁹ Cette notion d'« image réelle » ne doit pas nous égarer. D'une part, fin lecteur de Husserl, Ortega ne pouvait méconnaître sa critique des diverses théories (kantienne, brentienne) de la représentation : le mot « image » revêt donc ici un sens extrêmement large, subsumant aussi bien l'*Abschattung* que le *Bildobjekt* et l'apparence perceptive, tout ce qui peut faire le lit d'une aperception objectivante. Mais d'autre part, c'est bien l'image *en général* qui est proscrite, non seulement celle, *reale*, afférente à une aperception perceptive. Et cela pour autant qu'« un objet imaginaire n'est pas forcément différent d'un objet réel : la différence entre les deux se réduit à ceci que nous nous représentons une même chose comme existante ou inexistante. », in « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 267. Il n'en demeure pas moins, ajoute Ortega, qu'« *Il Pensieroso* est un nouvel objet d'une qualité incomparable avec lequel nous nous sentons en relation grâce à cet objet de la fantaisie. », *Ibidem*. L'objet esthétique, sculpture, tableau ou métaphore, commence ainsi « là où s'achève toute image » (*Ibid.*), qu'elle entretienne ou non une relation avec un terme (objectif) *real*. Et la suite du texte de montrer que la figuration (*Darstellung*) n'est pour rien dans l'accès à l'objet esthétique (ni davantage à son référent), l'objet se tenant à rebours de toute image – étant radicalement non-doxique, vécu en propre et du « dedans ». L'image est bien plutôt appelée à se *métaboliser* pour devenir simple *tendance*, communiquant avec d'autres de façon à donner un coup de sonde en direction de nos affections. Inversement, l'énoncé, non plus métaphorique mais dénotatif, peut aussi bien envelopper une « position d'existence » que de « quasi-existence », étant mû par la seule exigence de remplissement intuitif ; et qu'importe si ce dernier s'avère incomplet, troué d'opacités, car purement imaginaire.

¹⁰ Laquelle échoit en partage au nom (simple) comme à l'énoncé déclaratif (complexe), l'*apophansis* dans laquelle « se dépose le jugement prédicatif » (*Expérience et jugement*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 2011, p. 71). Nous n'entendons pas, ici, renouer avec la dichotomie opérée par Husserl au §8 de la 1^{ère} *Recherche Logique*, entre indication et expression (*Ausdruck*). Par *fonction indicative*, nous souhaitons simplement mettre en exergue la « visée » (le *Meinen*), l'*intentio* à l'œuvre au sein de ces effectuations invariablement transitives que sont le juger et le nominaliser. C'est bien elle qui pourvoit les signes d'un sens (*signification*), et ce faisant les ouvre à la dénotation (*positionnelle*) – à *cela même que l'on vise*. « Dans la mesure où cet acte de « viser » qui confère du sens a donc cette propriété selon laquelle ce qu'il accomplit se réfère par là même à un objet ; et dans la mesure où, par là, l'expression même gagne une référence objectuelle, alors il nous faut distinguer aussi un troisième élément à côté de la *phonè* et de l'acte donateur de sens : l'objectif, ce que le signe *indique* en s'exprimant. Aussi, en présence d'un nom, nous avons à distinguer le nom comme *phonè*, un acte donateur de sens et ce que le nom nomme. De même en présence d'une proposition : la proposition même du point de vue physique, le jugement — ce qui donne sens à la proposition — et l'état de choses — ce qui, dans le jugement est pris pour vrai ou faux. [...] le nom *nomme* la chose, que la proposition pose son état de choses [...] par le jugement. », *Logik. Vorlesung 1902/1903 (Husserliana, Materialienbände II)*, hg. von E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 55 (cité et traduit par Fausto Frisopi, « Les deux faces du *logos* chez Husserl : Du couple expression/signification au couple signification/syntaxe », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique (1)*, 2008, p. 11), nous soulignons. La proximité avec le Frege de *Über Sinn und Bedeutung* est patente, ici. Un nom ou une proposition *se réfèrent* à quelque objet, toujours par l'entremise d'une signification (*ibidem*, p. 61) ; le « se référer » (*Meinen*) n'étant pas autre chose qu'une *indication*, sémantiquement médiatisée. Et qu'importe ici, que l'expression soit simple ou articulée, sinon que la correspondance (entre la visée et la donation intuitive du référent) soit étroite ou indirecte. Toujours, il s'agit de montrer, transmettre, indiquer une chose ou un état de chose, substrat identitaire.

Seulement qu'est-ce qui pourrait occasionner un tel suspens ? Comment anéantir l' « onde » en tant qu' « image réelle » ? En jouant, souffle Ortega toujours, de ses divergences potentielles avec ses pendants ; en imposant un rapprochement incongru avec une autre image dissemblable sous tous rapports, à l'exception d'un seul – cette coïncidence partielle ne servant que d'appreau à la manifestation, rendue plus vive par le contraste, de leur essentielle non-coïncidence. Car les mots, les images *résistent*, comme si elles refusaient de s'agencer ensemble, et pour cause : toute métaphore est une prédication impertinente, faisant fond sur l'incompatibilité sémantique des aires qu'elle rapproche¹¹. Et s'il est vrai qu'un tel rapprochement requiert quelque chose comme le pressentiment d'une homologie entre les futurs termes de la prédication¹², celle-ci s'avère toujours inessentielle du point de vue réel. Dans notre exemple, la similitude objective est si ténue entre l'argenterie et le ruisseau (aux reflets trop peu souvent argentés), à tel point extrinsèque, que l'on peut aisément la qualifier de « prétexte ». Son rôle, en toute rigueur, n'est que de « souligner la dissemblance réelle entre les deux choses », dans la « claire conscience » de leur « non-identité¹³ ».

Ainsi les deux images sont-elles tenues ensemble, bien malgré elles, sur le fondement d'une ressemblance tout à fait insignifiante ; une ressemblance où elles ne sauraient se reconnaître *pour l'essentiel*, si bien que dans l'enceinte de la métaphore, du champ gravitationnel qu'elle impose, tout se passe comme si les deux corps résistaient au rapprochement qu'on leur assigne, et ainsi se repoussaient l'une l'autre dans l'instant même où l'on force leur étreinte – de là, le sentiment d'impertinence. Mais de cette union à

¹¹ « La métaphore est un travail sur le langage qui consiste à attribuer à des sujets logiques des prédicats impossibles avec les premiers », P. Ricœur, *Du texte à l'action – Essais d'herméneutique*, t. II, Paris, Seuil, coll. « Esprit », p. 19. La rhétorique classique use du terme d'« *impertinence sémantique*, pour caractériser la violation du code de pertinence qui règle l'attribution des prédicats dans l'usage ordinaire », *Ibidem*. Ajoutons que, considérée à cet aune, la métaphore ne consiste pas à substituer un mot pour un autre, mais porte sur un énoncé global, une phrase. Elle se veut donc moins une « dénomination déviante » qu'une « *prédication déviante* », « bizarre » précise Ricœur.

¹² « Il y a dans toute métaphore une ressemblance réelle entre une chose et autre chose. Il y a dans toute métaphore ressemblance réelle entre ses éléments, c'est pourquoi on a cru que la métaphore consistait essentiellement dans une assimilation, ou peut-être dans une approximation assimilative de choses très distantes l'une de l'autre. », J. Ortega y Gasset, in « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 270. Or « la ressemblance positive est l'articulation première de l'appareil métaphorique, mais rien au-delà. Nous avons besoin de la ressemblance réelle, d'une certaine approximation soutenable entre deux éléments, mais à une fin différente de celle qu'on lui suppose. », *Ibidem*.

¹³ *Ibid.*, p. 271. En outre, « la métaphore nous satisfait précisément du fait que nous devinons en elle une coïncidence plus intime et décisive que n'importe quelle ressemblance [physique] », soit ce que Ortega comprend comme leur « compénétration » réciproque en leur lieu commun d'affection, en tant que « propriétés (sic) d'une tierce chose, le lieu d'affection ou la forme-moi de toutes les deux. », *Ibidem*, p. 270-274. De même, Ricœur ne laisse pas de souligner que les homologies entrevues sont *affectives* et non pas physiques ou littérales. Voir *infra*.

l'impossible, aucun ne sort indemne. L'absurdité de l'équation proposée ($O = A$), l'incompatibilité manifeste des termes en présence, génère la ruine du sens littéral¹⁴, et l'anéantissement corrélatif « des choses dans ce qu'elles sont en tant qu'images réelles ». Sitôt « enjambés », les termes dissemblables sont mis hors circuit, du moins ceux-ci considérés *dans l'exercice dans leur fonction indicative*, « monstrative », selon la terminologie de Marc Richir¹⁵.

Car cette collision sémantique, entre des signes ou des images ainsi unifiées au forceps dans la métaphore, entraîne du même coup leur transfiguration réciproque ; non seulement l'émergence d'une nouvelle fonction échue en partage¹⁶, mais leur complète dématérialisation : « Lorsqu'elles se heurtent l'une à l'autre, leurs carapaces rigides se brisent et leur matière interne, en fondant, acquiert la souplesse du plasma, apte à recevoir une nouvelle forme et structure¹⁷ ».

Ainsi distillée, l'image de l'*onde* abandonne son enveloppe physique pour n'en plus conserver que le « moule mental », telle une ébauche dont la nature, moirée et vaporeuse, la rend passible d'accueillir l'autre terme de la métaphore, éconduit jusqu'alors ; pourvu que cette seconde image ait aussi abandonné « ses étroites limites réelles », qui font d'elle le signe d'un objet (l'*argenterie*) et rien d'autre que cet objet, et ce, « pour aller se fluidifier dans un moule purement idéal, dans une sorte de tendance imaginative¹⁸ ».

Tendances idéales, quasi-êtres : telles sont les images devenues, après le heurt. Déchargées de leur matérialité, plus rien n'entrave leur chevauchement, leur superposition, comme il en irait pour deux figures diaphanes. Dire qu'au sein de la tendance « onde » se voit injectée une nouvelle substance, étrangère à elle – comme le « nuage » d'une argenterie –

¹⁴ Suivant une expression souvent employée par Ricœur dans *La métaphore vive* (Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2013).

¹⁵ « C'est l'enjambement des dissemblables dans l'instant temporel [...] qui donc suspend les dissemblables et la fonction triviale (monstrative) des mots, fait l'épochè de la langue et ouvre au langage [...] », Marc Richir, *Sur le sublime et le soi : Variations II*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2011, p. 49. L'enjambement est ici quelque chose comme un « saut » d'un mot à l'autre, saut par-dessus l'écart qui les tient en respect l'un de l'autre (divergence de signification, et de *situs* dans l'économie de l'énoncé), trahissant l'agilité d'un regard (intellectuel) qui s'attache à mettre en cohérence les termes de la métaphore, en dépit de leur dissemblance sous *presque* tout rapport.

¹⁶ La *suggestion* (évoquant et invocant) plutôt que la *dénotation* (ou fonction ostensive, chez Ricœur) ; et ainsi une référentialité inédite, sur laquelle nous allons bientôt revenir.

¹⁷ « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 272. Et aussi : « Les deux [images réelles], mises à l'identique dans la métaphore, s'entrechoquent, s'annulent réciproquement, se neutralisent, se dématérialisent. La métaphore en vient à être la bombe atomique mentale. », in « Idea del Teatro. Una abreviatura », *Obras Completas*, tome IX, Madrid, Taurus, 2009 ; trad. partielle par J. Cottier, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°21, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2022, p. 383.

¹⁸ *Ibid.*, p. 271. Tendances imaginaires en lesquelles un richirien reconnaîtrait les « figurabilités », ou « signaux métabolisés », de l'expression poétique.

c'est dire que la seconde apparaît *en transparence* de la première, s'y laisse entrevoir. Et réciproquement. *O est vue comme A, et A comme O* :

On nous invite d'abord à penser à un cyprès ; on nous soustrait ensuite le cyprès et on nous propose de mettre, à ce même endroit idéal qu'il occupait, le spectre d'une flamme. Autrement dit : nous devons voir l'image d'un cyprès à travers l'image d'une flamme, nous le *voyons comme* une flamme, et vice versa. Mais l'une et l'autre s'excluent, elles sont mutuellement opaques. Et pourtant, c'est un fait qu'en lisant ce vers nous saisissons la possible compénétration parfaite entre les deux¹⁹.

Trois aspects au moins de cette thèse réclament notre attention.

1) Premièrement, la *symétrie* que manifeste un tel « voir comme », qui n'impose la prévalence d'aucun terme dans la superposition, l'un venant en surimpression sur l'autre, « et vice versa ». Aussi la méta-phore est-elle moins affaire de transfert (de sens) que d'interaction au sens d'action *réciproque*, les deux tendances se recouvrant mutuellement (A chevauchant O, et O pareillement²⁰) de façon à faire émerger un troisième terme, ledit « objet esthétique ».

2) Cette « interaction » a ceci de singulier qu'elle ne saurait *en principe* occuper aucun temps. Il est vrai qu'Ortega scande ici des étapes, la position du cyprès puis sa volatilisation derrière la silhouette fantomatique d'une flamme ; et par suite seulement, le mouvement réciproque de condensation d'un tel spectre dans la figure du cyprès préalablement pulvérisé. Mais ces jalons ne sont que provisoires, comme des marchepieds pour qui souhaite saisir, *in fine*, la pénétration *mutuelle* de ces tendances. Le va-et-vient auquel nous enjoint d'abord la métaphore doit être dépassé dans une osmose qui, plus

¹⁹ *Ibid.*, p. 273. Le vers en question (dans cette citation et tout l'article durant) est emprunté à un poète catalan, Josep Maria Lopez-Picó : « ta vida és un desig d'agilitat. / Voldria ser gentil i és massa forta. / ta vida és un desig llarg i callat. / és com l'espectre d'una flama morta », in « D'un xiprer », *Epigrammata*, Barcelona, Estampa de Francisco X. Altés, 1915.

²⁰ Max Black, dans *Models and metaphors* (New York, Cornell University Press, 1962) ne disait pas autre chose, quand il rappelait que l'énoncé « l'homme est un loup (pour l'homme) », non seulement place l'homme sous un jour particulier, mais aussi « rend le loup plus humain à nos yeux ». De même, Ortega peut-il soutenir que « le transfert est toujours réciproque dans la métaphore : le cyprès est la flamme et la flamme est le cyprès, ce qui vient suggérer que le lieu où l'on place chacune des deux choses n'est pas celui de l'autre, mais un lieu affectif, qui est le même pour toutes les deux. », « Essai d'Esthétique... », *art. cit.*, p. 274, note 14. Quant à nous, précisons-le sans tarder, nous contestons aussi l'effectivité d'une telle « identité affective ». Que les affections qu'elles expriment l'une et l'autre s'entrelacent – et il n'en faut pas davantage, pour fonder transcendentalement l'entrelacement des tendances – n'implique pas qu'elles se résorbent dans *une seule et même* affection. Ce serait là un présupposé *moniste*, que rien ne nous autorise à émettre. Nulle part, dès lors, n'avons-nous affaire à la « compénétration parfaite » dont rêve Ortega. Sauf à concevoir cette dernière comme une forme de résonance, qui toutefois préserve l'intégrité, la singularité des termes qu'elle met en association.

fluide que toute succession, se nourrit de leur réverbération conjointe – ce serait là du moins, le signe d’une métaphore réussie. Le mouvement de A vers O (ou le « voir l’argenterie comme l’onde ») est tel qu’il se fait dans l’instantané, et, sans jamais atteindre son *extremum*, s’en retourne tout aussi a-temporellement dans le mouvement de O vers A (où l’argenterie se devine dans l’onde). En termes expressément richiriens, on dira que la métaphore donne à penser – sinon exprime, certes *plus ou moins* fidèlement – l’instantanéité d’un revirement par lequel, toujours hors temps, le mouvement (en vérité double) revire de la mobilité vers un pôle à la mobilité vers l’autre pôle²¹. Ce revirement réciproque, dans l’*exaiphnès*, est cela même qui rend possible l’habitation mutuelle²² évoquée par Ortega ; lui seul autorise à penser un authentique chevauchement des tendances, autre chose que leur succession. Mouvement incessant et intemporel, sans corps mobile ni point

²¹ Non que les pôles eux-mêmes ressortent de l’*exaiphnès* : « si le revirement est instantané, l’aire du revirement ne l’est pas. », précise Marc Richir (in « Quatre essais sur l’origine transcendante des phénomènes », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°14, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2015, p. 134). Ainsi les *phantasiai*, les rétentions et protentions, l’apparence du néant comme le simulacre de l’être (eux-mêmes aux extrémités de leur mouvement, celui de l’anéantissement et du surgissement respectivement), constituent autant de termes et de processus intrinsèquement temporels sinon temporalisants, et quoiqu’ils paraissent intemporels « en tant qu’échappant par principe à tout présent qui est inassignable dans la présence », *Ibidem*, nous soulignons. Sont proprement instantanés en revanche, les mouvements de l’une à l’autre de ces polarités, soit en effet leurs « virevoltes » inlassables, l’une dans l’autre (et faudrait-il ajouter, l’une « hors » de l’autre) ; tant donc, le basculement de l’onde vers l’argenterie que sa volte-face, le renversement en son contraire. L’*exaiphnès* en effet est « celui du revirement au sein d’un clignotement, ce qui fait que jamais le mouvement vers l’un de ses pôles ne l’atteint, mais revire au contraire, avant de paraître sur le point de l’atteindre, dans le mouvement vers l’autre pôle, mouvement qui lui-même revire, et ainsi de suite à l’infini. », *Ibid.*, p. 136. Ce peut être le double-mouvement de progrédience/rétrogrédience dans le schématisme de langage, quand nous savons que les deux « revirent instantanément (dans l’instantané) l’une dans l’autre », *Ibid.*, p. 132 ; ce peuvent être aussi bien, les jeux chatoyants et réciproque de l’être et du néant, ouvert par l’époque hyperbolique, ce « moment » où le « mouvement du soi vers l’être revire instantanément et indéfiniment dans le mouvement vers le néant et vice versa » (*Ibid.*, p. 153, nous soulignons). Toujours, il est question d’un clignotement, d’un « double-mouvement de va-et-vient » (cependant intemporel et sans corps mobile) entre deux pôles que jamais il n’atteindra, « puisque, “sur le point” d’atteindre un pôle, il revire, en l’instantané, dans le mouvement vers l’autre pôle, et pour ainsi dire indéfiniment. », *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 123, nous soulignons. D’un pôle à l’autre des revirements (de O à A, du cyprès à la morte flamme), l’écart est toujours enjambé de manière instantanée (cf. *Propositions Buissonnières*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2015, p. 61), et de là leur « compénétration mutuelle », du seul fait que sans délai, ils glissent les uns dans les autres. Autrement dit, la métamorphose réciproque des mouvements (« A laissant place à O » devenant « O accueillant A », et inversement), parce qu’instantanée, induit celle des pôles eux-mêmes (A en O, et vice-versa), et partant, leur habitation réciproque.

²² M. Richir, *Propositions Buissonnières*, op. cit., p. 10.

d'origine ou d'arrivée, son analogue physique est sans doute moins l'interaction (toute classique) que l'interférence quantique²³.

3) A et O n'en demeurent pas moins distincts l'un de l'autre, leur vaporisation ne pouvant égaler leur complète indifférenciation. Il reste en effet que la tendance-onde *n'est pas* la tendance-argenterie, et que leur chevauchement n'implique pas leur identité. Au contraire, d'aucuns pourraient arguer qu'il n'y a de sens à parler de superposition qu'entre des termes qui s'excluent, au moins pour une part d'eux-mêmes, qui ne s'abolissent pas l'un dans l'autre²⁴. Cette « tenue » n'a donc rien d'une fusion.

²³ S'il est vrai que le concept d' « interaction » capture efficacement la réciprocité recherchée, l'analogie rencontre bien vite ses limites. Qu'est-ce qu'une interaction en effet ? Une action de part et d'autre, un échange d'énergie ou d'information, impliquant une influence mutuelle (conforme à la troisième loi de Newton, où chaque action entraîne une réaction égale et opposée) entre *deux* « entités », avec des *forces* physiques agissant de manière continue, mais finie, sur un intervalle temporel ; d'où résultent des changements dynamiques quant aux états des entités concernées – variations de position, de vitesse ou d'énergie *au fil du temps*. Tandis que le revirement, depuis son instantanéité même, nous met en présence d'un mouvement *sans corps mobile* (sans transfert d'énergie ou d'information, aussi bien), entre des pôles irréductibles à de simples entités (les pôles de la métaphore ne constituant certes pas deux systèmes distincts, mais les concrétudes d'une *quasi-ipséité*) ; mouvement lui-même infini ou indéfini, et surtout atemporel. Ce pourquoi l'analogie physique la plus avisée nous semble encore être celle de l'*interférence quantique*, inhérente à un seul et même système. Elle aussi accueille une forme de réciprocité, dans la mesure où elle découle naturellement de l'influence mutuelle des amplitudes associées aux états superposés (plus rigoureusement, des influences de leurs contreparties physiques, ces potentialités dont la combinaison ou la coexistence se laisse formaliser par des rapports de phases). Seulement, ces interférences ne correspondent pas à des transferts d'énergie entre leurs états, mais résultent plutôt *de leur seule superposition* : les amplitudes interfèrent sans exercer de force l'une sur l'autre, sans nourrir aucune communication entre elles. Surtout, l'interférence est une conséquence *directe et immédiate* de la superposition (de la combinaison des amplitudes afférentes aux états), un « processus instantané » pour ainsi dire, se produisant « en même temps » qu'elle, loin de correspondre à un procès temporel supplémentaire (*time-dependent process*). Pas plus avec le revirement qu'avec les interférences, il ne saurait être question d'une quelconque « propagation de l'influence dans le temps ». Cependant que la *manifestation* de ces interférences sous une forme mesurable (les motifs sur l'écran, dans une expérience d'interférométrie), la façon dont nous les *observons*, elle, se produit dans l'espace et le temps (les franges se dessinant en des lieux et moment spécifiques, sitôt que les potentialités des particules se propagent à travers les fentes et interagissent avec l'écran). Ainsi nous faut-il distinguer deux niveaux, celui de l'interférence elle-même (hors temps, suite logique la superposition) et celui de son observation, *time-dependent* pour sa part ; de même que le revirement réciproque n'est jamais qu'approximé de manière asymptotique, par une métaphore toujours insuffisamment fluide (ou *juste*), et un regard trop peu flottant pour pleinement épouser l'instabilité de l'*exaiphnès*. En principe cependant, il appartient au poète et à son lecteur de viser la pure compénétration sans succession, de sublimer la métaphore, le « jeu des tendances », de façon à ne plus « occuper » aucun temps, sauf à se nouer à des nouvelles métaphores (leur enchaînement seul ayant alors un caractère temporel, ou plus proprement temporalisant) où chaque fois sourd la même « mobilité sans corps mobile », sans point de départ ni d'arrivée, mais n'ouvrant pas moins à une habitation, ou une interférence réciproque.

²⁴ Thèse à nouveau proche de celle de Ricœur, qui décrivait la *métaphorisation* à la façon d'un « voir le même dans l'autre », *mais de telle sorte* que ce même ne supprime pas, ne surmonte pas la différence (dans une « totalité englobante », ou par la réduction d'un terme

Il y est plutôt question d'un recouvrement réciproque, où chaque tendance, « sans cesser d'être ce qu'elle est²⁵ » (comme si donc un *écart*, un reste d'opacité la maintenait « à distance » de l'autre, dès lors résolument autre), ouvre néanmoins sur sa complémentaire, loin d'en contrarier l'accès (ainsi qu'on pourrait l'attendre de simples images, hétérogènes entre elles par-dessus le marché) et ainsi d'obstruer le mouvement – la pensée du lecteur oscillant sans relâche d'un pôle à l'autre de la métaphore²⁶, et de façon si fluide qu'il lui est impossible de les dissocier. Habitation mutuelle en effet, mais qui se retient d'effacer leur distinction.

En ce double jeu réside toute la teneur, tout le dynamisme aussi bien, du *sens* nouveau²⁷ qui sourd des ruines de la signification littérale, dissoute sous les coups de l'impertinence sémantique. Ainsi, face à un énoncé métaphorique tel que *l'onde (est) l'argenterie des tiroirs du vallon*, le sentiment d'incongruité ne peut être surmonté qu'à la condition expresse de procéder à de tels « voir comme », qui font le bougé, le tremblé de cette prédication pour le moins étrange (O = A). Voir A dans O (moins *images* que *tendances idéales*, dès lors), et *derechef* O dans A, sauf à couper court au jeu des entre-

à l'autre, bref, par leur *fusion*) puisque, précisément, il ne peut se montrer *qu'en elle*. La métaphore est impertinente, *elle n'est pas dialectique*. Au sujet de la co-appartenance de l'écart et du chevauchement dans le revirement/interférence (par-delà le seul contexte de la métaphore) on pourra se référer à *Propositions buissonnières*, *op. cit.*, p. 59-61.

²⁵ « C'est un fait qu'en lisant ce vers nous saisissons la possible compénétration parfaite entre les deux. C'est-à-dire que l'une, *sans cesser d'être ce qu'elle est*, peut se trouver là même où l'autre se trouve : nous avons donc un cas de transparence qui se vérifie dans le lieu d'affection de toutes les deux. », in « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 273-274, je souligne.

²⁶ De là le fait qu'une « fusion » (englobement, totalisation dialectique) est impossible, qu'on circule incessamment entre ses termes ; non sans « percevoir », par là même, leur contrepartie affective, et cette structure labile et dynamique qui *explique* leur chevauchement (le clignotement en son revirement instantané, et la pluralité de ses effectuations – tel rythme, qui spécifie telle synthèse passive, la règle associant *a minima* deux affections singulières) ; autre chose, sans doute, qu'une « intégration ».

²⁷ « Dans nombre des usages les plus importants de la métaphore, *la coprésence* du véhicule et du ténor *aboutit à un sens* (à distinguer clairement du ténor) qui ne peut être atteint sans leur interaction. », Ivor Armstrong Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 1936, p. 100, nous traduisons et soulignons. Dans la terminologie de Richards – inspirateur de Max Black à bien des égards – le ténor (*tenor*) est le sujet auquel on attribue des attributs, et le véhicule (*vehicle*), l'objet auquel on emprunte ces derniers. Or, parce que les pôles de l'interaction (ou pour mieux dire, *l'interférence*) sont dynamiques l'un comme l'autre (*ibid.*, p. 93), libre à nous d'y reconnaître le double jeu de tendances convoqué tantôt. Mais quelle peut donc être la quiddité du sens sur lequel débouche notre jeu ? Richir suggérerait que la métaphore, quand elle est réussie, exprime (sinon concourt à exprimer), moins une signification déterminée (aussi lourde serait-elle de connotations) qu'un *sens se faisant*, une « phase de langage », lestée de sa concrétude affective et de ses structures également dynamiques. La nouvelle congruence sémantique dont parle Ricœur n'est jamais qu'une telle phase, plus rigoureusement la métaphore qui l'évoque, *via* ce « jeu de tendances réciproques ».

aperceptions (et ainsi resolidifier ce qui n'était plus qu'un « quasi-être²⁸ ») ; la métaphore nous enchaîne²⁹ à ces virevoltes incessantes de « tendance » en « tendance », qui font suite à l'implosion de leur signification identitaire. Tendances qui, sous notre regard, se superposent et même revirent ensemble, l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre, cela dans *l'instantané* (car un instant serait bien assez pour condenser la vapeur idéale en image³⁰) : voilà qui fait la concrétude du « sens poétique ».

Ajoutons enfin que le *broyage de la réalité* ne saurait pleinement s'accomplir sans prendre en vue le monde qu'elle nous lègue, en le désertant. Comme Ortega, comme Ricœur, nous gageons qu'on ne saurait accorder la référence aux seuls énoncés scientifiques ou ceux relevant de l'usage ordinaire. Et dans leur sillage, nous soutenons que cela qui se produit au niveau du sens – à savoir l'incongruité de l'association (et la destruction mutuelle qui en résulte), sur fond de laquelle émerge une nouvelle congruence (dans l'entrelacs des tendances écloses depuis les ruines des vieilles images) – *se redouble sur le plan référentiel*. De même que le sens littéral, sitôt qu'il est détruit par impertinence (l'invraisemblance du rapprochement entre *onde* et *argenterie*), ouvre la voie à un sens poétique³¹, de même la référence littérale, lorsqu'elle s'effondre par inadéquation, libère une référence nouvelle³² :

²⁸ Notons que la décohérence, en mécanique quantique, induit un décrochage ou une solidification du même genre. Pour paraphraser Roland Omnès (*in La Révélation des lois de la nature*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 202) : en réponse à la dispersion des termes d'interférences dans le vaste monde, les superpositions quantiques (et toutes les potentialités qu'elles enrégimentent) cessent de se manifester, les différences, sinon les contraires se figent, et un chaton ne sait plus être qu'éveillé ou endormi.

²⁹ Encore que cette « contrainte » ne s'exerce pas sans notre accord. De la nécessité d'être un « bon lecteur ». Cf. *infra*, V.

³⁰ Répétons en effet que le va-et-vient du regard ou de la pensée décrit par Ortega doit idéalement se fluidifier afin d'atteindre la « pureté » d'un revirement instantané, où les deux images s'entrelacent à l'abri de toute confusion. Et pour peu que d'autres métaphores, également réussies, s'enchaînent à cette dernière, il nous sera permis d'atteindre le langage qui court sous la langue poétique.

³¹ En termes plus explicitement ricœurriens, encore : la métaphore *est* cette prédication extravagante par laquelle des termes incompatibles entre eux (selon les classifications usuelles) se mettent en contact et engendrent une « signification » inédite.

³² Si l'on postule que le lien est insécable entre sens et référence, alors force est de reconnaître que les énoncés non descriptifs sont encore pourvus d'une sorte de *référence de second degré* ou, pour paraphraser Roman Jakobson, de *référence dédoublée* : « La suprématie de la fonction poétique sur la fonction référentielle n'oblitére pas la référence (la dénotation), mais la rend ambiguë. À un message à double sens correspondent un destinataire dédoublé, un destinataire dédoublé et, de plus, une *référence dédoublée* – ce que soulignent nettement, chez de nombreux peuples, les préambules des contes de fées : ainsi, par exemple, l'exorde habituel des conteurs majorquins : “*Aixo era y no era*” (cela était et n'était pas) », R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, 1963, p. 238.

C'est précisément de l'anéantissement de ces deux réalités que découle cette nouvelle et merveilleuse chose qu'est l'irréalité. C'est en faisant s'entrechoquer et s'annuler des réalités que nous obtenons des prodigieuses figures qui n'existent dans aucun monde³³.

Mais dans un *autre monde*, une fois contourné le prosaïsme de l'ancien ; ou si l'on veut ce même monde, mais « saisi » sur le mode de la fiction et du sentiment. Toujours, il s'agit de l'*Irréel* en ses deux versants, affectif et phantastique.

II

Que reste-t-il alors de son étymologie ? Longtemps la méta-phore passa pour un simple écart de sens, procédant de la *substitution* d'un mot par un autre, le transfert (*epiphora*) à une chose d'un nom qui en désigne une autre³⁴. C'était là méconnaître ce fait essentiel que le transfert est « toujours réciproque dans la métaphore », qu'elle n'existe qu'à exalter la tension entre ses termes, au sein d'une *interférence* soigneusement entretenue³⁵. En somme, il n'est plus question de troquer en esprit l'onde pour l'argenterie, mais, appréciant la symétrie à l'œuvre dans le trope, d'assurer leur entretissage, leur habitation mutuelle : l'argenterie appelle l'onde, et *vice versa*³⁶.

Il y a plus. La tension qui affecte l'énoncé (et plus particulièrement sa copule) dans sa fonction prédicative, ne laisse pas d'affecter *aussi* sa fonction existentielle³⁷. Mais l'erreur serait de n'y pas voir autre chose qu'une

³³ « Idée du théâtre... », *art. cit.*, p. 383.

³⁴ Ainsi que l'énonce Aristote en *Poétique*, 1457 b : « transport du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce ou d'après le rapport d'analogie ». », trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 61. La formule cicéronienne n'est pas moins célèbre (et Ortega de la citer abondamment) : « quasi in alieno loco collocantur », *De Oratore*, III, 38. Bref, la métaphore ne serait rien d'autre que le transfert d'un terme dans un registre qui lui est étranger. Quant à la justification dudit transfert, on la puisait dans une hypothèse (celle d'une ressemblance, objective ou subjective entre les deux choses) et un constat (savoir, que les mots font défaut, pour qui souhaite désigner telle chose inédite, telle expérience nouvelle).

³⁵ Pour paraphraser Ricœur (lui aussi pourfendeur de l'approche « par substitution »), le processus d'interaction/interférence ne consiste pas à *substituer* un mot par un autre – ce qui à strictement parler, ne définit que la métonymie – mais à combiner de façon nouvelle un sujet logique (ténor) et un prédicat (véhicule).

³⁶ L'argenterie *est comme* l'onde, mais ne cesse pas pour autant d'être ce qu'elle est, disions-nous. Précisément, l'« être comme » (la virtualité orteguienne) n'est pas l'être, et plutôt qu'à l'identité avons-nous affaire à un entrelacement, une résonance ou un appel *de part et d'autre* d'un écart toujours *enjambé* – et cela, *de façon instantanée*.

³⁷ Nous plaçant, comme Husserl, sous l'égide de la conception dominante, nous joignons l'énoncé à la prédication : « Énoncer, c'est prédiquer, et l'acte de prédiquer est un juger relationnel. » (Ms. AI 16, p. 59a, traduit par Ullrich Melle in « La théorie husserlienne du jugement », *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 99, n°4, 2001). Une

incidence négative, et s'en tenir à la « destruction » du monde donné – sans contrepartie. La métaphore semble avoir plus à offrir que le suspens de la *Realität*, lequel constitue plutôt un appât pour emprunter de nouveaux sentiers (*proto*) ontologiques, depuis une dimension étrangère à cela que *dénote* la langue ordinaire³⁸. Et de fait nous voici conviés, transportés même, au sein d'un autre régime d'expérience que celui prévalant d'ordinaire, en régime d'attitude naturelle³⁹. Alors l'*epiphora* prend-elle la figure d'une transposition, d'un basculement du référent linguistique, supposé réel, à un registre « phantastique », constituant un « autre monde ». Domaine « de nulle part dans le temps et l'espace, intemporel et onirique dans la temporalité présente⁴⁰ », mais que Ricœur s'aventure à dire *pré-objectif*, sans adresser plus avant sa structure ou son contenu. Gageons qu'Ortega ne nourrissait pas les mêmes scrupules, qui soutenait fermement que la métaphore occasionne, par son double jeu, « la transposition d'une chose de son lieu réel *en son lieu*

telle insistance sur son pouvoir de *liaison* rend manifeste ce qui distingue le juger des autres vécus intentionnels, savoir l'articulation logique des éléments qui le composent dans la forme du concept et de la prédication. Comme tous les autres vécus cependant, il enveloppe une *créance* (*doxa*), qualité doxique intrinsèquement liée à sa matière intentionnelle, et qu'il nous faut entendre comme une « prise de position » (*Setzungsqualität*) vis-à-vis de l'existence de ce qu'il vise – non certes, un substrat naturel, spatio-temporellement individué, mais un *état de chose*. Juger, c'est accorder sa créance à quelque *Sachverhalt*, c'est le poser comme étant (*Das ist, und ist so und so*). Sans donc négliger le caractère *propositionnel* du jugement (sa soudure en un tout signifiant, *via* « [l'entrelacement] des verbes avec les noms », disait le *Sophiste*, 262d), il convient d'accentuer son versant *positionnel*, cette double nature étant ce qui le caractérise en propre : « Effectuer le jugement, et, dans ce mode « synthétique » consistant à poser quelque chose « par référence à quelque chose », « prendre conscience » d'un état-de-choses, c'est tout un. Nous accomplissons une thèse, et, par surcroît, une deuxième thèse dépendante, de telle manière que, dans la fondation de ces thèses l'une sur l'autre, l'unité synthétique de l'état-de-choses se constitue intentionnellement » (*Hua XIX/1*, p. 492, traduction d'Ulrich Melle, *art. cit.*). Ainsi une forme syntaxique telle que le « et », dans l'énoncé « Vénus et Jupiter sont les planètes les plus brillantes du système solaire » peut-elle se prévaloir d'une double fonction : mise en forme conjonctive de l'état de choses (intentionné), et structuration ontologique fondée de l'état de chose (*wirklich*). Au moment de la liaison, à l'« en tant que » propre à tout acte propositionnel, s'ajoute donc un moment thétique.

³⁸ « Le langage poétique ne porte pas moins *sur* la réalité que toute autre forme de langage, mais il s'y réfère au moyen d'une stratégie complexe dans laquelle la suspension – et en apparence l'abolition – de la référence du langage descriptif ordinaire ne constitue que l'envers, la contrepartie négative, de la référence complète. Cette suspension n'est ainsi que la condition négative d'une référence plus radicale, mais indirecte, construite sur les ruines de la référence directe. », P. Ricœur, *in* « Imagination et métaphore. », *Psychologie Médicale*, vol. 14, 1982. D'un part, « le langage poétique » – dont la métaphore n'est jamais que la *belle cellule*, rappelions-nous – abolit la référence que Ricœur appelle de « premier rang », qui est la référence ordinaire, ostensive (la référence au monde de l'auteur, où l'on peut « montrer de quoi on parle ») ; de l'autre, elle libère, grâce à cette abolition, une référence de « second rang » qui « atteint le monde non plus seulement au niveau des objets manipulables, mais au niveau de ce que Husserl désignait par le *monde-de-la-vie* et Heidegger par l'*être-au-monde* », *Du texte à l'action...*, *op. cit.*, p. 127.

³⁹ *Du texte à l'action...*, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁰ *Sur le sublime et le soi...*, *op. cit.*, p. 46.

*d'affection*⁴¹ » ; soit l'univers de notre *intimité* où, proprement, tout s'irréalise, s'effiloche en lambeaux, certes candidats à des cohésions potentielles... et dont la métaphore est elle-même l'expression approchante.

Ainsi quand Paul Valéry assimile la mer à « ce toit tranquille où marchent les colombes⁴² », n'arrache-t-il pas quelques-uns de ses secrets ? Non certes, comme étendue naturel, passible d'une ostension, mais à ne considérer que son épreuve, les pensées qu'elle suscite en nous, bref la mer en sa teneur indissociablement affective et phantastique ? Ne dévoile-t-il pas quelque chose des *affections* qu'elle fait naître, « mouvements de l'âme » aussi bien ascensionnels que dilatants ? Et « mouvements » qui entretiennent des résonances avec ceux qu'enveloppent, secrètement, les autres pôles de la métaphore ? *Exit* alors ce qui, de l'image, regardait en direction l'objet, ne reste plus que son retentissement « intérieur », le côté « tourné vers nous » (*reel*) d'une telle image (pour sa part devenue *tendance*, quasi-être), soit donc une « mer *en affection*⁴³ » – ou pour mieux dire, en « *phantasia-affection*⁴⁴ ».

⁴¹ In « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 274, note 14, nous soulignons.

⁴² Fameuse métaphore *in absentia*, à l'initial du non moins fameux *Cimetière Marin*.

⁴³ « Toute image possède, pour ainsi dire, deux faces. [...] D'une part, le mot cyprès est donc le nom d'une chose ; d'une autre part c'est un verbe : mon voir le cyprès. Si cet être ou cette activité à moi doit à son tour se transformer en objet de ma perception il me faudra, pour ainsi dire, tourner le dos à la chose-cyprès et, de cette position-là, dans le sens opposé, regarder à l'intérieur de moi et observer le cyprès se déréaliser graduellement, se transformer en une activité à moi, en moi. [...] Ce que toute image est en tant qu'un de mes états en effectuation, en tant qu'intervention de mon moi, nous l'appelons affection », « Essais d'esthétique... », *art. cit.*, p. 272-273. Voir l'*Addendum*.

⁴⁴ La « mer » ici, est cette « essence » (*Wesen*) antéprédicative dont la concrétude réside en sa teneur affective. Ces essences « 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 *phantasia* : c'est-à-dire une ombre mobile, qui joue, qui peut modifier quelque chose, qui n'est pas statique d'apparence. [...] Ce peut être la couleur, la terre comme donnant sur l'horizon, ou même la *Gestalt*, la forme arbre, la forme herbe [scil. la forme mer] ; bref tout cela, mais en tant que non plus structuré par la langue : il n'y a plus de langue pour les désigner, cela se distingue de soi-même, la langue étant hors circuit. », M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », p. 165. « Avant » l'objet (antériorité transcendante, et non chronologique *stricto sensu*) était la sauvagerie d'une « essence » d'un tout autre genre que l'*eidōs*. Le second est structuré *par la langue* logique, sinon logico-mathématique (essences mixtes ou catégoriales), quand il ne s'appuie pas tout bonnement sur des figurations (essences morphologiques). Tandis que le *Wesen*, proprement infigurable et trop équivoque pour se soumettre à nos codages symboliques, relève davantage du non-être que de l'être, genre de « fantôme » plus originaire que *ce dont* il est fantôme. Bref, une chimère, une *phantasia*. Mais qui ne se laisse pas réduire en abstraction, étant pourvue d'une consistance (intime et cosmique) tirée de l'affectivité. En ce sens pouvons-nous suivre Alexander Schnell (*in L'œuvre du phénomène. Mélanges de philosophie offerts à Marc Richir*, dir. P. Kersberg, A. Mazzù et A. Schnell, Bruxelles, Ousia, 2008, p. 123, note 9), quand il assimile la *phantasia* à une *proto-Gestalt*, tel un moule au sein duquel on répandrait son *proto-contenu* affectif. Reste que cette affection est aussi ce qui dynamise la *phantasia*, ce qui la rend mobile et même insaisissable, toujours glissante hors des limites de nos aperceptions, toujours « portée à » se métamorphoser, se recroiser avec

Telle est bien l'issue, au niveau référentiel, de la déflagration mentale qu'occasionne la métaphore, l'irréalisation impliquant du même coup une conversion du regard vers notre « espace du dedans ». Encore que nous ne saurions proprement reconduire le double schème de l'intériorité et de l'extériorité⁴⁵ : un tel « espace », pour être celui de notre intimité profonde, n'en renferme pas moins une dimension cosmique⁴⁶. Ce pourquoi il s'agit bien d'un *autre monde*, tenu comme en deçà de la séparation dedans/dehors.

Tout se passe comme si la dématérialisation des images devait entraîner dans son sillage l'« atmosphérisation » du Réel, sa dissolution dans une sphère phantastique en même temps qu'inséparable de « notre » affectivité. Et en celle-ci voyons-nous « la mer » allée avec d'autres *miettes* phantastico-affectives⁴⁷, se lier aux vestiges de la débâcle métaphorique. Car si les objets se repoussent, leurs pendants au sein de « notre » intimité (autant que de son fond anonyme) se prêtent encore à des associations, des entretissages, certes étrangers au Réel⁴⁸.

Et déjà, les *relata* de ces relations : aussi peu pourvus de figurabilité que d'identité, ils sont sans commune mesure avec les « entités » qui peuplent

d'autres *phantasiai*-affections (encore que ce revirement soit de nature *schématique*, et non affective) ; « la mer allée avec le soleil ». Nulle *phantasia*, nulle affection qui ne soit « *phantasia*-affection ».

⁴⁵ Comme Husserl le suggérait déjà dans les *Recherches logiques*, le doublet conceptuel *dedans/dehors* s'originent dans la métaphysique naïve propre à la vie quotidienne, pensée oublieuse de la (pourtant indépassable) structure monde/subjectivité, où toute *Leistung* transcendante est appelée à prendre place.

⁴⁶ Dans la mesure où il s'enracine en une affectivité primordiale, anonyme, ne cessant de pousser à l'aveugle ; et que les *phantasiai* qui les accompagnent comme leurs ombres « schématisent » (sans qu'il soit proprement question de « figure ») ces concrétudes en une pluralité de « phénomènes de mondes », pour lesquels un seul regard ne saurait suffire ; « ce qui fait que [ces affections] relèvent de l'interfactivité transcendante [...] », M. Richir, « Quatre essais... », *art. cit.*, p. 145. Raison pour laquelle l'« espace » du dedans doit nécessairement communiquer avec ce que Richir entend par « transcendance physico-cosmique ». Ce point à lui seul (la connexion entre le soi concret et ladite transcendance, sous les lumières diffractées de l'affectivité, des rien que phénomènes et de l'interfactivité) réclamerait de nombreux développements. Bornons-nous à rappeler que l'« espace » du dedans constitue un domaine du langage (étant le référent de la métaphore), quand le fond cosmique et anonyme est ce qui tapisse le registre hors langage.

⁴⁷ Toujours selon la terminologie d'Ortega : « la déréalisation ne peut aboutir si ce n'est par une subordination de cette partie de l'image qui regarde vers l'objet à cette autre partie qu'elle a de subjective, d'affective, de miette d'un moi », *Ibid.*, p. 276. Des miettes, ajouterions-nous pourtant, qui ressortent à la fois de l'affectivité et du *Phantasiawelt*. Précisons enfin que ces deux parties renvoient au deux niveaux de référentialité : la mer en tant qu'objet, et celle « en *phantasia*-affection » (concrétude d'un phénomène hors langage).

⁴⁸ « L'affection-cyprès et l'affection-flamme sont identiques [...]. Nous sentons, tout simplement, une identité, nous vivons en effectuation l'être cyprès-flamme », *ibid.*, p. 274. Mais sans doute à nouveau serait-il plus sage de soutenir la thèse d'une association (certes intime, de résonance ou *conrescence*) plutôt que d'une identité véritable entre les deux affections.

notre monde ordinaire. Par « entité », entendons une existence individuelle en acte (un étant réel, *real*), sinon une fiction tout aussi individuée (un quasi-étant, *Bild*), mais toujours dotée d'une identité permanente impliquant la non-contradiction de ses propriétés⁴⁹, et sa figuration toujours possible en droit. Ou pour l'énoncer en termes plus explicitement phénoménologiques : une « mêmété » munie de son sens d'être (réel, imaginaire) et d'être ainsi (la mer, les colombes), passible d'une aperception répétée au cours du temps – étant identique à elle-même, instant après instant. L'espace nous manque ici pour montrer combien les *phantasiai*-affections sont étrangères à ce concept d'entité. Mais il n'est que de songer à leur caractère irréprésentable en intuition (trop mobiles et indéterminées pour remplir une intention vide) pour se convaincre de l'impossibilité d'une telle aperception, quoique cette infigurabilité même ressorte avant tout d'un défaut d'identité⁵⁰.

Nulle intuition de ce qui « este » (*wesen*) sur le mode de l'absence⁵¹, ce qui n'est rien qu'évanescence, et nébuleux. « Fantôme tout transitoire, destiné à s'évaporer aussitôt que surgit⁵² », nous sommes au plus loin de cette permanence que l'entité réclame. Non que son « identité » puisse être rédimée en se découvrant éphémère ; nous n'avons pas ici affaire à une entité fuyante à l'instar des jours et des plaisirs. Invariablement mobile, et surtout déphasée par un écart différentiel, la *phantasia*-affection échoue à se voir stabilisée « comme telle » (ce serait la fixer en affect et en imagination), étant toujours

⁴⁹ C'est là une définition quelques peu transformée, que nous tirons d'un article rédigé à quatre mains par Christian de Ronde et Vincent Bontems : « La notion d'entité en tant qu'obstacle épistémologique : Bachelard, la mécanique quantique et la logique », *Bulletin des Amis de Gaston Bachelard*, 13, 2011, p. 38. L'actualité, selon de Ronde, spécifie à la fois le régime d'existence des entités réelles (*realen*) et la nature de leurs grandeurs, toujours définies, univoquement déterminées.

⁵⁰ Bien qu'elle s'origine aussi dans ce fait tout simple qu'une affection ne se prête à aucune *Darstellung* (au contraire d'un affect, qui lui se laisse figurer, spécifiquement *via* des gestes ou des mimiques). A cet égard et en toute première approximation, la part infigurable d'une *phantasia* peut s'entendre comme sa teneur affective, le « mouvement de l'âme » qui l'habite, et qui investit du même coup l'œuvre esthétique. Ce pourquoi « dans le poème, comme d'ailleurs dans toute œuvre d'art, rien n'est ultimement représenté (que ce soit en *Vorstellung* ou en *Vergegenwärtigung*) – et en ce sens, la musique est peut-être l'art le plus pur, puisque c'est elle qui témoigne le mieux, hors de toute représentation, des mouvements de l'« espace » du dedans, ascensionnels, descendants, étalants, densifiants, contractants, dilatants, éruptifs, implosants, etc. avec les affections qui les « accompagnent » et qui sont traduites par tels ou tels accords de sons [scilicet comme en poésie, telle ou telle métaphore]. », M. Richir, *Sur le sublime et le soi....*, op. cit., p. 40. Et souvenons-nous qu'Ortega déjà soutenait que la musique ou le poème (*a fortiori* leur référent) devaient *broyer* toute figuration.

⁵¹ Les *phantasiai*-affections ne sont pas plus des étant que des quasi-étants (objets imaginaires), mais bien plutôt des *Wesen sauvages* dynamiques, conjuguées sur « les modes d'« ester » de l'absence (*Abwesen*) toujours déjà proto-temporalisée(s) dans un passé et un futur transcendants ayant leur profondeur. », M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1991, p. 221.

⁵² M. Richir, *Propositions Buissonnières*, op. cit., p. 68.

en retard et toujours en avance par rapport au *Zeitpunkt* de notre visée⁵³. Rien, aucun acte intentionnel ne saurait pourvoir à son individuation. Et pour cause, du fait même de son caractère différentiel, il est fatal qu'elle soit prise à des « revirements qui l'empêchent de s'étaler en elle-“même”, mais qui l'“étale” en différentes versions d'elle- “même”⁵⁴ ». Cela, sans qu'il y ait toutefois, entre elle et ses déclinaisons, le moindre rapport *d'identité*, aucune ne s'oubliant dans l'autre, toutes demeurant au contraire « à distance » les unes des autres⁵⁵ :

Cela signifie que les *phantasiai*, avec les affections qui les sous-tendent, surgissent et s'évanouissent en se métamorphosant incessamment, ce qui les rend comme telle insaisissables [scil. infigurables et inidentifiables] – sinon par leur transposition architectonique en affects au sein de l'intentionnalité qui cependant les altère⁵⁶.

Et sous les métamorphoses réciproques, on reconnaît la main du *revirement instantané*⁵⁷. C'est lui qui « prévient » leur conversion en *Sachen* identiques à elles-mêmes, qui nous empêche de les distinguer selon le schème du même et de l'autre⁵⁸, lui enfin, qui entraîne leur prolifération indéfinie (« inconsistante » au sens cantorien⁵⁹) – laquelle doit rendre vaine toute entreprise d'identification terme à terme.

⁵³ Par quoi l'on pressent que cet écart non seulement n'est *rien d'espace*, mais ne constitue pas davantage un intervalle temporel bien borné : « Le « en tant que » le plus archaïque implique l'écart différentiel où il y a contact par enjambement dans l'instant, et non pas l'écart temporel entre un « avant » et un « après » par lequel l'identification serait possible [...], toute identité, du moins au registre pré-intentionnel qui nous intéresse ici, étant mise hors circuit, aussi radicalement qu'il est humainement possible », *ibid.*, p. 89.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 143. Et les mots poétiques d'exprimer cet étalement, par le biais de métaphores ou de résonances quasi-musicales.

⁵⁵ « Il en résulte que, si les deux clignent l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre, elles ne sont pas identiques, ne donnent pas lieu à une tautologie symbolique, mais sont en porte-à-faux l'une par rapport à l'autre. », *Ibid.*, p. 59. Sans doute au passage, oserait-on dire de même des *amplitudes* associées aux états d'une *superposition quantique*, par là en situation d'interférence mutuelle (soit d'habitation *et* d'exclusion réciproques).

⁵⁶ *in* « Quatre essais... », *art. cit.*, p. 189.

⁵⁷ *Propositions...*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁸ « Dès lors qu'il ne peut y avoir de *phantasia*-affection « en tant que » telle (puisque ce serait nécessairement une « autre » *phantasia*-affection), qu'il y a donc glissement incessant des *phantasiai*-affections les unes dans les autres et, par les écarts schématiques, les unes à l'écart des autres », *ibid.*, p. 67.

⁵⁹ Les *phantasiai*-affections « constituent une diversité ou une pluralité originaires mais non numériques, au sens où il n'y en a pas une « première » qui permettrait de les compter dans la répétition (ce serait là une forme dégénérée du schématisme de langage). Mais cette pluralité n'est pas chaotique, car des fils la traversent [...] », *ibid.*, p. 61.

III

Sauvera-t-on la matrice conceptuelle de l'entité en tablant sur la méréologie ? De ceci que les *phantasiai* sont à la lettre des concrétudes, parties concrètes d'un tout concret nommé *phénomène de monde*⁶⁰, faut-il voir en ce dernier le véritable dépositaire de l'identité ? Ce serait faire peu de cas de la phénoménalité propre au tout considéré, n'étant *rien* (d'autre) *que phénomène*, et phénomène qu'on ne saurait, sans distorsion, arrimer à une entité distincte de « lui-même⁶¹ » ; sans plus confondre cette réflexivité et la *mêmeté* d'un objet ou d'un étant, qui serait tel l'apparaissant au revers des apparitions (elles-mêmes aussi nombreuses qu'on voudra). Bien au contraire, cette réflexivité nous permet d'aviser du fait que le phénomène, comme rien que phénomène, est en revirement incessant vers lui-même, c'est-à-dire aussi bien « à distance [qu'en] chemin vers lui-même⁶² ». Ce clignotement, ce double mouvement instantané (ici conjugué sur le mode du langage), est ce qui lui donne de *s'autonomiser* au sein d'une réflexivité libre, sans concept et sans *télos*, « où il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même⁶³ », comme en ses concrétudes. Et ce revirement, à son tour, conspire à sa cohésion (moins agrégation qu'entretien), étant le chiffre de sa phénoménalisation – sa phénoménalité épousant la *conrescence* de ses *phantasiai*-affections⁶⁴. C'est

⁶⁰ Dont il est deux espèces : rien que phénomène *de langage* (phase de présence) ou *hors langage* (phase de proto-présence).

⁶¹ « C'est le non quelque chose (le rien), sinon le phénomène, *qui ne l'est pas de quelque chose* [...] il se distingue de l'apparence pure en ce qu'il se phénoménalise en langage, en temporalisation/spatialisation rythmique (schématique) qui s'actualise comme telle dans le *tempo* eurythmique de l'expression en langue, ou en ce qu'il peut se phénoménaliser hors langage comme le référent du premier (la transcendance physico-cosmique), en tant que proto-temporalisation/proto-spatialisation schématique. Bref, le phénomène comme rien que phénomène enjambe tout instant cartésien qui pourrait l'inter-rompre, et dans cet enjambement, qui est rythme (schématique), il se charge de concrétudes phénoménologiques qui trouvent à *se déployer* (hors temps et hors espace) *en conrescence de lui et en lui*. », M. Richir, *De la négativité...*, *op. cit.*, p. 78, nous soulignons.

⁶² « C'est ce revirement constant vers lui-même, contrant nos prises sur lui, qui fait la réflexivité du phénomène. », P. P. Varela, « Réflexivité intrinsèque du phénomène et autonomie de la phénoménalisation : sur la reprise richirienne du projet husserlien », *Horizon. Studies in Phenomenology*, Vol. 3, №2, 2014, p. 110.

⁶³ « [...] La question phénoménologique [...] n'est pas celle de l'apparaître comme tel, ni celle de l'apparaître de l'apparaissant, mais celle, précisément, de ce qui, phénomène insaisissable *comme tel*, se met à trembler ou à bouger, à clignoter comme les étoiles du ciel, *entre* l'apparition et la disparition, en s'autonomisant par la pour lui-même, au sein d'une réflexivité propre, sans concept, ou il ne renvoie qu'à lui-même et qu'en lui-même, comme en les lambeaux de sa phénoménalité [scil. ses *phantasiai*-affections]. », M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1996, p. 8.

⁶⁴ « On débouche par là sur la réflexivité intrinsèque des phénomènes comme rien que phénomènes en *leur phénoménalité qui consiste en conrescences* de concrétudes (schématismes de *phantasiai* au sein de la *chôra*). », M. Richir, *De la négativité...*, *op. cit.*, p. 80, nous soulignons. Par où l'on voit aussi que la *conrescence*, chez Richir, est synonyme

donc aussi reconnaître que la réflexivité d'un tel phénomène tient à la concrescence de ses « parties »⁶⁵.

Phénomène paradoxal, s'il en est (puisqu'il n'induit aucune *doxa* intentionnelle qui le soit *de* quelque chose), le « rien que phénomène », non déjà aperceptivement lesté d'une identité⁶⁶, s'épuise dans les alliances qui se nouent entre ses *phantasiai*. Son « unité » – sa réflexivité⁶⁷ – s'origine en leur seule concrescence, en leur schématisation (hors ou de langage), jamais dans une entité extérieure censée les polariser (comme s'il fallait n'y reconnaître que les apparitions d'un *même* apparaissant) ; il n'est « lui-même » qu'à se phénoménaliser comme tout concret de concrétudes en incessantes métamorphoses, comme cette phase où celles-ci se répandent et se répondent, sans devoir pour ce faire prêter allégeance au « même ». Loin de les surplomber ou se loger en-deçà d'elles, le rien que phénomène ne se tient jamais au-dehors de ses parties. Non qu'il se laisse davantage réduire à leur totalité numérique ; c'est plutôt qu'il coïncide avec leurs jeux, leurs cohésions dynamiques, somme toute, leur concrétion⁶⁸.

On alléguera que le rien que phénomène *de langage* est lui pourvu d'« ipséité ». Mais celle-ci, justement, *n'est pas l'identité*. Lui manque la stabilité dont sait se prévaloir tout substrat, et l'univocité de ses propriétés. Moins entité (pôle aperceptif) que structure en vérité, elle est comme le fil d'un sens se faisant, la « commune mesure schématique⁶⁹ » de ses

de *schématisme*. Elle relève donc à la fois du revirement (diversement distribué selon les cohésions schématiques où il s'inscrit) et des synthèses passives (lesquelles en sont une modalisation particulière).

⁶⁵ Nuançons tout de même l'assertion par cette analyse de Pablo Posada Varela : « Leur concrescence est certes ce qui, pour une part, fait la réflexivité du phénomène comme rien que phénomène, phénomène se réfléchissant sans concept dans et « de » la concrescence de ses parties. Mais nous disons bien « pour une part » car la réflexivité du phénomène est aussi l'effet des autres phases de présence et de proto-présence (de mondes ou proto-mondes) ainsi que des écarts non schématiques qu'il y a dans les écarts schématiques (et qui ouvrent un accès au proto-ontologique, en écart par rapport au schématique et sitôt repris en schématisme). », « Concrétudes en concrescences. Prolégomènes à une approche méréologique de la réduction phénoménologique et de l'épochè hyperbolique », in *Annales de Phénoménologie*, n°11, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2012, p. 13, note 10.

⁶⁶ Ou d'une identification par le truchement d'une « *Als- Struktur* », forçage prompt à dévoyer les concrescences en les assujettissant au « quelque chose » dont il y aurait phénomène, un certain « ceci », avec son sens intentionnel, que l'on croirait y reconnaître.

⁶⁷ « Concrétudes en concrescences... », *art. cit.*, p. 14, note 6.

⁶⁸ « Ce rien est pour nous le *rien que phénomène*, c'est-à-dire ce qui se phénoménalise comme concrescence schématique de concrétudes dès lors phénoménologiques (les *phantasiai*-affectives) en pro- et rétrogrédience de rien à rien, dans un double mouvement articulé en accrétiens/décrétiens. », « Quatre essais... », *art. cit.*, p.180. Bref, comme phase, de langage ou hors langage, mue par sa teneur *affective*, et *schématiquement* mise en forme (selon un « double mouvement », en effet).

⁶⁹ *Propositions...*, *op. cit.*, p. 70 – où il n'est certes question que du « fil du sens », comme ce qui soutient en effet le rassemblement des « miettes » phantastico-affectives. Mais déjà

concrétudes – inaptés à générer d’elles-mêmes ce qui les tient ensemble⁷⁰. Cette structure n’a toutefois rien d’une forme vide, d’un réceptacle en attente de contenu, mais constitue davantage un *tissu* qui court à même ses *phantasiai* perceptives, tissant son fil au raz de ces dernières (sans jamais s’en laisser dissocier), et assurant de la sorte leur « mise en figure » schématique. La relation est donc réciproque de la concrescence à ses « parties », les secondes n’étant que d’occuper une certaine structure, la première ne se laissant pas concevoir sans elles, et se modulant à leur gré⁷¹.

Ajoutons qu’elle embrasse des concrétudes souvent inconciliables, contradictoires entre elles – voilà l’ultime coup porté au principe d’identité⁷². Il n’est pas rare en effet qu’une même phase enveloppe des affections discordantes, « mouvements de l’âme » ascendants et descendants qui pourtant clignotent ensemble, et « interfèrent » en ce sens⁷³, quoique de façon *destructive* (étant pour ainsi dire *déphasées* l’une par rapport à l’autre) : elles se dissipent ou s’annihilent l’une l’autre, laissant comme un vide relatif (une *décréation*, souffle le dernier Richir) au sein du phénomène. Etant ainsi le siège de contradictions, sinon de concrétudes virtuellement antinomiques, il n’est rien qui puisse être dit « auto-coïncident ».

Enfin le phénomène demeure rétif à nos figurations (il *n’apparaît* pas, étant admis que les *phantasiai*-affections ne sont pas ses apparitions⁷⁴), cette

Richir avait pris soin, quelques pages plus tôt, d’identifier ce fil, cette « tenue », à l’ipsité même du sens (*Ibid.*, p. 62).

⁷⁰ Raison pour laquelle sans doute Richir refusait d’accorder à P. Posada Varela que le sens constituait une (rien que) *partie* du tout phénoménal, au même titre que ses concrétudes phantastique et affectives. Une structure ne saurait être une partie. Mais sans doute faudrait-il thématiser leur entente respective du concept de « concrescence », chose qui réclamerait une étude à part entière.

⁷¹ Tout tissu en effet, dépend à la fois et de la nature de ses fibres (quelles espèces de concrétudes ?) et de la proportion dans laquelle ces fibres sont mélangées (laquelle prévaut dans ce mélange ?). Ainsi, telles concrétudes appellent tel schématisme, qui réciproquement, ne s’applique qu’à elles.

⁷² Le principe de non-contradiction soutenant de toute nécessité celui d’identité. Il incombe à l’individu ou au système de posséder des propriétés non-contradictoires entre elles, pour être seulement considéré comme identique à lui-même. Sur ce point précis, on consultera l’article de Newton da Costa et Christian de Ronde : « Revisiting the Applicability of Metaphysical Identity in Quantum Mechanics », arXiv:1609.05361v1, 2016.

⁷³ La métaphore physique nous semble ici surdéterminée, l’interférence (entre deux états) étant justement une espèce de chiasme ou d’enjambement réciproque, en ce sens qu’elle implique à la fois l’habitation *et* la disjonction mutuelles de ses termes (*cf.* notre *Addendum*). Or ces deux traits comme leur inséparabilité procèdent du clignotement. Tout cela bien sûr reste à montrer et à expliciter.

⁷⁴ Comme on le dirait en revanche, des *Abschattungen* d’un objet spatio-temporel. Le rien que phénomène n’apparaît pas, « mais il *se phénoménalise* en clignotant de manière instable et “par éclairs” comme enchevêtrement d’arrangements divers et dansants des apparences, dans une pluralité inchoative originaire et sans cesse en revirements de ces chatoiements d’apparences. », M. Richir *in* « L’aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », *Revisita de Filosofia* n° 26, Madrid, 2001, p. 11.

obscurité venant corroborer l'impossibilité de son aperception⁷⁵ ; et que, sauf illusion, jamais n'avons-nous affaire à l'effectivité d'« un » phénomène comme rien que phénomène. Dans les instabilités fugaces des agencements de *phantasiai*-affections, il y a au contraire, originairement et tout ensemble, pluralité enchevêtrée de ces derniers⁷⁶. De ce que le principe d'identité s'est vu mis en échec, la détermination comme l'individuation manquent aussi à notre désir. Ainsi ces arrangements

ne se rapportent pas à eux-mêmes comme au même phénomène (en tant que rien que phénomène) qui se phénoménaliserait en eux, et qui serait de la sorte identifiable comme quelque chose (le coucher de soleil sur la mer), mais en réalité à une pluralité originaire de phénomènes comme rien que phénomènes⁷⁷.

Il n'est pas vrai pourtant que nous ayons affaire à un pur et simple chaos. Une fois brisée leur carapace réelle, les choses, quoique réduites à l'état de *phantasiai* proliférantes, n'en sont pas moins capables d'exhiber une

⁷⁵ À défaut « d'apercevoir au sens propre », il nous est donné d'« entre-apercevoir, dans le clignotement, tous les chatoiements ensemble [*scil.* de ses concrétudes], dans un instantané qui ne fait pas temps dans la mesure où il est celui des revirements des apparences, de leurs surgissements à leurs évanouissements, revirements qui ne cessent de s'effacer les uns les autres sans rien laisser prévoir de ceux qui vont venir – dans ce que nous avons nommé une incessante « remise à zéro » des apparences qui, à tel ou tel instant, ont pu surgir *sans avoir eu le temps d'être aperçues comme telles.* », M. Richir, *Phénoménologie en esquisses – nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2000, p. 490, nous soulignons. Ici encore, aucune condition n'apparaît remplie pour la constitution d'une « identité permanente ».

⁷⁶ D'une façon qui n'est pas sans évoquer la situation des états quartiques *intriqués*.

⁷⁷ « Par là se donnent, par surcroît, les deux « concepts » (réfléchis) proprement phénoménologiques coextensifs des schématismes phénoménologiques: *la déterminabilité* en ce que les phénomènes schématisés, comme rien que phénomènes, sont indéfiniment et infiniment déterminables, ce qui rend possible l'infinité de leurs chatoiements dans l'instantané qui les fait incessamment revirer hors de toute donation possible et pensable, et la *quantitabilité* en ce qu'il n'y a pas, originairement, un phénomène [...], mais « une » ou plutôt des pluralités de phénomènes comme rien que phénomènes, pluralités innombrables, inchoatives [...] », M. Richir, *Ibid.*. Ajoutons que le soi – noyau de l'« espace » du dedans – ne saurait plus être conçu à la façon d'une entité, n'étant « ni posé (ce qui supposerait une action de la transcendance absolue), *ni même positionnel* (il ne peut, comme tel, faire l'objet ou être le sujet de quelque position que ce soit). C'est ce noyau énigmatique où nous nous sentons (*fühlen*) tout au long de notre vie sans que, en toute rigueur phénoménologique, il ait jamais été créé par un créateur souverain – dans la rigueur dont nous parlons, cette dernière pensée n'est pas nécessaire, elle paraît au contraire liée à la contingence d'une institution symbolique. Il faut donc se garder, selon la même rigueur, *de parler ici d'identité* (il n'y a d'identité que symbolique) et *de permanence à travers le temps*. Si, à travers les péripéties de ma vie, c'est toujours de moi qu'il s'agit, je ne sais ni ne saurai jamais, hors des codes sociaux, qui je suis proprement. Et pourtant, *il y a bien un « qui »*, avec les heurs et malheurs qui « lui collent à la peau », et dont il ne peut se débarrasser que dans les illusions de l'imaginaire. », M. Richir, *De la négativité en phénoménologie, op. cit.*, p. 22-23, nous soulignons.

structure, la dynamique⁷⁸ de leur concrescence, en laquelle se résorbe leur phénoménalité. Et c'est le privilège de la poésie que d'en déterrer quelque chose, elle qui « suggère, révèle, désoculte les *structures profondes de la réalité* auxquelles nous sommes reliés en tant que mortels, nés dans ce monde et appelés à l'habiter pour un temps⁷⁹ ».

Chaque métaphore, disait aussi bien Ortega, apparaît comme « la découverte d'une loi⁸⁰ », la règle, sinon la cohésion qui associe affectivement telle et telle miette de mon « dedans » ; relation et *relata* qu'exprime, vaille que vaille, ladite métaphore. Encore faut-il s'entendre sur la nature de cette expression, qui insinue plutôt qu'elle ne désigne son mystérieux « objet », comme semble l'énoncer Ricœur. Considérons ce point plus avant.

IV

Il serait ainsi au pouvoir de l'énoncé métaphorique d'exhumer une « irréalité », celle de notre « espace » du dedans, inaccessible à la description directe. A quoi, disons-nous, répond à son tour une nouvelle modalité du sens, une fois remerciées la dénotation comme l'univocité, la position d'existence et le tenir-pour-vrai. Un sens oblique ou indirect, lui-même devant ressortir d'une *forme de pensée* distincte de celle à l'œuvre d'ordinaire, dans la découpe d'états-de-choses déterminés et figurables, identifiables⁸¹, censés demeurer tels tandis que l'on devise à leur sujet (au moyen de concepts tout aussi monosémiques) – car tels sont les objets de notre pensée coutumière, qui ne laisse *dénoter, saisir et reconnaître* ce qu'elle pense. Nous savons que les *phantasiai*-affections ne sont rien de tels, pas davantage les phénomènes

⁷⁸ Toujours un revirement, un double mouvement instantané mais inégalement articulé, à la faveur des jeux de dissipations/condensations affectives (lesquelles en font pour ainsi dire le « rythme » singulier).

⁷⁹ P. Ricœur, *in* « Imagination et métaphore. », *art. cit.*

⁸⁰ « Chaque métaphore est la découverte d'une loi de l'univers. Et, même une fois la métaphore créée, nous en ignorons toujours le pourquoi. Nous sentons, tout simplement, une identité, nous vivons en effectuation l'être cyprès-flamme. », *in* « Essais d'esthétique... », *art. cit.* Insistons à nouveau sur le fait que cette identité n'en est pas vraiment une, à notre sens, étant plutôt un « tiers-objet » lui-même irréductible à leur synthèse dialectique, sauf à méconnaître leurs tensions mutuelles, toute la dynamique du « vice et versa ». Mieux vaudrait donc parler de concrescence ou de phase, plutôt que d'identité. Et de même dans cette assertion de Mallarmé (à laquelle nous souscrivons pleinement quant au reste) : « Tout le mystère est là : établir les identités secrètes par un deux à deux qui *ronge et use les objets*, au nom d'une centrale pureté », *Propos sur la poésie*, Monaco, Editions du Rocher, 1945, p. 174, nous soulignons.

⁸¹ C'est le propre de toute entité, de tout objet substantiel, que de se laisser concevoir « dans son unité et dans son identité. ». L'état-de-chose, à cet égard, n'est pas différent de l'objet-substrat et de la *Sachlage* sur lesquels il se fonde. Reste que lui porte la marque de la prédication. Cf. Vincent Gérard, « La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle ? », *Annales de Phénoménologie*, n°1, Beauvais, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2002, p. 82.

qui les totalisent ; ils *existent* plutôt qu'ils ne *sont*, et par suite échappent aux réquisits d'une ontologie⁸².

C'est du même coup la langue en sa fonction ostensive qui se voit éconduite, puisqu'aucun d'eux ne se laisse singulièrement désigner, recueillir terme à terme en intuition. Comment donc approcher ce qui n'a ni figure, ni même identité ? En renonçant d'abord à toute velléité d'appréhension directe et de remplissement. Celle-là ne trouve sa pertinence qu'en présence d'*entités*, objets dont la détermination et la relative permanence les rend susceptibles d'être désignés, présentifiés ou simplement énumérés. Une telle référence n'a plus cours après l'explosion occasionnée par la métaphore ; et cet effacement d'être « la condition négative pour que soit libéré un pouvoir plus radical de référence à des aspects de notre être-au-monde *qui ne peuvent être dits de manière directe*⁸³. ». Ce *dire*, cette ostention réclame un « ceci » pour être remplie, soit précisément cette entité, lourde de grandeurs arrêtées et compossibles entre elles, stable à travers le temps, figurable enfin. Il n'est que l'apparaissant, le *quelque chose* maintenu identique au gré des ondulations de sa phénoménalité pour y prétendre – non certes le rien que phénomène en sa concrétion toute particulière, ni *a fortiori* ses concrétudes⁸⁴.

Mais de ce qu'ils « refusent » de se montrer, se dérochant aux actes intentionnels de la pensée commune (qui va droit vers son objet, pour s'en trouver intuitivement comblé), il ne suit pas que nous soyons impuissants à

⁸² « L'affectivité ne se phénoménaliserait pas sans la vibration, qui en fait du « même » et de l'« autre » sans identité, donc sans éstantité. L'exister est plus archaïque que l'être. Il commence dans le phantastique, dans les *phantasiai* et leurs jeux mutuels et non pas, selon l'erreur généralement commise et qui paraît aujourd'hui encore plus indéracinable, dans le champ d'« entités » qui seraient déjà préalablement réglées dans leurs relations par une ontologie, bien plus « tardive » dans la genèse. », M. Richir, *Propositions...*, *op. cit.*, p. 169. Les fondements conceptuels de cette pensée de l'existence sont à chercher dans la philosophie positive du dernier Schelling, et la relecture qu'en propose Richir dans ce même ouvrage (tout particulièrement des pages 49 à 53). L'existence, imprévisible et donc virtuelle – à l'instar des fluctuations du vide en théorie quantique des champs – y apparaît comme étant plus « originaire » que l'essence ou la puissance, que ce qui jouit de stabilité ou accompagne une téléologie quelconque. Chez Schelling, elle est bien sûr celle de Dieu ; elle devient, avec notre phénoménologue, le mode d'être de l'affectivité, en tant que toujours déjà traversée par des sillons schématiques.

⁸³ P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I, Paris, Seuil, p. 150, nous soulignons. Ici encore, la proximité avec les thèses d'Ortega et Richir est patente : « le langage littéraire paraît capable d'augmenter la puissance de découvrir et de transformer la réalité – et surtout la réalité humaine – à la mesure de son éloignement de la fonction descriptive du langage ordinaire de la conversation », in « Herméneutique et monde du texte », *Ecrits et conférences II, Herméneutique*, p. 40. Encore faut-il pourvoir la métaphore d'une « signification (proto-)ontologique », faisant d'elle, plus qu'un mode d'accès à la vérité, une *modalité de la vérité même* – distincte à la fois de la vérité-vérification ou l'*adequatio rei et intellectu* (cf. *La Métaphore vive*, *op. cit.*, p. 387). Tel est bien ce que nous entendons par « suggestion », soit par l'évocation/invocation de la référence.

⁸⁴ Instables, inchoatives, transies d'un écart différentiel et rendues nébuleuses en raison de leur dimension affective.

en « dire » quoi que ce soit. Pourvu que nous suspendions, *via* un véritable court-circuit⁸⁵, cette *orientation spontanée du penser* (et les significations acquises), et libérons du même coup la référence recherchée ; et que, dans le prolongement de cette quasi-*epochè*, soit mise en œuvre une nouvelle modalité du dire, répondant à son tour d'une toute autre orientation intellectuelle, fondée sur des expédients plus indirects, moins univoques aussi. La métaphore en est un exemple, qu'Ortega définit comme « pure puissance de suggestivité »⁸⁶. Non contente de mettre au ban l'ostension et sa référence à la faveur de son impertinence sémantique, elle supplée au vide laissé par ce suspens, à travers l'allusion, la réverbération... des rien que phénomènes.

Mais qu'est-ce à dire, au juste ? Quel pan, quel aspect de leur phénoménalité se verrait ainsi convoqué dans l'enceinte du trope ?

Gageons du moins que la métaphore occasionne un basculement vers notre intérieur, le passage d'un régime doxique (choses et actions désignées) « au lieu de l'affectivité [...] [et] des affections qui s'éveillent de ce passage⁸⁷. ». Cet éveil, il nous faut l'entendre à la fois comme une *évocation* et une *invocation* – les affections n'étant pas chose à se laisser désigner, mais ne se déployant pas moins sous le patronage de la métaphore poétique (pourvu que cette dernière soit réussie) ; signe qu'elle n'est pas tout à fait étrangère à leur mobilité, leur processualité, bref, leur concrescence⁸⁸.

⁸⁵ « Le mécanisme pour y parvenir consistait à perturber notre vision naturelle des choses, de telle sorte que sous l'égide de cette perturbation, ce qui d'habitude nous passe inaperçu – la valeur affective des choses – vienne accaparer toute notre attention. », « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 276. Plus haut, Ortega explicitait les raisons pour lesquelles cette *valeur affective* ne saurait faire l'objet d'une *monstration* en bonne et due forme : « toute image objective produit, lorsqu'elle rentre dans notre conscience ou lorsqu'elle en ressort, une réaction subjective, tout comme l'oiseau fait frémir une branche en s'y posant comme en la quittant [...]. Mieux encore : cette réaction subjective n'est autre chose que l'acte-même de perception, que ce soit vision, souvenir, intellection, etc. c'est pourquoi, précisément, nous ne nous en rendons pas compte ; nous devrions à cette fin négliger l'objet présent pour être attentifs à notre acte de vision, et, de ce fait, nous mettrions fin à l'acte. Nous revenons donc à ce que nous avons remarqué plus tôt : notre intimité ne peut pas être directement objet pour nous. », *Ibid.*, p. 273. Il est vrai que cette réaction, cette valeur affective aussi bien, ne coïncident pas entièrement avec ce que nous entendons par « affection ». *Cf. Addendum.*

⁸⁶ Autrement dit, la métaphore ne révèle pas tant son « objet » qu'elle ne permet, d'une certaine manière, de l'approcher : « ce que nous disons ne coïncide pas exactement avec ce que nous pensons, mais le suggère simplement. *Et ce dire qui consiste à suggérer, c'est la métaphore.* », *Obras Completas*, tome IX, *op. cit.*, p. 494 (cité par Anne Bardet dans « La métaphore... », *art. cit.*).

⁸⁷ M. Richir, *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁸ Plus précisément : l'expression métaphorique, si elle est fidèle à son « rien que phénomène de langage », le rend du même coup effectif, étant ce qui occasionne le passage (jamais pleinement acquis, toujours à reconduire) de l'*amorçe* de sens au sens *en amorçe* – la phase de langage étant vouée à demeurer une ébauche d'elle-même, « irréductiblement en puissance [...] dans son mouvement. », *Propositions...*, *op. cit.*, p. 63. Nous faisons ici l'économie de cette subtilité.

Toutes les significations sont *décalées par rapport à cette fonction* de monstration (ou de désignation), et par là, *évoquent* le langage et son référent mobile. Du fait même sont décalées pareillement les intentionnalités qui visent les significations, et ce, de telle manière que, dans *ces décalages entrecroisés* qui brisent l'univocité de l'expression, se met en jeu de la temporalisation/spatialisation [...] de *phantasiai*-affections⁸⁹.

Ce décalage, cette dématérialisation aussi bien, tous deux fruits d'une impertinence⁹⁰, permettent d'approcher un champ auquel nous n'avons aucun accès direct, n'étant rien de figurable-identitaire. Mais qu'est-ce qui, de ce champ, se trouve évoqué par les ressorts de tels « décalages entrecroisés » (en lesquels nous pouvons aisément reconnaître le « voir comme » réciproque de la métaphore) ? Rien d'autre que la « temporalisation-spatialisation » de ses concrétudes, c'est-à-dire leur formation, leur phénoménalisation même, dans sa mobilité foncière. Somme toute, des structures dynamiques, et leurs parties concrètes associées.

Telle est donc la référentialité inhérente à la métaphore, qu'elle *suggère* la concrescence des *phantasiai*-affections en *imitant* cette dernière, par les moyens qui lui sont dévolus.

De ce que les images sont rendues diaphanes, et qu'en raison de leur immatérialité, chaque pôle appelle irrésistiblement son *dual* (selon un jeu de métamorphoses réciproques – la *réciprocité* étant justement ce qui prévient l'annulation de l'une dans l'autre), ils paraissent se substituer à ces concrétudes, n'étant pas moins fluides qu'elles⁹¹. Sans qu'il y ait, certes, correspondance bi-univoque des « tendances idéales » aux « miettes⁹² » ; ce serait reconnaître à toutes le statut d'entités, leur commune subordination au principe d'identité. Il se fait plutôt que la danse métaphorique « symbolise »

⁸⁹ M. Richir, *De la négativité...*, *op. cit.*, p. 162, nous soulignons.

⁹⁰ La métaphore doit en effet inspirer une telle irréalisation. Encore faut-il que nous y soyons sensibles, et jouions le (double) jeu, pour ainsi dire, du « voir A comme B », *et vice versa*.

⁹¹ « les signes y sont fluidifiés au point de ne plus vouloir dire principalement des choses ou des actions mais jouent, en quelque sorte, comme des *substituts* des *phantasiai* en leur dimension ombreuse, phantastique, et que leur mobilité, ressentie comme kinesthèse, évoque ou invoque les affections des *phantasiai*-affections « perceptives », *et par suite, de la sorte, la diastole, ainsi que son référent* physico-cosmique lui-même rendu à sa dimension *phantastique*. », M. Richir, *De la négativité...*, *op. cit.*, p. 90, nous soulignons.

⁹² Comme si à l'« argenterie » devrait correspondre une *phantasiai*-affection particulière, toujours la même. L'invraisemblance de telles affinités se redouble du fait qu'elles impliqueraient, à rebours de ce que nous avons pu défendre, le caractère identitaire, non-différentiel, de l'une et de l'autre. « Il ne peut être question ici d'envisager une bijection entre *phantasiai* de langage et *phantasiai* de mots tout simplement parce que les *phantasiai*, que ce soit d'un côté ou de l'autre, ne sont pas identifiables, et interdisent toute spécularisation de l'un et l'autre », M. Richir, *Propositions...*, *op. cit.*, p. 100.

leur concrescence⁹³, si bien que les *phantasiai*, pour indéterminées qu'elles soient (infiniment déterminables), laissent remonter quelque chose d'elles-mêmes à la surface de l'expression, à savoir leur dynamique ou cohésion vibratoire, leur association toute particulière, la modalité singulière de leur revirement (réciproque et instantané). Structure(s) sans commune mesure avec celles qu'exhibe notre pensée coutumière. Ortega ne soutenait pas autre chose, qui énonçait que « le dépassement ou la cassure de la structure réelle des choses et leur nouvelle structure ou interprétation affective sont, donc, les deux faces d'un même procès⁹⁴. ».

Procès infigurable comme tel, on le sait, n'étant « perçu » qu'au prisme de la langue poétique – ici métaphorique – s'attachant à lui faire écho. Manière de dire aussi que la métaphore n'est pas une dénotation « de second rang ». Jamais elle ne requiert de nous la mise en image du « cyprès-flamme », comme si ses membres devaient « fusionner » à l'instar des atomes d'un agrégat⁹⁵ ; sinon plus équivoquement, dans l'esprit de certaines œuvres cubistes, se décliner comme autant de perspectives jetées sur un même *Bildsujet*. Ce serait là contrevenir au « bougé » de la métaphore, à son double-mouvement instantané (le cyprès s'évanouissant dans la flamme, pour aussitôt en revenir), et partant, à ce qu'il y a de vivant en elle. Cette vie s'en irait-elle, les structures que nous briguons cesseraient tout simplement de s'y réverbérer, comme en creux.

Quoi de plus nécessaire dès lors que la refonte des schèmes de notre pensée ? Nous devons apprendre à échanger la résonance pour la dénotation (et sa prédication existentielle), l'entre-aperception pour l'intuition⁹⁶, l'existence pour l'ontologie (matérielle, et surtout formelle), et à ne plus jurer

⁹³ Et cela par l'entremise de l'élaboration d'un sens : « Dans sa formulation la plus simple, lorsque nous utilisons une métaphore, nous avons deux pensées de choses différentes qui agissent ensemble et qui sont soutenues par un seul mot, ou une seule phrase, dont le sens est le résultat de leur interaction », I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, *op. cit.*, p. 93, nous traduisons. Le sens est bien le résultat de cette « danse », ce jeu dynamique des tendances ; ou, en termes davantage richiriens, doit son effectivité à ce jeu qui se fait fort de l'exprimer.

⁹⁴ J. Ortega y Gasset, « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 276.

⁹⁵ Pour qui souhaite penser la métaphore, toute analogie avec une quelconque *Verschmelzung* est exclue. Si celle-ci constitue « un tout concret dont les mots [scil. les signaux métabolisés] peuvent être considérés comme des parties abstraites, cela ne veut pas dire pour autant qu'ils aient fusionné, même "en esprit" », M. Richir, *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 50. Il est comme un écart qui subsiste entre les mots-images devenus tendances, la métaphore élevant la réciprocité de l'indistinction à « la tension bipolaire. Autre est la fusion intropathique qui précède la conquête de la dualité sujet-objet, autre la réconciliation qui surmonte l'opposition du subjectif et de l'objectif. », P. Ricœur, *La métaphore vive*, *op. cit.*, p. 310.

⁹⁶ Insistons sur ceci que le phénomène comme rien que phénomène n'est pas l'objet d'une « monstration », et moins encore d'une figuration. Il se donne plutôt à sentir, à entre-apercevoir, comme dans l'embrassure de tropes poétiques, où quelque chose en effet se devine de sa concrescence, de sa cohésion dynamique.

que par l'attestation indirecte. Manière inédite de considérer les choses, de faire sens, et d'habiter le monde – depuis la béance que l'autre ouvre en lui.

V

Résumons-nous. Si la métaphore donne congé à toute entreprise d'identification, à la roide droiture (*recto*) des concepts, si elle neutralise leur fonction indicative ou symbolique (par quoi chaque nom est associé à sa chose, réelle ou *quasi*-réelle, et les propositions à leurs états-de-chose, présumés être, toujours⁹⁷), c'est pour faire place à un nouveau mode du penser, autre façon d'aborder ce qui n'est pas elle – *in modo obliquo*⁹⁸.

Car la métaphore ne dit pas, mais suggère. Elle donne à entendre des associations qui ne semblent pas de ce monde, sans pour autant abolir la différence entre ses termes (« être-*comme* », en effet) ; elle réverbère, fait résonner quelque chose de cette « autre réalité », par le concours d'un sens étranger à toutes les règles de grammaire, logique ou eidétique⁹⁹. Littéralement, un poème n'a pas de sens, il n'en a que dans ce glissement d'un monde à l'autre¹⁰⁰. Et le langage l'exprimant, à défaut de pouvoir dire *ce qui est*, laisse entre-apercevoir *ce qu'elles font* : la suture, et proprement l'existence, des choses ultimes qui pulsent en nous¹⁰¹.

Que l'on soit poète ou grand lecteur, tout se résout donc dans un changement de forme ou de structure du penser, du droit à l'oblique. Mais suffit-il, étant lecteur, de transiter d'un pôle à l'autre de la métaphore pour voir cette révolution s'accomplir ? Une histoire de clown (ne l'oublions pas,

⁹⁷ Les propositions présument, elles, de leur véridicité. Le jugement pose une certaine existence, avant toute modalisation susceptible d'aboutir à la reconnaissance ou au rejet ; il la *pose*, sans déjà la ratifier. Il est, en somme, cet acte doxatique où s'exprime la croyance en la validité de la liaison propositionnelle (« tenue pour vraie »), et en la *Wirklichkeit* corrélatrice de ce dont nous jugeons – (que) le cou du Psittacosaurus est *effectivement* rouge, c'est là du moins ce que nous gageons (*meinen*).

⁹⁸ C'est ainsi qu'Ortega nomme, dans *Les deux grandes métaphores*, le mode *indirect* du penser. La métaphore serait de l'ordre du détour, de la sinuosité, du subterfuge. Et au philosophe d'apprendre à la manière au même titre que le poète – de façon à pouvoir sans cesse, du moins quand la nécessité l'exige, transiter du conceptuel (droit) au métaphorique (oblique).

⁹⁹ Et un sens (mieux, une pluralité de sens) qui se déploie de manière mobile et ambiguë toujours, dans un mouvement qui ne saurait *de jure* prendre fin, seulement par accident.

¹⁰⁰ « ce glissement du référent dans le « phantastique » qui n'est pas le fictif (ou ne l'est que par rapport au champ des significations instituées), mais qui, au contraire est celui, pour ainsi dire, d'une « autre réalité » », M. Richir, *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰¹ Pour faire écho à une distinction métaphysique bien connue, entre la *quiddité* (l'essence) et la *quodité* (« le pur fait que », son existence). Nous pouvons dire qu'ici comme dans la philosophie première des derniers néoplatoniciens, il y a un « quod » que nous devinons, mais dont le « quid » nous reste inaccessible.

ce cousin du poète) saurait nous en faire douter. Ortega de relater¹⁰² l'épisode d'un cirque ayant pris subitement feu, et de ce clown qui employa toutes ses forces à convaincre son public de l'urgence de la situation¹⁰³. Mal lui en prit : ce dernier y cru voir une énième facétie, et ria de bon cœur. Le chapiteau flamba, et l'assistance avec lui. Que l'on songe qu'il eut suffi, rien qu'une fois, de le prendre au sérieux ! La faute, juge Ortega, en revient au public, similaire à cet égard aux mauvais lecteurs de poésie, qui interprètent littéralement ce qui est pourtant énoncé *in modo obliquo*. C'est alors notre agilité mentale qui est en cause, et si le passage d'un registre à l'autre du penser (de la dénotation, et la position d'être associée, à la suggestion) réclame bien un intercesseur (la métaphore ou la farce¹⁰⁴), encore ce dernier doit-il être entendu.

Pour paraphraser Jankélévitch : si cette révolution a quelque chose d'une grâce, cette grâce en retour, pour être reçue, suppose une conscience *en état de grâce*¹⁰⁵. Sans reconduire un énième cercle herméneutique, insistons sur le fait qu'il nous incombe d'entretenir une certaine disposition ou conformité d'esprit, de façon seulement à nous laisser entraîner par la métaphore¹⁰⁶. Bien des lecteurs se révèlent imperméables à l'« anéantissement » qui se joue sous leurs yeux, faute d'avoir suivi la bonne

¹⁰² Aussi bien dans « Introduction aux problèmes... », *art. cit.*, que dans « Las dos grandes metáforas. (En el bicentenario de Kant) (1924) », *Obras Completas*, tome II, Madrid, Taurus, 2004, p. 503-517 ; traduction française par J. Cottier et P. P. Varela, « Les deux grandes métaphores (à l'occasion du bicentenaire...) », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°20, Dixmont, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2021, p. 363-377.

¹⁰³ Lui-même emprunté de son propre aveu à Kierkegaard : « Il arriva que le feu prit dans les coulisses d'un théâtre. Le bouffon vient en avertir le public. On pensa qu'il faisait de l'esprit, et on applaudit : il insista ; on rit de plus belle c'est ainsi, je pense, que périra le monde : dans la joie générale des gens spirituels qui croiront à une farce », *Diapsalmata*, dans *Ou bien... ou bien...*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943, p. 27.

¹⁰⁴ « La farce, du moins le jeu, qui constitue « la technique que l'homme possède pour suspendre virtuellement son esclavage vis-à-vis de la réalité, pour s'évader, s'échapper, se transporter lui-même de ce monde dans lequel il vit à un autre monde, irréel. Se transporter [traerse] ainsi de la vie réelle vers une vie irréelle, imaginaire, c'est se distraire [distraerse] », *Obras completas*, tome IX, *op. cit.*, p. 847, cité par Anne Bardet dans « La métaphore, entre réel et irréel. Introduction à trois textes inédits de José Ortega y Gasset », in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°20, Dixmont, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2021, p. 349, note 5.

¹⁰⁵ « L'occasion n'est pas seulement une faveur imprévue dont il faut savoir profiter et qui veut des âmes parfaitement disponibles pour la grâce occasionnelle de l'impromptu : elle est aussi quelque chose que notre liberté recherche et au besoin suscite. Si l'occasion est une grâce, la grâce suppose, pour être reçue, une conscience en état de grâce. Tout peut devenir occasion pour une conscience inquiète, capable de féconder le hasard. C'est l'occasion qui électrise le génie créateur, – car l'occasion est l'électrochoc de l'inspiration ; mais c'est pour le génie créateur que la rencontre, au lieu d'être une occurrence muette, devient une occasion riche de sens [...] », Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1978, p. 39-40.

¹⁰⁶ Bref, nous en sortirons bien transformés, mais pas sans notre concours.

orientation de pensée. C'est qu'un rien suffit à nous faire manquer l'impertinence, et laisser croire, dès lors, qu'il y va d'une prédication, d'une assertion *classique* (erronée ou insensée, qu'importe), au mépris de la négation qu'elle renferme aussi toujours. De même qu'il est aisé de rompre le double-mouvement métaphorique, en figeant l'un de ses pôles, troublant ce *crystal*¹⁰⁷ que le cyprès est censé être pour la flamme (et celle-ci pour celle-là), sitôt que nous cessons d'y voir autre chose que de simples images.

Quelle est-elle toutefois, l'orientation idoine que nous recherchons ? Faisons le pari que la physique saura nous renseigner, sur elle positivement, autant que sur ses possibles méprises.

Nous soutenons effet – sous le patronage de Niels Bohr, mais en poussant sa thèse plus loin qu'il n'eut souhaité le faire¹⁰⁸ – que la théorie quantique nourrit et déploie d'authentiques métaphores, pour autant que l'on considère le volet extra-mathématique de son discours ; que ces dernières, bien qu'il soit aisé de les méconnaître, requièrent à leur tour d'être soutenues « par des chapelets en congruence d'autres métaphores¹⁰⁹ », et cela sans disconvenir au principe de *complémentarité* ; mais qu'en outre celui-ci, davantage qu'une règle pour l'usage des concepts classiques au croisement de plusieurs situations expérimentales, ouvre la voie à une métaphoricité de second rang, où la pensée peut aussi bien s'effondrer sur elle-même (Hans

¹⁰⁷ « Mais revenons-en à ce que nous disions : si au lieu de regarder d'autres choses à travers le cristal, je fais de ce dernier le terme de ma mission, à ce moment-là il cesse d'être transparent, me retrouvant ainsi face à un corps opaque. », J. Ortega y Gasset in « Essai d'Esthétique... », *art. cit.*, p. 269.

¹⁰⁸ Position ambiguë que la sienne, comme le rappelle à juste titre Catherine Chevalley (cf. son introduction à *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 2016, p. 19-147). S'il est d'usage de présenter Niels Bohr comme le vaisseau amiral du positivisme, sa posture philosophique s'avère nettement moins univoque que ce qu'en rapporte sa « légende ». Certes avec les instrumentalistes, il récuse toute perspective platonisante (qui sonderait le formalisme en quête d'une ontologie), comme celles ouvertes par les « logiques trivalentes ». Contre eux pourtant, il rechigne à faire de la physique un simple « jeu de recettes de calcul, dévoré par l'absence d'objet » (C. Chevalley, *Ibid.*, p. 89). Bien plutôt cherche-t-il à sauver la référence au « monde quantique » (sans donc tout à fait le dissoudre dans les phénomènes), *via* son principe de complémentarité : « maintenir l'objet, mais le constituer *par détours*, par l'alternance de concepts, multiplication de perspectives, conclusions statistiques et *métaphores*, en faire un *objet clair-obscur auquel on puisse appliquer des prédicats contradictoires* tout en soutenant un discours *cohérent*. » (*Ibid.*, p. 90, nous soulignons). Reste que l'hypothèse (et rien que l'hypothèse) que ces détours puissent servir d'autres fins que simplement discursives, et trahir quelque chose *de la structure même* du quanton, eut dû lui apparaître comme une hérésie. Et tel est justement notre pari : que ce n'est qu'à remanier les « représentations complémentaires » de N. Bohr à l'aune de telles « tendances imaginatives », à les irréaliser d'une façon toute semblable, qu'il nous sera donné d'approcher – certes par le concours d'une *Perzeption* plutôt qu'une intuition – un pan de la structure du système quantique dont elles se veulent, par ailleurs, autant de métaphores.

¹⁰⁹ Sur le sublime et le soi..., *op. cit.*, p. 50.

Blumenberg) qu'entamer sa refonte (Ortega y Gasset). Qu'enfin si nous adaptons la disposition d'esprit *ad hoc* pour voir ces concepts comme autant d'images métaphoriques (certes scientifiques) et pour les enchaîner, tour à tour et deux à deux, les métaphores résultantes (poétiques, celles-là) bouleverseront nos structures de pensée, jusqu'à nous faire saisir « du dedans » la théorie, et sans doute aussi (toujours en dépassant les prescriptions de Bohr) certains traits intrinsèques de cet *autre* monde qu'est la *région* quantique¹¹⁰ – pas moins « irréaliste » que celle de notre intimité.

Ce n'est qu'en utilisant des concepts sans cesse différents pour parler des relations étranges entre les lois formelles de la théorie quantique et les phénomènes observés, en éclairant successivement tous les aspects de ces relations, en mettant en évidence leurs contradictions internes apparentes, que l'on peut réaliser *une modification des structures internes de pensée*, modification qui est la condition d'une compréhension de la théorie quantique¹¹¹.

Notre ambition, dans un article à venir, serait de montrer *qu'ils sont trois* à récuser l'esprit de sérieux, le physicien théoricien aux côtés du faiseur de vers et du saltimbanque ; et qu'on ne saurait donc laisser les métaphores, *toutes* les métaphores, aux seules mains des poètes.

Addendum sur Ortega, l'« être-comme » et l'interférence des contraires

Supposez donc que quelque chose de semblable arrive à l'humble amoureux dont l'imagination se borne à dire de la joue de la demoiselle aimée qu'elle est une rose – et donc, que, sans crier gare, cette joue se transforme réellement en rose. Quelle horreur ! N'est-ce pas ? Le malchanceux s'en trouverait angoissé, ce n'est pas cela qu'il voulait dire, *ce n'était pas sérieux* – le fait pour la joue d'*être* une rose n'était que métaphorique ; ce n'était point un *être* au sens d'« être réel », mais un *être* au sens d'« être irréaliste »¹¹².

¹¹⁰ Terme que nous entendons en son acception husserlienne, nous autorisant à cet égard du précédent commis par le physicien François Lurçat dans *Niels Bohr, avant-après*, Paris, Criterion, 1990.

¹¹¹ Bohr cité par Werner Heisenberg dans *La partie et le tout*, Paris, Flammarion, 1972, p. 285. Nous soulignons.

¹¹² In « Idea del Teatro. Una abreviatura », *Obras Completas*, tome IX, Madrid, Taurus, 2009 ; trad. partielle par J. Cottier, in *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°21, Dixmont, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2022, p. 379-384, nous soulignons. Ou encore : « Lorsque nous lisons les vers immortels de Heine [*in* « Ein Fichtenbaum steht einsam », *Buch der Lieder*, 1827] où il est dit que le pin du nord se consume d'amour pour le palmier du sud, si nous prenons au sérieux cette métaphore, entendez bien que nous avons porté préjudice, tout à la fois, à la botanique et à la poésie. À

L'*être-comme* – au sens « d'être comme une rose » – déréalise, neutralise le réel. Dérealiser, nous souffle le philosophe madrilène, c'est libérer le réel de sa charge de sérieux pour le convertir en irréalité. La métaphore serait « l'irréalité comme telle », sinon pour toute chose, un opérateur de virtualisation, des objets, de leurs images.

Or ces entités une fois déréalisées, ne laissent derrière elles que leur aspect ou leur « moule » idéal, matrice ayant la substance (immatérielle) d'une idée, et douée néanmoins d'un dynamisme intrinsèque, d'une « tension-vers ». L'onde aussitôt cesse d'être une *image réelle*, la représentation déterminée d'un ceci également déterminé, et tenu pour existant¹¹³. Elle se liquéfie de façon à devenir une espèce de « tendance idéale-onde », toujours en puissance de s'arrimer à d'autres « tendances »... et qu'elles *sont*, pour ainsi dire, quoique sur le mode de *l'être comme* (l'onde étant vue *comme* l'argenterie, et réciproquement). Aussi bien, énoncer que « la joue *est comme* une rose », c'est d'emblée faire entendre qu'elle ne l'est pas réellement, jamais que de façon idéale ou virtuelle ; d'où il suit que « *l'être comme* n'est pas l'être réel, mais un comme-être, un quasi-être¹¹⁴. ». La joue-rose – cette joue qui n'est *qu'irréellement* une rose, selon tout un jeu de ressemblances et dissemblances qu'il faudrait exhumer – est « là » dans le vers sans y être, c'est une « présence » irréaliste, un chiasme de tendances qui « existe » transcendentale, en amont de toute cristallisation en étants ou en images.

Mais cette métaphore d'évoquer et d'invoquer (à défaut d'indiquer¹¹⁵) quelque chose de ce qui n'est certes plus la *Realität* (elle signifie au contraire,

quoi ressemblerait donc une science botanique dans laquelle un chapitre serait dévolu à l'étude de la psychologie des amours ? Mais, tout aussi bien, à quoi ressemblerait la poésie de Heine si, effectivement, c'était *un fait* et *une réalité* que les pins aiment les palmiers comme les hommes aiment les femmes ? », « Introduction aux problèmes actuels... », *art. cit.*, nous soulignons.

¹¹³ Antonio Machado quant à lui, écrit que ce qui sourd de la métaphore ne sont jamais des « images-concepts » (où les concepts renvoient à autant de choses et d'actions), mais des « images intuitionnées » (*Los complementarios*, Madrid, Taurus, 1972) – et, ajoute Richir, « “intuitionnantes”, et ce dans la mesure où il s'agit ultimement de *phantasiai* “perceptives”. », *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 50. Précisons que Richir eut connaissance de ce texte par l'entremise de Pablo Posada Varela, qui lui en fournit une traduction française, fait que lui-même ne manque pas de souligner dans son ouvrage.

¹¹⁴ « Idée du théâtre », *art. cit.*, p. 383.

¹¹⁵ Emploi auquel on aura tôt fait de réduire la langue prosaïque : « elle transmet, montre, indique un ou des états-de-faits ou des états-de-choses, et dans ce cas, elle ne veut rien dire (d'autre que ces états), et son usage, bien que rigoureusement réglé, est instrumental, son « idéal » étant la logique qui, en quelque sorte, ne parle pas, et sa pratique discursive étant la rhétorique qui exerce à la fois une fonction signalétique et la fonction d'un déclencheur d'émotions propres à mieux faire passer un message. Là, il n'y a aucune chance de jamais trouver de la poésie. », M. Richir, *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 51. On concèdera qu'il y a loin, de la vulgaire monstration (celle du jeune enfant qui se borne à émettre des « mots-signes » et non des phrases, parataxe sans syntaxe et même sans noème) à la transmission d'un message dans un énoncé portant sur un état-de-fait ou un état-de-chose. C'est qu'entre-

l'impossibilité par rapport à cette dernière), mais « l'irréel en tant que tel, l'imaginaire, la pure fantasmagorie¹¹⁶ », l'au-delà de l'ontologie, ce que d'aucuns phénoménologues nommeraient le *Phantasiewelt*, et notre philosophe madrilène le « monde esthétique », irréductible à ceux de la *physis* ou de la *psychè*. Elle ouvre la possibilité d'un autre monde sous l'ancien.

Ce quelque chose habitant l'Irréel, son lieu d'absence plutôt que de présence, voilà ce que la métaphore (tout objet esthétique en général) cherche à dire, par et à travers le recroisement de ses deux tendances. Richir le nomme rien-que-phénomène (de langage ou hors langage), en tant qu'il ne figure rien d'étant, mais qu'il est tout transi au contraire de ces infigurables que sont nos affections. L'irréalisation des entités ouvre ainsi les abîmes de notre intimité. A ces tendances idéales qui se superposent tout en s'excluant malgré tout, demeurant distinctes, à ce jeu du *vice et versa*, doit correspondre leur contrepartie affective, le retentissement en nous de ces images déréalisées, bref, l'empreinte qu'elles nous laissent au dedans ; affections-en-*phantasia* qui se compénètrent à leur tour, réalisant une « identité » (ou plutôt un chiasme encore, une concrescence) qu'il eut été impossible à produire, si l'on se fût gardé de « tourner le dos aux choses » en tant que réalités. L'univers esthétique, indifféremment celui de l'art et de nos affections (davantage et autre chose que nos affects psychologiques¹¹⁷), est bien ce lieu tout virtuel où

temps, le langage en est venu à « pénétrer les mots » (*ibid.*, p. 42), permettant l'articulation linguistique au sein d'authentiques « syntagmes » (toute syntaxe faisant fond sur des cohésions phénoménologiques, jointures entre concrétudes auxquelles l'institution symbolique puise encore, moyennant toujours un passage en déformation qui vient recouvrir, et finalement frapper d'impossible toute entreprise de dérivation) et par suite, l'expression dans sa fonction utilitaire ou « cognitive », bref le *jugement*. Et certes, le langage y est alors « réduit à sa plus simple expression, transcendantale, en tant que pouvoir d'effectuer des liaisons entre mots » (*Ibid.*, p. 43). Ce n'est jamais que dans l'art, et quelques champs privilégiés, qu'il sort de son rôle d'arrière-plan, cesse d'être « utilisé » en vue d'autre chose que lui-même, mais devient le thème, le référent de notre expression – partant du même coup à la recherche de lui-même.

¹¹⁶ J. Ortega y Gasset, « Idée du théâtre », *art. cit.*, p. 383.

¹¹⁷ « Toute image possède, pour ainsi dire, deux faces. Elle est d'un côté image de telle chose ou de telle autre ; de l'autre côté elle est, en tant qu'image, quelque chose de mien. Je vois le cyprès, j'en ai l'image, j'imagine le cyprès. De sorte que, par rapport au cyprès, il s'agit seulement d'une image, mais par rapport à moi il s'agit bien de l'un de mes états réels, c'est un moment de mon moi, de mon être. [...] D'une part, le mot cyprès est donc le nom d'une chose ; d'une autre part c'est un verbe : mon voir le cyprès. Si cet être ou cette activité à moi doit à son tour se transformer en objet de ma perception il me faudra, pour ainsi dire, tourner le dos à la chose-cyprès et, de cette position-là, dans le sens opposé, regarder à l'intérieur de moi et observer le cyprès se déréaliser graduellement, se transformer en une activité à moi, en moi. [...] Ce que toute image est en tant qu'un de mes états en effectuation, en tant qu'intervention de mon moi, nous l'appelons affection [...]. Toute image objective produit, lorsqu'elle rentre dans notre conscience ou lorsqu'elle en ressort, une réaction subjective, tout comme l'oiseau fait frémir une branche en s'y posant comme en la quittant, ou comme un nouveau courant instantané se produit, que l'on ouvre ou que l'on coupe le courant électrique. », « Essais d'esthétique... », *art. cit.*, p. 272-273. Précisons cependant – et sans doute contre la lettre de l'extrait – que cette affection est davantage et autre chose que

les joues *sont comme* des roses, où leur association devient possible, sinon la règle. La « joue-rose en affection » y existe, au même titre que « l'onde-argenterie en affection », et d'une *existence* distincte de l'*être*¹¹⁸. Et les deux clignent, insaisissables, comme entre les termes de leur métaphore respective.

Certes, nous prenons des libertés quant aux thèses d'Ortega, qui puisons dans la relecture (phénoménologique et architectonique) qu'en propose Richir¹¹⁹. Si le premier parle indifféremment de l'image et de l'objet, de l'expression métaphorique et de son référent (de langage ou hors langage), s'il n'établit pas de *réelle distinction* entre le quasi-être « joue-rose » et « la joue-rose en affection », nous tranchons, nous, le nœud gordien, en rendant saillante leur différence. Il y aurait d'un côté, ces tendances métaphoriques qui revivent l'une dans l'autre par l'enjambement instantané de l'écart qui les tient aussi l'une hors de l'autre (puisque le *voir comme* ne saurait tout à fait gommer leur disparité, l'habitation n'allant pas sans exclusion, pour ainsi dire), et de l'autre leur référent affectif et phantastique, les « miettes » des riens que phénomènes (de langage, hors langage) qu'il s'agit de porter, pour ainsi dire, à l'expression¹²⁰.

Mais ce référent *lui aussi* est transi d'un bougé ou d'un écart (par quoi la compénétration n'est jamais parfaite entre « joue » et « rose » *en affections*, le chiasme ne pouvant proprement s'effondrer en identité), n'en déplaie toujours à Ortega :

L'affection-[joue] et l'affection-[rose] sont identiques [...] nous avons trouvé un objet constitué de trois éléments ou dimensions : la chose-[joue],

l'« affect » au sens psychologique du terme. Incomparablement plus indéterminée, plus inchoative, impossible à stabiliser en « présent », elle jouit d'une profondeur « cosmique », en sus de sa dimension subjective, et qui lui assure d'être toujours partie prenante de la *corrélation* – ici non plus entre l'(inter)subjectivité transcendante et le monde, mais entre l'interfactivité et ladite « transcendance physico-cosmique ».

¹¹⁸ *Wesend*, écrivait Marc Richir dans ses *Méditations*. Tel *Wesen* sauvage n'existe « qu'en tant qu'« estant » (*wesend*) à la fois comme réminiscences et prémonitions transcendantes, les *Wesen* sauvages hors-langage sont *eo ipso* proto-spatialisés intrinsèquement, selon une « topologie » il est vrai encore inimaginable. », *op. cit.*, p. 163. La « joue-rose » se veut une telle concrétude hors langage – sinon déjà un tout concret de concrétudes, coalescence de *phantasiai*-affections, bref, une proto-phase de monde.

¹¹⁹ Dont il est abondamment question dans les secondes *Variations*, plus particulièrement des pages 25 à 51.

¹²⁰ L'expression poétique, tissée de métaphores, constituant une sorte de « tout concret » aux signes suspendus, et qui se veut « l'écho de *phantasiai* perceptives » (M. Richir, *Sur le sublime...*, *op. cit.*, p. 50), la métonymie d'un phénomène de langage. C'est donc lui, proprement, qui vacille entre les pôles de chaque nouvelle métaphore (du moins ses concrétudes revivent-elles toutes ensemble *au tempo* des harmoniques du vers, si le vers est bien ajusté), et la *Sache* hors langage à son tour, entre ses pôles à lui ; la métaphore n'« exprime » donc cette dernière qu'au second degré.

la chose-[rose], qui deviennent maintenant de simples propriétés d'une tierce chose, le lieu d'affection ou la forme-moi de toutes les deux¹²¹.

Nous estimons quant à nous que leur étrange « identité » doit être percée de brèches et pleine d'anfractuosités, sans quoi l'une pourrait s'abolir dans l'autre comme étant sa partie (l'« affection-rose » comme membre de l'espèce « affection-joue »), ou les deux *fusionner* au sein d'une affection plus englobante. Pour entretenir des résonances, elles n'en sont pas moins distinctes, et donc tenues respectueusement à distance (par un « intervalle » qui n'est rien d'espace ou de temps¹²²), « juste ce qu'il faut » afin que la superposition prévienne sa conversion en mélange. C'est dès lors plutôt un *revirement* qui tient ces deux affections ensemble, l'une *dans* l'autre et l'une *hors* de l'autre, sans donc qu'elles s'indifférencient, sinon que l'une se voit sacrifiée.

De même que la métaphore ne s'identifie à aucun de ses moments (celui de l'écart, de l'impertinence, pas plus que celui de l'osmose, la réduction de l'écart) mais vit de leur tension, met en jeu des sauts qui embrassent ce qui n'en reste pas moins distinct ; de même le phénomène comme rien que phénomène, son modèle, ne saurait s'éployer sans le concours de son double mouvement schématique, ni ses concrétudes s'abîmer dans une fausse alternative, la désunion ou la coïncidence. Le régime d'être de la métaphore – « cet être qui [est] « comme » et qui n'est pas identique¹²³ », ce jeu de l'autre et du même – la métaphore n'en a pas l'apanage, elle l'empreinte à ce qu'elle suggère, et du fait même qu'elle cherche à le suggérer. Elle constitue même à notre sens, l'expression la meilleure du revirement dans le clignotement.

Tantôt nous l'avions rapprochée de l'interférence quantique, qui elle aussi se nourrit de l'intervention simultanée de potentialités distinctes¹²⁴,

¹²¹ J. Ortega y Gasset in « Essai d'esthétique... », *art. cit.*, p. 274.

¹²² Écart franchi sans délai par le (double) « mouvement » infini du sens (en progrédience/rétrogrédience), mais qui n'en insiste pas moins dans le schématisme, comme cela qu'il faut enjamber afin que les *phantasiai*-affections perceptives puissent seulement entretenir leurs échos. Jamais donc elles ne se confondent, la brèche étant impossible à colmater. Elle est, précise Richir, l'expression d'un « porte-à-faux incessant par rapport à toute identité » (*Propositions...*, *op. cit.*, p. 61), et dès lors le témoin de leur irréductible singularité – rien d'espace en effet, mais le simple « garant » de leur disparité. Notons en passant que la « distance » joue le même rôle au sein de l'espace de Hilbert, quelle que soit la métrique (norme « euclidienne », fidélité, distance de Hilbert-Schmidt...) échue pour la fixer. Tel écart entre deux rayons (variétés linéaires) dans H, qui symbolisent deux états quantiques munis de leurs amplitudes, quantifiant leur (*dis*)similarité, leur degré de distinction ou d'indistinction, bien loin donc, de déterminer une quelconque « séparation » spatiale, ni davantage spatio-temporelle.

¹²³ J. Ortega y Gasset, « Introduction aux problèmes actuels... », *art. cit.*, p. 352.

¹²⁴ Ce peuvent être les différentes énergies, impulsions, directions de spin, dont le quanton est susceptible, et que chaque fois encodent les états propres d'une certaine observable.

sinon mutuellement incompatibles¹²⁵. Elle met « en résonance » les termes dissemblables, sans fatalement déboucher sur leur indistinction. Bien homologue au revirement à cet égard, elle veille à ce qu'ils s'interpénètrent sans se confondre, se chevauchent *et* se repoussent tout à la fois – cela, sans constituer elle-même un processus temporel. Sitôt les *potentia* superposées, elle les fait se rencontrer *en dépit* de leur différence, et sans contrevenir à ces différences¹²⁶. Elle procède bien elle aussi, de l'enjambement instantané d'un porte-à-faux aspatial, donc du franchissement de part et d'autre d'un écart comme rien d'espace-temps.

Il appartient cependant à la métaphore d'exprimer, au surplus, le caractère *inlassable* du revirement dans le clignotement ; pour autant qu'elle est synthèse à l'impossible, dialectique toujours recommencée du même et de l'autre. Nulle raison d'interrompre en effet, les jeux ondoyants du cyprès et de la flamme morte, de la joue et de la rose – pas plus que ceux de l'*exaiphnès*. Pour eux tous, la troisième hypothèse de Parménide est encore trop sérieuse ; on lui préférera son *Poème*.

¹²⁵ « On a vu qu'au niveau le plus fondamental, ou le plus élémentaire, les différences, voire les contraires, ne s'excluaient pas, mais se superposaient. Ils interfèrent. », R. Omnès, *op. cit.*, p. 201. Que l'on songe au chaton éveillé ou endormi, ou à son corollaire, les états désintégré/non-désintégré d'un atome. Etats passibles d'être linéairement combinés, et par suite, d'entretenir des interférences.

¹²⁶ Dans la mesure où les interférences ne sont pas esclaves de la « distance » entre les états, mais dépendent essentiellement des *rapports de phases* entre leurs amplitudes. Deux états superposés, mais contraires, et pour ainsi dire fort éloignés l'un de l'autre, peuvent tout à fait être « en phase ». Ainsi l'écart (dans l'espace de Hilbert) comme le franchissement de cet écart (qu'exprime l'interférence), le tout sous le « patronage » de la superposition, induisent ce qu'il convient d'appeler, là encore, une compénétration et une exclusion réciproques. La superposition s'avérant de la sorte être *fonctionnellement identique* au clignotement : toutes deux induisent un procès « instantané » (interférence ou revirement), et par suite, le jeu de la coïncidence et de la non-coïncidence. Cf. *Propositions...*, *op. cit.*, p. 10.