Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série

Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe

24/2025

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, Aurélie 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.

à la mémoire de Pelayo Pérez García

SOMMAIRE

Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl (11 mars 1935)
EDMUND HUSSERL…..……..……..……..…..7

Temporalité des présentifications totémiques. *Prolongements des positions et des répercussions de la Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl*
ALICE MARA SERRA...…….……..……..…….....13

L'anonymat transcendantal et l'architecture phénoménologique du flux originaire chez le dernier Husserl
SEONGKYEONG JOUNG……..……..……..…..…..…...41

Temps et temporalité dans Être et temps *de Heidegger*
ALEXANDER SCHNELL……..……..……..….……61

« La négligence générale en matière de sentiment » : expérience émotionnelle et connaissance morale
ANGELIKA KREBS...……..……..……..……..…….75

Quelques remarques sur Alexandre Lowit. Vers une réconciliation
ANTHONY MOREL…….…….……..113

L'architectonique en phénoménologie, d'Eugen Fink à Marc Richir
STÉPHANE FINETTI ……..……..…..……..……..…..…133

L'humanisation au cours des fluctuations maternelles. Une étude sur la « *systole* » *richirienne*
TETSUO SAWADA.....165

Derrida, Richir et la question de l'anarchie du noème
IVÁN TRUJILLO.....183

On the Criteria of Transcendentality : *an Analysis in the Deconstructive Outlook*
ANNA ILYINA…….....197

Nicht-intentionale Passivität und Lebensoriginarität. Ein Beitrag zur Bestimmung des phänomenologisch Absoluten
ROLF KÜHN…….....217

Das „Aufbrechen" des Erscheinens zwischen Denken und Sein. Zur Frage ontogenetischer Erstelemente in der jüngeren phänomenologischen Diskussion
ROLF KÜHN…….....247

La phénoménologie transcendantale : phénoménologie initiatique ou phénoménologie thérapeutique ?
CHARLES-ANDRÉ MANGENEY…….…….…….273

Le tempo des neutrinos
AURÉLIEN ALAVI…….…….…….……289

Amigo Pelayo
AURÉLIEN ALAVI…….…….…….……319

L'excès
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....323

Gustavo Bueno versus *Marc Richir*
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....329

L'humain comme intrigue
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....339

Écrire
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....347

La révolution en attente
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....363

La phénoménologie renouvelée. Marc et Ricardo à Coimbra
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....371

Pablo Posada Varela : une énigme
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....381

Nyctalope
PELAYO PÉREZ GARCÍA…….…….…….…….....383

Lettre de Husserl à Lévy-Bruhl
11 mars 1935 (copie)[1]

Freiburg im Breisgau, le 11 mars 1935
Lorettostraße 40

[161] Très honorable Collègue !

N'est-il pas honteux que je vous remercie si tard pour la grande joie, la joie tout à fait extraordinaire, que l'aimable l'envoi de votre nouvelle œuvre sur la mythologie des primitifs a provoquée en moi ?[2] Mais peut-être pourrons-nous nous réconcilier si je vous fais savoir que c'est mon vif intérêt pour cette œuvre qui m'a empêché de vous écrire. J'ai délaissé mon propre travail, je suis allé chercher toute la série d'ouvrages classiques que vous nous avez offerts sur la mentalité des primitifs[3], et je m'y consacre depuis plusieurs semaines déjà. Je vous avoue que c'est déjà la troisième lettre que j'ébauche – espérons que celle-ci arrivera à terme. Car j'aimerais vous dire quelle problématique, en lien avec les recherches sur l'humanité et le monde environnant que je mène depuis des années, a été mise en branle par vos recherches fondamentales. Ce n'est pas la première fois, mais cette fois-ci avec une intensité particulière. Ce que j'ai tenté de vous expliquer a échoué en partie parce que cela menaçait de prendre la forme de tout un traité et en partie parce que des dérangements extérieurs m'ont amené hors du sujet lorsque je tentais d'en donner une version abrégée… (je fais seulement allusion au fait que je dois hélas écrire de très nombreuses lettres afin d'aider

[1] Notre traduction se rapporte à la version du texte donnée par l'édition critique de la correspondance de Husserl : « E. Husserl am Lévy-Bruhl, 11.III.1935 (Durchschlag) », Husserliana Edmund Husserl Dokumente, 3, *Briefwechsel*, Hrsg von E. Schuhmann in Verbindung mit K. Schuhmann, Band 3.7, *Wissenschaflichekorrespondenz*, M. Nijhoff, 1994, p. 161-164. Nous n'avons pas manqué de consulter le travail de traduction et de présentation réalisé naguère par Ph. Soulez : « Sur la mythologie primitive. La lettre de Edmund Husserl à Lucien Lévy-Bruhl (1935). Prés., trad., comm. et notes de Ph. Soulez, *Gradhiva*, 4, 1, 1988, p. 62-72, toutefois paru avant l'édition scientifique de la lettre.

[2] L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1935 (présent dans la bibliothèque personnelle de Husserl avec une dédicace manuscrite : « à mon cher Collègue Ed. Husserl, cordial hommage, L. Lévy-Bruhl »). Ndt. : la dédicace est rédigée en français.

[3] Parmi les ouvrages de Lévy-Bruhl, se trouvent dans la bibliothèque de Husserl *Die geistige Welt der Primitiven*, Münich, 1927 ; *La mentalité primitive*, Oxford, 1931 ; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931.

par des recommandations à l'étranger, dans les limites de mes forces, des personnes très durement touchées par les lois de la nouvelle construction de la nation allemande – notamment mon propre fils, qui comme le vôtre a pour vocation scientifique d'être professeur de droit, ou plutôt avait, et maintenant doit penser à se construire un nouvel avenir à l'étranger)[4].

Il est indubitable que vos œuvres sur les Primitifs doivent valoir comme ouvrages fondamentaux et classiques d'une ethnologie scientifique rigoureuse en général. Dans un domaine vaste et particulièrement important des sciences de l'esprit, la possibilité et l'inconditionnelle nécessité **[162]** d'une pure anthropologie scientifique est devenue manifeste – ou comme je pourrais aussi le dire, d'une psychologie pure qui ne traite pas les hommes comme des objets de la nature, ni comme le ferait la psychophysique dans *l'universum* des réalités spatio-temporelles (dans la spatio-temporalité objective des sciences de la nature), mais qui les considère comme des personnes, comme des sujets doués de conscience, tels qu'ils se rencontrent les uns les autres de manière concrète et tels qu'ils se désignent par des pronoms personnels. Disant « je » et « nous », ils se rencontrent comme membres de familles, d'associations, de socialités ; ils vivent en tant qu'ils sont liés « les uns aux autres », ils agissent dans *leur* monde et y pâtissent – le monde, qui a sens et réalité pour eux à partir de leur vie intentionnelle, de leur expérience, de leur pensée et de leurs valeurs. Naturellement nous savions déjà depuis longtemps que chaque être humain a sa « représentation du monde », que chaque nation, que chaque sphère culturelle supra-nationale vit pour ainsi dire dans un monde différent, en tant que monde environnant,

[4] Selon Dermot Moran et Lukas Steinacher la « nouvelle construction de la nation allemande » *(Neubau der deutschen Nation)* est une expression faisant référence au programme et mesures idéologiques nationales socialistes, inscrites ensuite dans les lois de Nuremberg en septembre 1935. Cependant, ce terme *Neubau* n'est pas uniquement utilisé pour désigner les mesures nazies. En réalité, c'est un terme assez général qui exprime n'importe quel changement politique au sein d'une nation. À l'arrivée d'Hitler au pouvoir en 1933, Husserl s'exprimait déjà sur les vexations et discriminations qu'il vivait et qui l'empêchaient de se consacrer à son travail, comme en témoigne l'extrait introductif de l'année 1933 dans *Husserl-Chronik* : « Cela n'était en vérité pas si facile cette année, de rester dans la continuité du travail. […] Même pour moi mes théories philosophiques sont extrêmement difficiles à comprendre, je dois avoir la tête parfaitement claire. Mais avant tout la tranquillité d'esprit, l'isolement du monde. Mais en cette période !! » ; « Es War in diesem Jahr wahrhaftig nicht so leicht, in der Kontinuität der Arbeit zu bleiben. […] Vor allem aber Stille des Gemüts, völlige Weltabgeschlossenheit. Aber in dieser Zeit !! », Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik: Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, Husserliana Dokumente, 1, 1977, p. 422. En effet, c'est durant cette année-là qu'il sera suspendu de ses fonctions par le ministère des affaires culturelles du Pays de Bade le 6 avril, juste avant la mise en vigueur de cette loi sur tout le territoire le 7 avril 1933, qui légalisera le renvoi de tous ceux considérés comme « non fiables politiquement » et « non-Aryens ». Ce jour-là son fils Gerhart fut aussi renvoyé cf. Moran Dermot et Steinacher Lukas, « Edmund Husserl's Letter to Lucien Lévy-Bruhl, 11 March 1935 », translation from German », *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, VIII, 2008, p. 350 ; Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, *op. cit.*, p. 428.

et de même chaque époque historique dans le sien. Mais vis-à-vis de cette généralité vide, votre travail et son thème insigne nous ont rendus sensibles à une nouveauté grandiose : à savoir que l'on peut mener une possible grande tâche de la plus haute importance, celle de « sentir de l'intérieur » (*einfühlen*) une humanité fermée vivant dans une socialité générative elle-même vivante et de la comprendre comme humanité qui possède le monde dans sa vie socialement unifiée et à partir d'elle ; le monde n'est pas pour elle « représentation du monde » mais il est monde réel existant. Par là nous apprenons à comprendre leurs façons d'apercevoir[5], d'identifier, de penser, donc leur logique aussi bien que leur ontologie, celles de leur monde environnant avec les catégories qui leur correspondent. L'« anhistoricité » des primitifs nous évite de sombrer dans l'océan des traditions culturelles historiques, des documents, des guerres, des politiques, etc., et en outre d'omettre la corrélation concrète de la vie spirituelle pure et du monde environnant comme formation de validité de cette vie, et par conséquent, nous évite de la manquer comme thème scientifique. Il est manifeste que désormais nous aurons à développer la même tâche pour toutes les humanités closes (*in Abgeschlossenheit lebende Menschheiten*) qui nous sont accessibles — et même pour ces humanités dont la vie communautaire fermée ne consiste pas en une stagnation anhistorique (en tant que vie qui n'est que présent en écoulement), mais dans une vie proprement historique, qui comme telle a un futur national et aspire constamment en à avoir un. En conséquence, une telle socialité n'a pas un monde environnant pour ainsi dire fixe, **[163]** mais un monde qui a un futur en partie réalisé (« passé » national), en partie un futur qui est d'abord à réaliser en tant qu'il aura à prendre forme selon des buts nationaux. Cela mène donc à la problématique générale de l'histoire – à la psychologie de l'esprit historique dans toutes ses formes et relativités possibles (nation et construction interne de la nation à partir de communautés sociales particulières, d'autre part le type de la supranation comme socialité des nations etc.). Pour une communauté historique comme pour les Primitifs, nous aurions à titre de problème celui de la corrélation : l'unité d'une vie nationale fermée, et en elle le monde concret et vivant pour la nation qui pour cette unité est le monde effectivement réel avec sa typique structurelle. De même, la connexion des nations et l'unité plus élevée « supranation » (l'Europe par exemple ou, autre exemple, la Chine) ; s'y ajoutent pour ainsi dire la logique, l'ontologie de chacune des humanités et de leurs mondes environnants. Les tâches sont tout d'abord concrètement historiques pour les nations et supranations factuellement connues ; elles sont ensuite universellement psychologiques – dans le sens d'une pure psychologie

[5] NdT: nous traduisons littéralement « apperzipieren », terme conceptuel husserlien lié à la perception mais distinct d'elle.

interne des concrétions, pour laquelle on doit premièrement créer la méthode. J'en vois cependant un premier commencement inauguré dans vos œuvres fondamentales.

Pour moi, dans l'état présent du travail incessant et continu de toute ma vie, cette perspective a le plus grand intérêt, parce que, depuis de nombreuses années déjà, je me pose le problème de la corrélation nous et monde environnant comme problème « phénoménologique-transcendantal », dans la considération de plusieurs « nous » possibles qui sont, à vrai dire, rapportés au problème de l'Ego absolu[6]. Car, dans l'horizon de conscience de ce dernier, toutes les socialités et les mondes environnants qui leur sont relatifs ont construit leurs sens et validité, et continuent de les construire toujours à nouveau dans le changement. Il me semble pouvoir être certain que, sur ce chemin d'une analytique intentionnelle déjà largement élaborée, le relativisme historique conserve son droit indubitable – comme état de fait anthropologique –, mais que l'anthropologie, à l'instar de toute science positive et de l'universalité *(Universitas)* de celle-ci, a certes le premier mais pas le dernier mot de la connaissance – de la connaissance scientifique. La science positive est une science objective et conséquente, elle est science dans l'évidence (*Selbstverständlichkeit*) de l'existence *(Sein)* du monde objectif et de l'être humain comme existence *(Dasein)* réelle (*real*) dans le monde. La phénoménologie transcendantale est **[164]** science radicale et conséquente de la subjectivité, qui constitue ultimement le monde en elle. En d'autres termes, elle est la science qui révèle *l'évidence universelle* (*universale Selbstverständlichkeit)* « monde et nous hommes dans le monde » comme une *incompréhensibilité (Unverständlichkeit)*, donc comme une énigme et un problème, et qui la rend scientifiquement compréhensible de l'unique manière possible, celle d'une auto-méditation radicale. C'est une scientificité d'un type nouveau grâce à ce radicalisme, se développant comme une analytique systématique, qui met au jour systématiquement le B.A. BA et la grammaire élémentaire de la formation d'« objets » comme unités de validité, de multiplicités d'objets et d'infinités en tant que « mondes » valides pour des sujets donnant un sens et qui par conséquent est une philosophie qui partant d'en bas s'élève vers les hauteurs.

Peut-être les nouvelles publications en préparation (que je peux espérer achever malgré les mouvements politiques qui n'empiètent que trop sur mon existence *(Dasein)* personnelle) donneront-elles à voir combien la méthode est concrète et riche de perspectives, méthode par laquelle, contre les faiblesses du mysticisme et de l'irrationalisme, je veux fonder un genre de

[6] À savoir, le Moi, le je, le moi philosophant, que je découvre comme étant mon Moi ultime, dans la méthode de la réduction phénoménologique de toutes mes aperceptions de monde et de toutes mes auto-aperceptions, par la question en retour tournée vers le sujet qui l'accomplit. (Note de Husserl).

sur-rationalisme qui dépasse les insuffisances du vieux rationalisme et qui toutefois en justifie les intentions les plus intérieures.

Ai-je mis votre patience trop longtemps à l'épreuve ? Mais peut-être vous-ai-je au moins communiqué une présentation générale qui vous réjouira sur la façon dont les fortes impulsions de l'œuvre de votre vie peuvent se porter bien au-delà des influences durables, dans le domaine ethnologique, qui vous ont valu tant de vénération. J'estime justement que ce n'est pas encore assez. Il y a des principes importants dans vos travaux, qui trouveront à l'avenir leur entéléchie.

Puissiez-vous conserver encore de nombreuses années la vigueur intellectuelle merveilleuse qui est la vôtre et qui vous rend encore capable, à un âge biblique, de nous donner de tels travaux fondamentaux.

Trad. par Antonino Mazzù (Université libre de Bruxelles)
et Ioanna Missentos (Katholiek Universiteit Leuven et Université libre de Bruxelles)

Temporalité des présentifications totémiques
Prolongements des positions et des répercussions de la *Lettre* de Husserl à Lévy-Bruhl

ALICE MARA SERRA

Introduction[1]

Au cours des dernières années de sa vie et de sa trajectoire philosophique, en 1935, Edmund Husserl (1859-1938) adresse une lettre au philosophe et anthropologue français Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) dans laquelle il exprime sa position à l'égard de l'importance du travail de ce dernier en anthropologie et, plus spécifiquement, à propos de *La mythologie primitive* (Lévy-Bruhl, 1963). L'auteur avait publié l'ouvrage durant cette même année 1935 et l'avait envoyé à Husserl avec une dédicace : « A mon cher Collègue et ami Ed. Husserl : souvenir amical, L. Lévy-Bruhl »[2]. La *Lettre*, désormais publiée dans le *Briefwechsel, Husserliana Dokumente III*, vol. 7 (Husserl, 1994), touche à des thèmes fondamentaux de l'œuvre de Husserl, parmi lesquels celui de la relation entre phénoménologie et sciences positives, de même que celui de la relation entre humanité (historique et anhistorique) et monde environnant. Les considérations de Husserl dans la *Lettre* eurent des répercussions dans les œuvres de certains de ses lecteurs les plus importants : en particulier, Maurice Merleau-Ponty dans « Le philosophe et la sociologie » (*Signes*, 1960) et Jacques Derrida dans son « Introduction » à sa traduction de « L'origine de la géométrie » (*L'origine de la géométrie*, 1962). En outre, certains spécialistes de Husserl et de phénoménologie (Dastur, 2015 ; Giovannangeli, 2012) ont accordé leur attention à la *Lettre*, ce qui s'ajoute à d'autres recherches et approches qui permettent de la penser dans le contexte plus large du dialogue entre philosophie contemporaine et anthropologie, et de situer diverses orientations interprétatives (Villers, 2016 ; Keck, 2008 ; Balibar *et al*., 2012/3, Levinas, 1957 ; Serra, 2021).

---

[1] A. M. Serra, « Temporalidade das Presentificações Totêmicas. Na Sequência de Posições e Repercussões da Carta des Husserl à Lévy-Bruhl », *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, 35 (2023), p. 73-100.

[2] L'ouvrage se trouvait dans la bibliothèque personnelle de Husserl, de même que l'édition allemande de *La mentalité primitive* (1922) et que l'édition en français de *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931). *Cf*. Dermot et Steinacher, 2008.

D'un autre côté, si nous revenons à l'œuvre de Lévy-Bruhl à la lumière de la lecture qu'en faisait Husserl, certains des thèmes qui y sont exposés peuvent être développés par le moyen d'analyses phénoménologiques inspirées de Husserl. Ceci se manifeste autant dans l'approfondissement de thèmes mis en relief par ce dernier qui aurait lu l'anthropologue avec un intérêt intense et fait ressortir des analogies entre leurs recherches respectives (Husserl, 1994, p. 161[3]), que dans le sens de l'émergence d'autres objets d'étude qui, sans avoir été analysés directement par Husserl, peuvent être thématisés à partir de ses concepts. Notre texte, en suivant cette seconde démarche, mettra en évidence la dimension opérante des présentifications (*Vergegenwärtigungen*) dans la vie de ceux que ces textes appellent « peuples primitifs », ainsi que le sens de la relation temporelle entre l'actuel et l'archaïque dans le contexte d'un totémisme élargi : les ancêtres mi-animaux mi-humains doivent se présentifier de manière différenciée selon qu'il s'agisse de circonstances quotidiennes ou de cérémonies sacrées, comme celles durant lesquelles l'utilisation d'images au cours de rituels est marquante. Ces modes de « présentification » ou de « participation » (« *participation* » est un concept proposé par Lévy-Bruhl) sont des structures fondamentales des types d'organisations sociales correspondantes étudiées par Lévy-Bruhl. L'hypothèse de notre texte est que, phénoménologiquement, ces différences entre « présentifications » (ou entre « participations ») ne coïncident pas avec les dichotomies entre historicité et anhistoricité, temporalité et atemporalité.
En fonction du parcours annoncé, cette étude se structurera de la manière suivante. En premier lieu, en ayant recours à certaines des œuvres de Husserl, nous discuterons ses positions dans la *Lettre*, en particulier celles qui concernent l'opposition entre les relations que les sociétés historiques et, respectivement, les sociétés anhistoriques ont avec leurs mondes environnants (*Umwelten*). Ensuite, parmi les orientations interprétatives mentionnées, il s'agira de mettre en évidence celles de Merleau-Ponty et de Derrida dans le but de souligner leurs différences en ce qui concerne les manières de rapprocher ou d'éloigner les approches phénoménologiques et anthropologiques en question. Dans un troisième moment, nous introduirons les thèmes mentionnés de Lévy-Bruhl à la lumière de développements phénoménologiques. Notre intention est ainsi de présenter des contributions provenant des analyses phénoménologiques à l'étude de thèmes anthropologiques ; en l'espèce, en partant de la relation d'intertextualité qui

[3] Ndt. La pagination de l'original allemand est reprise dans la traduction de la *Lettre* que publie ce volume des *Annales de phénoménologie.* Le lecteur y retrouvera donc aisément les passages auxquels renvoie A. M. Serra.

eut lieu entre Husserl et Lévy-Bruhl, ainsi que de l'« histoire des effets » (*Wirkungsgeschichte*) (cf. Gadamer, 2010 : 2.1.4), ou, en d'autres termes : les manières dont l'historicité de la *Lettre* incite à revenir à des positions et à des considérations tenues par les auteurs étudiés, historicité qui peut être signifiée dans un contexte contemporain à partir de questions suscitées par ce mouvement de relecture.

1. La *Lettre* de Husserl à Lévy-Bruhl : positions

Parmi les relations entre la phénoménologie et les sciences dites sciences de faits ou sciences mondaines que Husserl présente, l'une des plus fréquentes est reprise de la manière suivante en 1913 dans *Ideen I,* en faisant référence à des thèses déjà antérieurement exprimées : l'orientation, tant des sciences de l'esprit que des sciences de la nature, a pour horizon le monde effectif et l'être réel ; ce sont des sciences qui se tournent vers leurs objets en faisant comme si la dimension eidétique et le rôle que tient l'imagination, que la phénoménologie met en évidence, pouvaient être négligés (Husserl, 1976a : I, § 1-8). Husserl affirme l'antécédence et l'indépendance de la science eidétique, qui est la phénoménologie transcendantalement fondée dans notre contexte, étant donné qu'elle ne serait pas soumise aux points de vue théoriques des sciences qui relèvent par trop du monde ou des faits ; à leur amont, elle leur montrerait les moments structurels qui, depuis la conscience transcendantale, opèrent en elles et rendent possible tout accès cognitif à leurs objets respectifs. Si, comme le souligne Husserl, « de faits ne peuvent découler que d'autres faits », il y a, en revanche, une relation de dépendance entre les sciences de fait et la phénoménologie : « Il n'en est aucune qui, ayant atteint son plein développement de science, puisse rester pure de toute connaissance eidétique » (Husserl, 1950 : 34)

D'autre part, on connaît la critique que Husserl adresse aux conceptions anthropologistes qu'il accuse de relativisme, à la suite de sa critique du psychologisme dans les *Prolégomènes à la logique pure* de 1900 : l'anthropologisme apparaît n'être qu'une amplification du relativisme individuel, c'est-à-dire un « relativisme » lié à l'« espèce », qui fait de la vérité quelque chose de relatif à l'espèce humaine en tant qu'espèce contingente d'êtres capables de jugements. En ce sens, la phrase « l'homme est mesure de toutes choses » porterait en elle le contresens selon lequel le même contenu de jugement peut être vrai pour une espèce et faux pour une autre, ce qui rendrait le même contenu susceptible de recevoir les deux valeurs de vérité, vrai et faux (Husserl, 1969 : § 34-36). De la même manière,

en affirmant implicitement, dans la première des *Recherches logiques*, l'idéalité du sens ou de la signification face aux multiples manières dont diverses cultures s'expriment linguistiquement (Husserl 1984 : I), Husserl conduirait à un problème qui reviendrait bien plus tard dans sa lettre à Lévy-Bruhl, celui de savoir comment situer les différents modes d'expression d'une société donnée, appelée dans le cas envisagé « société primitive », tout en préservant une analyse de ses moments structurants sans tomber dans le relativisme.

Deux autres questions élémentaires découlent de ces thèmes. La première concerne la distinction entre sciences eidétiques et sciences de faits : comment comprendre et situer le rapprochement plus tardif proposé par Husserl entre les analyses phénoménologiques et l'anthropologie en tant que discipline des sciences humaines ? Renverserait-il la relation de dépendance vis-à-vis de la phénoménologie, comme discipline qui à proprement parler explicite la dimension eidétique de toute connaissance ou encore ne considère-t-il plus que l'anthropologie est science de faits comme les autres ? Husserl rendrait-il la phénoménologie dépendante de la recherche anthropologique ? L'autre problème reflète l'ancien thème des *Prolégomènes*, à savoir : ses analyses tardives défendent-elles une sorte de relativisme, au sens où elles tiendraient pour nécessaire de considérer la spécificité de chaque groupe humain et la possibilité d'avoir autant de visions anthropologiques différentes du monde qu'il y a de sociétés humaines étudiées ? Devant de telles questions, il s'agit de commencer par suivre la manière dont Husserl rapproche sa perspective de celle de Lévy-Bruhl dans la *Lettre* de 1935, cadre dans lequel la phénoménologie de l'intersubjectivité devient aussi centrale que la constatation d'une crise relative à la manière dont l'humanité européenne s'arrimait à des méthodologies scientifiques disponibles et à leurs effets pratiques respectifs, sans qu'elles fussent dûment fondées. (*Cf*. Husserl, 1976b.)

Husserl s'attache à situer dès le début de sa lettre son intérêt pour les perspectives anthropologiques de son contemporain français, un intérêt à ce point intense qu'il aurait détourné son attention de son propre travail depuis plusieurs semaines au profit de la lecture de *La mythologie primitive*. En premier lieu, il met en avant la ressemblance avec son point de vue sur l'humanité et le monde environnant (Husserl, 1994 : 161). Il importe de souligner – puisque ceci sera le lien principal entre les perspectives du phénoménologue et de l'anthropologue – que pour Husserl le monde environnant (*Umwelt*) ne coïncide pas phénoménologiquement avec le monde physique qui nous entoure, avec les objets concrets et disponibles à

l'appréhension, à la manipulation et à l'intervention technique : il inclut des représentations du monde, des élaborations de l'imagination, des renvois symboliques, des configurations qui agissent en tant qu'idées, des forces surnaturelles, etc. Ainsi que l'écrira Husserl à la même époque : même si la vision scientiste moderne a ramené les relations intentionnelles à des relations purement objectives et technicistes face à une « nature objective », les Grecs de l'Antiquité possédaient un sens du monde environnant plus vaste :

> Certes, l'historien, le chercheur, dont le domaine est l'esprit, la culture, quelle que soit sa sphère, ne cesse d'avoir au nombre de ces phénomènes également la nature physique, dans notre exemple, la nature de la Grèce antique. Mais la nature n'est pas la nature au sens des sciences de la nature, elle est ce qui valait comme nature pour les anciens Grecs, ce qu'ils avaient devant les yeux dans le monde-ambiant en tant qu'effectivité naturelle. Pour mieux dire, le monde-ambiant historique des Grecs n'est pas le monde objectif, dans notre sens, mais c'est leur « représentation du monde », c'est-à-dire de leur façon subjective propre de donner valeur à l'ensemble des effectivités qui, dans ce monde-ambiant, valaient pour eux, ce qui comprend par exemple aussi les dieux, les démons, etc. (Husserl, 1976c : 350)

De même que les objets qui nous entourent ne demeurent pas identiques dans la mesure où les intentionnalités tournées vers eux changent, les affections qui naissent en eux et touchent la conscience, leurs dispositions spatiales qui dépendant de la manière dont l'attention, les affects, l'intérêt, les valeurs et les mouvements corporels en détachent certains plus et d'autres moins, de même aussi il est possible de thématiser le monde environnant pour un groupe social spécifique en fonction de ses modes d'interaction avec les objets culturellement institués : l'appréhension et la réélaboration symbolique de leurs significations et relations varieront en fonction des aspects mentionnés (pouvoir d'affection, d'intérêt, de valeurs, etc.) mais en outre se révèleront propres aux pratiques et styles d'une certaine communauté historique en comparaison avec les manières dont une autre communauté traite les « objets » qui « lui » sont relatifs. Quand tel « monde environnant commun » (*gemeinschaftliche Umwelt*) se constitue, souligne Husserl, il « ne se décompose pas en aspects purement singuliers subjectifs en constante mutation dans le temps » (Husserl 1976c : 340). Même une communauté qui, par principe, serait « anhistorique », ainsi que Husserl le remarque à propos des peuples « primitifs » étudiés par Lévy-Bruhl, possède des structures spécifiques pour se rapporter à son monde environnant, bien que, dans le cas considéré, le contraste avec les sociétés « historiques », comme les sociétés européennes de son époque, se présente selon lui comme la marque distinctive la plus pertinente.

En ce qui concerne cette différence, il convient de rappeler qu'au début de la *Lettre* Husserl fait allusion aux circonstances tenant au contexte politique et social des années 1930, c'est-à-dire à la manière dont la « nation allemande » poussait à l'expatriation des professeurs d'origine juive et adoptait des mesures contraires à une refondation originaire de l'idéal d'humanité : son fils Gerhart Husserl, professeur de droit, s'était vu retirer sa charge à l'université de Kiel en 1935 et avait dû poursuivre sa carrière à l'étranger (aux États-Unis). Ce détail n'est pas sans importance, dès lors que Husserl met en évidence la condition d'ouverture au futur des sociétés dites « historiques » – dans ce cas, l'« humanité européenne » –, capables de modifier les circonstances actuelles en en visant d'autres plus adéquates à la maturation de leurs valeurs, par contraste avec les sociétés dites « anhistoriques », caractéristique spécifique que les « sociétés primitives » étudiées par Lévy-Bruhl présenteraient dans leurs relations au monde et dans leur « socialité vivante ».

En tenant pour paradigmatiques les recherches de Lévy-Bruhl dans *La mythologie primitive*, Husserl caractérise cet ouvrage comme « œuvre classique d'une ethnologie strictement scientifique (Husserl, 1994 : 162). Lévy-Bruhl remettrait en question une lecture de survol sur d'autres sociétés en évitant de les classer selon des principes internes à la raison, comme cela se produit dans la conception systématisante qui résulte de la philosophie de l'histoire de Hegel, laquelle consiste en un mouvement progressif de passage et d'élévation (*Aufhebung*) depuis les formes d'organisation sociale plus archaïques à la rationalité qui trouve son apogée dans l'Europe de son temps. Tout au contraire, l'originalité de *La mythologie primitive* tiendrait en particulier dans l'élucidation de la structuration mentale propre aux peuples appelés « peuples primitifs », en tenant compte de leurs différences spécifiques. Dans le même temps, Lévy-Bruhl inaugurerait selon Husserl une conception de l'anthropologie liée à une psychologie pure, qui résiste à l'appréhension des êtres humains comme objets de la nature en ce qu'ils se présentent avec les significations de « personne » et « sujets de conscience », et ceci non *in abstracto* mais dans le concret, dans les relations entre les modes d'expression des représentations du monde et les concrétisations du sens dans les pratiques collectives.

> Disant « je » et « nous », ils (*les Primitifs*) se rencontrent comme membres de familles, d'associations, de socialités ; ils vivent en tant qu'ils sont liés « les uns aux autres », ils agissent dans *leur* monde et y pâtissent – le monde, qui a sens et réalité pour eux à partir de leur vie intentionnelle, de leur expérience, de leur pensée et de leurs valeurs. Naturellement nous savions déjà depuis longtemps que chaque être

> humain a sa « représentation du monde » (*Weltvorstellung*), que chaque nation, que chaque sphère culturelle supranationale vit pour ainsi dire dans un monde différent, en tant que monde environnant, et de même chaque époque historique dans le sien. Mais vis-à-vis de cette généralité vide, votre travail et son thème insigne nous ont rendus sensibles à une nouveauté grandiose : à savoir que l'on peut mener une possible grande tâche de la plus haute importance, celle de « sentir de l'intérieur » (*einfühlen*) une humanité fermée vivant dans une socialité générative elle-même vivante et de la comprendre comme humanité qui possède le monde dans sa vie socialement unifiée et à partir d'elle ; le monde n'est pas pour elle « représentation du monde » mais il est monde réel existant (*wirliche seiende Welt*). (Husserl, 1994 : 162, trad. Mazzù et Missentos)

Selon Husserl, au sein de cette « socialité vivante » de tels groupes dits « primitifs » se caractérisent par une « anhistoricité » (*Geschichtslosigkeit*), non pas toutefois en un sens simplement déficitaire dans la mesure où ce trait distinctif permettrait de comprendre la singularité de leurs relations linguistiques, ontologiques, logiques, sans qu'il soit nécessaire de « sombrer dans l'océan des traditions culturelles historiques, des documents, des guerres, des politiques, etc. » (Husserl, 1994 : 162, tr. Mazzù et Missentos). De cette manière, l'accès à la « socialité vivante » se ferait sans médiations, comme si les intentionnalités rapportées aux divers groupes concernés n'impliquaient pas un recul interprétatif et une considération symbolique des événements, des habitus, des rituels, des élaborations par image et d'autres registres. Au-delà de cela, puisque la concrétion même des « représentations du monde » ne pourrait être appréhendée séparément, les pratiques de telles organisations sociales échapperaient à l'analyse de la « la corrélation concrète de la vie spirituelle pure (*rein geistigem*) et du monde environnant (*Umwelt*) » (Husserl, 1994 : 162, tr. Mazzù et Missentos). Husserl rappelle qu'il a déjà thématisé dans des œuvres antérieures le problème de la corrélation « nous-monde environnant » comme thème de la phénoménologie transcendantale en relation à « divers "nous" possibles » et non seulement ce qui concerne les réalités socio-historiques effectives accessibles à l'élucidation scientifique. Ainsi, la contribution de la phénoménologie dans ses relations à l'anthropologie consisterait à décrire, selon leurs particularités et possibilités respectives, la logique, l'ontologie, les visions du monde, aussi bien des « humanités closes » ou anhistoriques que des humanités historiques, « nationales » et « supranationales », dont le trait distinctif principal serait celui d'avoir un futur commun, un futur qui ne cesse de s'effectuer. Et déjà, relativement aux sociétés closes ou anhistoriques, se présente la tâche de réaliser une « pure psychologie interne des concrétions », dont la méthode serait encore à élaborer. (Husserl, 1994 : 162-163, trad. Mazzù et Missentos).

Nous pourrions dire que, grâce à cette analytique intentionnelle, le matériel anthropologique deviendrait apparemment un point de départ de l'approche phénoménologique et que le relativisme historique serait censément dépassé. Étant donné qu'elle ne consisterait plus en une simple accumulation de faits, l'analyse anthropologique échapperait au naturalisme et aux particularismes naïfs, mais ceci seulement dans la mesure où le matériel anthropologique – dans notre cas, celui présenté par Lévy-Bruhl – se montrerait capable d'atteindre sa légitimité adéquate quant à ses moments structurels et ceci, en somme, à partir de la lecture phénoménologique. Cette sorte de « salut phénoménologique-transcendantal » se produit, par conséquent, à condition d'en payer le prix : celui de se soumettre à la fondation, à l'approfondissement et au radicalisme que la phénoménologie transcendantale, et elle seule, peut fournir. Selon les termes de Husserl :

> l'anthropologie, à l'instar de toute science positive et de l'universalité *(Universitas)* de celle-ci, a certes le premier mais pas le dernier mot de la connaissance — de la connaissance scientifique. […] La phénoménologie transcendantale est science radicale et conséquente de la subjectivité, qui constitue ultimement le monde en elle. En d'autres termes, elle est la science qui révèle *l'évidence universelle* (*universale Selbstverständlichkeit)* « monde et nous hommes dans le monde » comme une *incompréhesibilité (Unverständlichkeit)*, donc comme une énigme et un problème, et qui la rend scientifiquement compréhensible de l'unique manière possible, celle d'une auto-méditation radicale. (Husserl, 1994 : 163-164, trad. Mazzù et Missentos)

Cette orientation de l'analyse permet d'observer la réitération de positions déjà mentionnées que l'on trouvait dans les *Prolégomènes à la logique pure* et dans les *Ideen I* : l'insuffisance des sciences positives se montre à l'impossibilité qui est la leur d'échapper à l'universalité eidétique ; les divers mondes et visions du monde anthropologiques sont reconnus si et dans la mesure où leur limitation est soulignée, puisque c'est à partir de la phénoménologie que pourrait être affirmée, face au relativisme, la portée de moments structurants, tels que ceux-ci : la relation au monde environnant, la compréhension du sens de l'« humanité » par-delà toute limitation conceptuelle héritée de l'humanisme classique et des sciences (de la nature et de l'esprit), l'élévation de la compréhension anthropologique partielle à celle qui élucide de manière pure les relations avec autrui en termes d'intersubjectivité transcendantale, au-delà de tout contexte qui serait simplement existentiel ou cognitif. Selon cette perspective, les sociétés « primitives » directement accessibles en leurs concrétions selon diverses modalités relatives à leurs mondes environnants respectifs se présentent démunies d'historicité, non pas seulement en vertu de l'analyse

phénoménologique mais en ce que celle-ci validerait ce trait spécifique depuis ce qui se manifeste comme leur condition structurelle.

Une première question se pose. Il s'agit de savoir si Husserl privilégie de cette manière un certain modèle d'historicité et d'ouverture à l'avenir par opposition à la stagnation de ces sociétés qui se conservent dans la répétition de structures typiques et dans l'actualisation des concrétions déjà atteintes qui les caractérisent essentiellement. Un second problème concerne la possibilité que de telles recherches anthropologiques agissent, par conséquent, comme illustrations exemplaires d'« autres nous possibles » et, en même temps, comme « contre-exemple » face à une historicité ouverte et préalablement identifiée à la sphère du propre (sphère de l'*Eigentlichkeit*, telle que Husserl l'avait présentée des années auparavant dans ses *Méditations cartésiennes* de 1929, plus spécifiquement dans la Vème d'entre-elles). Dans cette dernière, la relation à l'alter ego est rendue possible, non de manière représentative ni de manière directe comme pure présence perceptive (par présentation, *gegenwärtigende*), ni non plus comme *Darstellung* de son universalité, mais bien de manière médiate, par analogie apprésentative : autrui est ainsi pour moi subjectivité transcendantale dans la mesure où, par synthèse passive, le sens du *Leib* (corps propre, animé ou vivant) est transféré sur lui par analogie avec mon *Leib*, le seul dont j'aie la certitude immédiate qu'il n'est pas un corps seulement physique (*Körper*) (Husserl, 1973 ; *Vème Méditation*). Or, dans le cas qui nous occupe de la relation avec autrui – le cas de celui qui est appelé « primitif » et de ses élaborations culturelles –, l'appréhension analogisante continue de se produire depuis le propre, depuis le porteur d'historicité, dans la mesure où l'autre demeure en scène comme objet d'analyse, dès lors que la culture du « primitif » et de ses différences ne peut se prévaloir de réversibilité. En d'autres termes : la possibilité que le propre supposé devienne autre sous la perspective de cette autre culture. Celle-ci est et demeure objet d'une recherche, d'abord socio-anthropologique, élevée ensuite, par la phénoménologie, à une intelligibilité de portée plus vaste parce que philosophique.

Lorsque nous retraçons les lectures de la *Lettre*, en particulier celles de Merleau-Ponty et de Derrida, comme nous allons le faire maintenant, nous observons des voies interprétatives qui tantôt renforcent les considérations critiques qui viennent d'être exposées, tantôt en divergent.

2. Répercussions de la *Lettre* : Merleau-Ponty et Derrida

Merleau-Ponty, en pensant à la relation entre la phénoménologie et la science, s'exprime dans *Signes* (1960) d'une manière relativement proche des considérations qu'il tenait en 1945 dans la *Phénoménologie de la perception*, au sens où il souligne le gain de connaissance dont bénéficient les analyses phénoménologiques lorsqu'elles se réfèrent aux matières et aux résultats de certaines approches scientifiques et qu'elles s'en inspirent. Dans « Partout et nulle part », texte publié dans *Signes*, Merleau-Ponty souligne la fécondité de cette orientation du travail pour la phénoménologie lorsque celle-ci s'approprie certaines descriptions sociologiques et anthropologiques et dans la mesure où, ce faisant, elle se distingue d'autres tendances philosophiques. L'auteur remarque le contraste entre, d'un côté, les considérations de Husserl à propos des cutures dites primitives lorsqu'il considère les « mondes vécus » spécifiques, et, d'un autre côté, la systématisation de caractère hégélien lorsqu'il se tourne vers l'archaïque en y voyant une étape plus rudimentaire mais élevée, en même temps, au rang de moment constitutif dans la configuration dialectique de l'histoire conceptuellement considérée. Toutefois, ces deux perspectives – phénoménologique et dialectique – partagent un procédé similaire en tant que point de vue occidental dirigé vers d'autres cultures. Dans les termes de Merleau-Ponty :

> Même à la fin de sa carrière, quand justement il expose la *crise du savoir occidental*, Husserl écrit que « la Chine... l'Inde... sont des spécimens empiriques ou anthropologiques ». Il paraît donc reprendre le chemin de Hegel. Mais s'il garde son privilège à la philosophie occidentale, ce n'est pas en vertu d'un droit qu'elle aurait, et comme si elle possédait dans une évidence absolue les principes de toute culture possible – c'est au nom d'un fait, et pour lui assigner une tâche. Husserl a admis que toute pensée fait partie d'un ensemble historique ou d'un « monde vécu » ; en principe donc, elles sont toutes des « spécimens anthropologiques », et aucune n'a de droits particuliers. Il admet aussi que les cultures dites primitives jouent un rôle important dans l'exploration du « monde vécu », en nous offrant des variations de ce monde sans lesquelles nous resterions englués dans nos préjugés et ne verrions pas même le sens de notre propre vie. Mais il reste ce fait, justement, que l'Occident a inventé une idée de la vérité qui l'oblige et qui l'autorise à comprendre les autres cultures, et donc à les récupérer comme moments d'une vérité totale. (Merleau-Ponty, 1960b : 173).

C'est toutefois dans le texte « Le philosophe et la sociologie » (*Signes,* 1960a) que les considérations de Merleau-Ponty traitent plus spécifiquement de la relation entre les points de vue socio-anthropologique et phénoménologique, sur base de la *Lettre* de Husserl à Lévy-Bruhl. Voici les tâches principales présentées par Merleau-Ponty dans ce texte, à partir des positions de Husserl :

dépasser la séparation entre les deux champs de la connaissance et réexaminer leurs relations réciproques ; partir du caractère exemplaire de la phénoménologie de Husserl pour laquelle toutes les formes du savoir sont « solidaires », ce qui implique que toute science sous-entendrait une ontologie et toute ontologie annoncerait un savoir qui devrait être philosophiquement fondé ; surmonter la signification de la Philosophie comme « autonomie absolue de l'esprit » et dépasser également l'idée de la science comme « simple notation de faits » (« idéalisation du fait brut ») ou encore l'extériorité absolue des faits en relation au chercheur ; enfin la nécessité de penser les relations sociales par analogie ou par contraste avec « nos vécus » (*Erlebnisse*) par la voie de la « variation imaginaire ». À propos de ce dernier point, Merleau-Ponty souligne :

> l'objectivisme oublie cette autre évidence que nous ne pouvons dilater notre expérience des rapports sociaux et former l'idée des rapports vrais que par analogie ou par contraste avec ceux que nous avons vécus, bref par une *variation imaginaire* de ceux-ci, au regard de laquelle, sans doute, ils recevront une signification neuve […] (Merleau-Ponty, 1960a : 125)

Selon Merleau-Ponty, Husserl, au cours de sa réhabilitation tardive de la science anthropologique, aurait revu sa défense de l'autonomie de la pensée philosophique, telle qu'elle s'était exprimée initialement dans sa critique du psychologisme, de l'anthropologisme et des sciences positives, fussent-elles naturelles ou humaines. Husserl, dans le contexte plus tardif de son œuvre, revenant aux problèmes de l'histoire et surtout du langage en son inscription préalable dans le « monde de la vie » (*Lebenswelt*), ne donnerait plus un statut central au sujet-philosophe – même si c'est de celui-ci que provient la légitimité de la variation imaginaire quant au champ des possibles qu'il s'agit de défricher pour chaque sens qui vient à être exprimé. Mais ce même sujet, du fait de se trouver préalablement inscrit dans le langage, ne s'en tiendrait pas à des « formes idéales d'une langue universelle » (Merleau-Ponty, 1960a : 130). L'importance de l'œuvre de Lévy-Bruhl porterait sur la nécessité phénoménologique de redécouvrir « l'accès direct à la langue vivante », au « sujet parlant en exercice par opposition à une science du langage qui le traite inévitablement comme une chose » (Merleau-Ponty, 1960a : 130-1). En attribuant ainsi au sociologue la tâche de comprendre le « phénomène du langage », de manière originaire et avant les théories scientifiques correspondantes, Merleau-Ponty renforce la priorité de la « compréhension » qui – détail d'importance – serait philosophique par excellence :

> Le sociologue fait de la philosophie dans toute la mesure où il est chargé, non seulement de noter les faits, mais de les comprendre. *Au moment de l'interprétation, il est lui-même déjà philosophe*. C'est dire que le philosophe professionnel n'est pas disqualifié pour réinterpréter les faits qu'il n'a pas lui-même observés si ces faits disent autre chose et plus que ce que le savant y a vu. (Merleau-Ponty, 1960a : 127 ; italiques de A. M. Serra)

D'un côté, en effet, Merleau-Ponty défend un « enveloppement réciproque » entre les contextes auxquels il a été fait référence : la phénoménologie et les recherches socio-anthropologiques. Cependant, cette proposition maintient une hiérarchie qui consiste dans la possibilité que soit assimilé le second contexte pour autant et dans la mesure où il se rapproche de la philosophie ou, plus proprement, d'une phénoménologie qui aurait élargi sa tâche descriptive en direction d'une herméneutique compréhensive. Sur la base du contact avec l'actuel et de la constatation effective que la subjectivité transcendantale est intersubjectivité et que toute concrétude anticipe des possibilités eidétiques, la phénoménologie ne succomberait pas au relativisme d'une science positive et jamais ne se limiterait à enregistrer la variété des faits anthropologiques. La phénoménologie aurait plutôt pour tâche une « vigilance qui ne nous laisse pas oublier la source de tout savoir. » (Merleau-Ponty, 1960a :138).

Merleau-Ponty maintient l'opposition entre historicité et anhistoricité et il accentue la considération de Husserl déjà mentionnée selon laquelle « les primitifs » étudiés par Lévy-Bruhl sont « sans histoire » (*geschichtlos*), au sens d'une vie « en tant que vie qui n'est que présent en écoulement » (*ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist*) (Husserl, 1994 : 162, trad. Mazzù et Missentos). En tant que le monde environnant des sociétés historiques porterait une mutabilité intrinsèque du devenir historique, l'effort méthodologique de la phénoménologie relativement aux structures du monde archaïque consisterait dans la nécessité de comprendre un monde environnant avec ses propres spécificités pour ce qui touche au temps et à l'être :

> L'analyse intentionnelle qui retrouvera et reconstituera les structures du monde archaïque ne saurait se borner à expliciter celles du nôtre : car ce qui donne sens à ces structures, c'est le milieu, l'*Umwelt*, dont elles sont le style typique, et l'on ne peut donc les comprendre à moins de comprendre comment le temps s'écoule et comment l'être se constitue dans ces cultures. (Merleau-Ponty, 1960a : 135)

La notion de *milieu* se démarque ici en ce qu'elle aide à penser la vie en société : ce n'est pas seulement vivre dans un milieu mais « à travers » celui-ci. Les relations quantitatives entre objets et milieu ambiant donneraient lieu à des relations qualitatives entre organismes et milieux, entre membres de communautés et leur entourage[4]. Pour Merleau-Ponty, toutefois, au sein de la tâche d'analyser les structures du « monde archaïque », celui-ci demeure comme « exemple » ou, ainsi que cela a été dit plus haut, comme « l'exemple typique ». Néanmoins, il resterait à détailler leurs temporalités spécifiques.

De son côté, Derrida, dans son « Introduction » à sa traduction de « L'origine de la géométrie » (1962), commence par faire remarquer que dans la *Lettre* à Lévy-Bruhl Husserl reprenait surtout un thème qui lui était cher : le statut des objets idéaux qui incombent à la science et au langage, en particulier à la science dont la géométrie serait un « exemple » et, de fait, le grand exemple dans la mesure où ses objets s'actualiseraient dans divers contextes historiques en garantissant toujours la possibilité de l'identification d'un « même » sens. Dans le prolongement de cette orientation, il s'agirait, dans la *Lettre*, des « conditions de possibilité, solidaires et concrètes, de ces objets idéaux : le langage, l'intersubjectivité, le monde, comme unité d'un sol et d'un horizon. » (Derrida, 1962 : 3) Pour Derrida, la *Lettre* de Husserl consoliderait la position exprimée dans plusieurs de ses œuvres, « contre une certaine irresponsabilité techniciste et objectiviste dans la pratique de la science et de la philosophie », ainsi que « contre un historicisme aveuglé par le culte empiriste du *fait* et la présomption causaliste ». (Derrida, 1962 : 4). Ses analyses phénoménologiques chercheraient, tout au contraire, à maintenir les « invariants historiques » inhérents aux sociétés concrètes et, sur cette voie, n'autoriseraient qu'un « certain *relativisme »* :

> Celui-ci (*le relativisme*) garde toute sa valeur pourvu que son niveau de *matérialité* et ses conditions aprioriques soient convenablement déterminés. C'est ainsi que l'on peut interpréter la part faite au relativisme dans la célèbre *Lettre à Lévy-Bruhl,* antérieure d'un an à *L'Origine*, et dans laquelle on a pu croire, au contraire, que Husserl renonçait aux apriori historiques découverts par la variation imaginaire, reconnaissant que la phénoménologie pure de l'histoire devait attendre du contenu des sciences empiriques, de l'ethnologie et particulier, autre chose que des exemples.

[4] De telles relations ne seraient pas pensées à travers le schéma stimuli – réponses mais selon des jeux de forces de sorte que la vie comprenne non seulement tel ou tel milieu défini mais « une infinité de milieux possibles » (Alloa, 2008 : 41).

> C'est notamment la lecture qu'en a proposée M. Merleau-Ponty […] (Derrida, 1962, p. 115-116)

En prenant ses distances à l'égard de Merleau-Ponty, Derrida souligne que même dans ce contexte tardif des œuvres de Husserl, la variation imaginaire demeure « la méthode » grâce à laquelle s'obtient « un *a priori* du monde historique » : celui-ci garantirait son universalité et son idéalité alors que, en même temps, il lui manquerait l'« authentiquement originaire », réservé à la géométrie et aux autres objets logiques. (Derrida, 1962 : 118). La variation imaginaire et la réduction partiraient de la facticité mais, dans la même démarche, « ne retiennent du fait que son exemplarité et sa structure d'essence, sa "*possibilité*" et non sa facticité. » (Derrida, 1962 : 118)[5].

À revers des discontinuités présentées par Merleau-Ponty entre les positions initiales et plus tardives de Husserl, Derrida souligne donc la continuité d'un motif. Même si, dans ce contexte plus tardif, qui est aussi celui de la *Krisis* (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, 1935), c'est l'histoire elle-même qui fait irruption dans les analyses phénoménologiques, en ouvrant un domaine « qu'il est difficile de maintenir dans les limites régionales », le « nouvel accès à l'histoire » ne serait jamais directement problématisé par Husserl : la *Krisis* affirmerait une « téléologie de la raison » comme « nouvelle légitimation de l'idéalisme transcendantal » (Derrida, 1962 : 8). Dans cet élargissement à l'histoire, aurait cours une analogie entre la forme de la transmission historique et la conscience intime du temps, avec cette différence que la sédimentation qui a lieu dans la première dépasserait la finitude de la seconde :

> Le présent ne s'apparaît ni comme la rupture, ni comme l'effet d'un passé, mais comme rétention d'un présent passé, c'est-à-dire comme rétention de rétention, etc. Le pouvoir rétentionnel de la conscience vive étant fini, celui-ci garde significations, valeurs et actes passés sous forme d'habitus et de sédiments. La fonction de la sédimentation traditionale dans le monde communautaire de la culture sera de dépasser la finitude rétentionnelle de la conscience individuelle. (Derrida, 1962 : 45)

Les sociétés historiques se particularisent à partir de cette supériorité de la sédimentation culturelle sur le flux des rétentions de la conscience intime du temps (*inneres Zeitbewusstsein*). La contradiction suivante est en particulier manifeste : d'un côté, Husserl affirmerait que « toute communauté est en

[5] À propos de la continuité entre ce motif et d'autres observations déconstructionnistes envers la phénoménologie de Husserl dans l'œuvre de Derrida, cf. le synopsis de notre étude : Serra, 2017.

histoire, que l'historicité est l'horizon essentiel de l'humanité, dans la mesure où il n'y a pas d'humanité sans socialité et sans culture. » (Derrida, 1962 : 120 -121). Pour autant, d'un autre côté, l'Europe continuerait d'être « le bon exemple », au sens de la « pureté » de son *telos* comme « universalité, omnitemporalité et traditionnalité infinie. » (Derrida, 1962 : 121). Ces aspects caractérisent l'« *eidos* européen », en tant que les autres sociétés, marginales par rapport à ce centre, apparaissent comme « sans histoire » si on les compare précisément à la plénitude de l'idéal européen d'humanité.

À l'occasion de ces considérations, il est en principe possible de se demander si, et dans quelle mesure, dans ces sociétés dites « primitives » les modes d'actualisation de l'archaïque — spécialement dans les élaborations symboliques des relations entre les ancêtres mi-humains mi-animaux et les organisations sociales actuelles — impliquent une autre temporalité qui ne soit pas celle du flux des rétentions. Si cette « autre temporalité » ne conduit pas nécessairement à l'attribution d'une historicité à ces sociétés, sans conduire non plus à son contraire (une anhistoricité), elle rend certainement possible le déplacement de la dichotomie comparative entre temporalité et atemporalité, historicité et anhistoricité. Dans la présente étude ce thème sera introduit au point suivant, spécialement à travers le rapprochement entre les concepts de « participation » et de « présentification » (*Vergegenwärtigung*), respectivement élaborés par Lévy-Bruhl et par Husserl.

3. Temporalité des présentifications totémiques

> *La participation de l'individu actuel avec son totem, dont il a une conscience si sûre, est calquée sur celle-là, dont elle dérive.*
>
> (L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*)

> *Diese bewusste Beziehung aber ist gegeben durch jenes eigentümliche Bewusstsein der Vergegenwärtigung eines Nicht-erscheinenden im Erscheinenden, wonach das Erscheinende sich vermöge gewisser seiner Intuitiven Eigenheiten so gibt, als wäre es das andere* […].
>
> (E. Husserl, Hua XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*)

Le rapprochement entre la phénoménologie et l'anthropologie renvoie à un certain dépassement de l'« interdit anthropologique[6] », ainsi qu'à un

[6] Françoise Dastur (2015) souligne le retour de la question anthropologique – après l'« interdit anthropologique » de la philosophie française des années 1960 (Derrida, Foucault) – laquelle remonterait, en premier lieu, à Husserl en ce qu'il refusait de fonder la philosophie sur l'homme au sens d'une analyse de son existence mondaine et, en second lieu,

accroissement de l'attention pour la différence et pour la possibilité d'un partage entre diverses visions du monde[7]. Dans ce contexte, dans les « positions » et « répercussions » présentées aux points précédents, nous avons souhaité prêter attention à des mouvements de l'histoire de la pensée contemporaine, qui, pour une part, peuvent être soumis à une *démarche*[8] reconstructive d'inspiration herméneutique ainsi qu'à une lecture déconstructive qui montre certaines lacunes sous-jacentes aux explications rencontrées dans les œuvres correspondantes. Il convient de rappeler que les possibilités de dialogue entre phénoménologie et anthropologie ne restèrent pas liées aux considérations de Husserl ni aux lectures qui déconstruisent certaines de ses thèses (Derrida) ou qui les conduisent dans des directions qui

à Heidegger, à la suite de sa critique de l'anthropologisme dans *Être et Temps*, et en ce qu'il se gardait d'interpréter le *Dasein* d'un point de vue anthropocentrique. Dastur souligne, d'un autre côté, l'affirmation, dans la phénoménologie de Husserl, de la prééminence du transcendantal sur toute anthropologie possible et la pertinence, par conséquent, de la dénomination proposée par Derrida dans « Les fins de l'homme », celle d'« humanisme transcendantal », pour caractériser l'attitude tardive de Husserl. D'un autre côté, aussi bien chez Husserl que chez Merleau-Ponty la différence entre ego transcendantal et ego empirique, entre subjectivité et intersubjectivité, loin de bloquer la recherche philosophique et son rapprochement avec l'anthropologie, « ouvr(irait) au contraire la voie à une autre compréhension de l'homme que celle qui réduit son être à celui d'un objet constitué subsistant dans le monde. » (Dastur, 2015 : 40). De cette manière, le renoncement à toute forme de naturalisme serait le point de départ pour une psychologie phénoménologique et, ensuite, pour la recherche anthropologique inspirée de la phénoménologie. A propos de l'« interdit anthropologique » et de la manière dont la déconstruction de l'anthropologisme se produit diversement selon la pensée de Derrida, lecteur de Husserl, Hegel, Heidegger, cf. Serra, 2018.

[7] Frédéric Keck (2008) souligne la nécessité de réinterpréter les descriptions de Lévy-Bruhl moins comme une vision culturaliste, restreinte à des cultures particulières, que comme une situation singulière dans laquelle l'expérience des sociétés et celle de l'anthropologue/ethnologue se rencontrent. L'enquête anthropologique et ethnologique – et ceci pourra être également dit de la recherche phénoménologique qui se rapproche de la première – se comprendrait comme intérêt unique pour la « rencontre effective », comme réhabilitation de l'expérience originaire de l'« étonnement » et comme la possibilité d'un partage de visions du monde à travers le compte-rendu écrit. Bien que Keck évoque, à partir de là, un déplacement de concepts et de catégories favorisé par l'expérience de l'altérité, son appel à une « rationalité élargie » peut aussi être considéré comme réductionniste. *Cf.* Keck, 2008 : 45 : « Dans cette rencontre, l'ethnologue rejoue en quelque sorte le scénario quotidien de la mentalité primitive : confronté à des événements qui lui apparaissent comme insolites, inhabituels, il projette sur eux ses propres habitudes mentales. Si les sociétés primitives apparaissent « comme des choses », c'est-à-dire comme des entités dont les déterminations sont tout d'abord naturelles et mécaniques, elles en viennent alors à se doter de significations […]. Ainsi, par un retournement constitutif de la démarche ethnologique, l'ethnologue en vient à considérer ses propres habitudes mentales « comme des choses », c'est-à-dire comme des cadres figés dont la contrainte l'empêche de vivre et comprendre d'autres sociétés […]. La rencontre de l'autre homme permet à l'ethnologue de considérer son « moi » comme un autre, comme terrain d'expérimentation pour découvrir d'autres formes de vie, et d'accéder ainsi à une rationalité élargie. »

[8] En français dans le texte (Ndt).

permettent un plus grand rapprochement entre les deux disciplines (Merleau-Ponty). Comme l'objectif de ce texte n'est pas de détailler d'autres positions phénoménologiques ou phénoménologico-herméneutiques qui seraient supposées atténuer les clivages qui sont ceux de Husserl dans les propos de la *Lettre*, en les ouvrant, par exemple, à la primauté du monde social ou de l'intersubjectivité transcendantale (*cf.* Giovannangeli, 2012), nous concentrerons notre attention vers un autre thème. En faisant un pas en vue du rapprochement entre ces champs du savoir qui sont en principe disjoints mais, à proprement parler, un pas qui part de la phénoménologie et va en direction de l'anthropologie, notre texte est également porté par un autre mouvement : la possibilité de déplacer certaines approches phénoménologiques en partant d'un motif thématisé par Lévy-Bruhl.

Dans *La mythologie primitive*, œuvre à laquelle se réfère la *Lettre*, Lévy-Bruhl rapporte les manières dont des groupes sociaux australiens et des peuples papous de Nouvelle-Guinée fondent une bonne part de leurs relations et activités sur le pouvoir encore à l'œuvre de leurs ancêtres. Ceux-ci seraient les créateurs des espèces vivantes, de même que d'objets que l'on qualifie habituellement d'objets inanimés (bien qu'ils ne les soient pas pour de telles cultures) ; ils auraient le pouvoir de prendre d'autres formes ou d'apparaître en tant que tels en prenant des traits personnels dont les apparences sont mi-humaines et mi-animales. Pour de tels peuples, ce « monde mythique (qui n'a pas cessé d'exister) fait à chaque moment sentir son influence dans le monde actuel » (Lévy-Bruhl, 1963 : 41). Une telle influence ou superposition au présent se produit selon diverses modalités et doit s'actualiser périodiquement dans des cérémonies, des rituels, etc. qui furent institués par ces mêmes sociétés comme formes d'organisation qui sont pour elles fondamentales, qui ordonnent et qui donnent sens à leurs activités et manières d'exister.

> Pour elle (i.e. *la mentalité primitive*), le monde mythique, à la fois « surnature » et « prénature », est la réalité par excellence. C'est le fondement de la « nature » tout court. Car ce sont les héros, les ancêtres de la période mythique (*alchera, ungud*, etc.), qui ont produit, « créé » les êtres du temps présent. Pour que ceux-ci subsistent, le concours de ces héros mythiques reste indispensable. Aussi doit-on se l'assurer périodiquement par les cérémonies qu'eux-mêmes ont instituées (Lévy-Bruhl, 1963 : 41).

Réglés par de telles interventions périodiques dont l'origine remonte à des ancêtres primordiaux, les peuples « primitifs » concernés auraient le constant « désir » et l'« idéal » de se mettre en communication avec la « surnature »

ou la « pré-nature » qui apporte sa plénitude à ce qui est actuel. En termes phénoménologiques, cette relation peut être décrite comme une transposition de sens, dans laquelle l'une des instances – dans notre cas, le passé mythique présentifiant (*vergegenwärtigend*) – agit comme *sinnverleihende* : sur la base des analyses de Husserl (1966b ; 1984), cette modalité a lieu lorsque, dans l'association entre deux sens objectifs, l'un deux apparaît et, par attraction, incite à l'apparition d'un autre sens ; ainsi, l'un d'entre eux « prête un sens » à l'autre à travers l'activation d'un lien antérieur qu'ils possédaient en un certain vécu sédimentée antérieurement[9]. De cette manière, s'actualise une connexion qui tend à répéter des motivations antérieures, lesquelles pourront être partiellement modifiées sous l'influence d'autres situations présentes, de même qu'à travers la chaîne de relations associatives que chacun des moments présentifiés peut avoir avec d'autres moments. Le concept husserlien de présentification (*Vergegenwärtigung*) – qu'il est également possible de traduire par (re)présentification– fait référence à la manière dont, dans des actes de *phantasía*, de souvenir et de conscience d'image, un sens se présentifie ou tend à se (re)présentifier à partir de ce qui apparaît en entrelacement avec lui (*cf*. Husserl, 1980). À propos de la conscience d'image (*Bildbewusstsein*), Husserl (1980) souligne, en ce sens, que l'objet-image (*Bildobjekt*) ou l'image apparaissante (*erscheinendes Bild*) ne devient « image de » que dans la mesure où le sujet-image (*Bildsujet* ou thème de l'image) se présentifie en lui (*sich vergegenwärtigt*) ou en ce qu'il lui donne du sens. L'objet-image et le sujet-image sont des moments objectifs de la constitution de l'image et ne sont pas susceptibles d'être appréhendés séparément, bien que le second puisse déterminer les directions prises par l'apparition du premier ou que le premier puisse se démarquer, lorsque l'un ou l'autre détail se détache ou quand, en général en liaison avec le support de l'image, un certain attrait esthétique, comme la couleur ou le contraste, attire l'attention plus que le thème de l'image à proprement parler (*cf*. Serra, 2022 ; Sepp, 2012). Si l'on attribuait une relation de pure contiguïté à l'objet-image, il se lierait alors de façon continue à la présence d'autres objets perçus ; cependant, le sujet-image ne se limite pas à la perception présente, ni à sa manifestation en tant que tel dans l'image qui apparaît, come sa teneur idéale structurante (Husserl, 1980 : § 9). De manière analogue, dans les sociétés « primitives » de Lévy-Bruhl le passé mythique ne peut être appréhendé « en lui-même », en dépit des récits qui se réfèrent à lui en tant qu'origine et sens

[9] La signification de ce terme se manifeste plus proprement dans les recherches de Husserl dans les *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserl, 1966b), bien que l'expression surgisse antérieurement, dès la Première des *Recherches logiques* (Husserl, 1984 : 39).

de l'existant. Mais l'archaïque se présentifie en tant que tel dans la mesure où certaines circonstances actuelles, en se reliant à lui, se détachent du plan de coexistence avec les autres étants et relations entre choses, et font scintiller l'immémorial.

Selon Lévy-Bruhl (1963 : 115 sv.), les récits mythiques, connus de peu de membres des groupes, en général des hommes âgés, ne peuvent être révélés par ces derniers qu'à une autre personne choisie par eux et appelée à leur succéder. Allant de pair avec cette mémoire narrative liée à peu de privilégiés, ce qui se présentifie – dans les cérémonies et rituels, dans les mythes narrés, dans les images et les produits de l'art qui montrent les ancêtres – accède au groupe correspondant d'une manière directe et éloquente ; cela peut entraîner avec soi d'autres circonstances contiguës qui, en principe, ne se présentaient pas en relation directe avec le thème principal qui avait originairement lié la présentification. Nous pourrions nommer cette fonction des images et des artefacts, en se fondant sur les considérations de Philippe Descola (2021 : 53 sv.), « pouvoir d'agence » ou « agence », puisqu'ils apparaissent ou opèrent dans les diverses sociétés comme étant capables d'actions autonomes et dotés d'un pouvoir d'altération des circonstances qui remonterait à une certaine faculté de décision et/ou de discernement propre. Toutefois, dans les sociétés étudiées par Lévy-Bruhl, ce facteur de « comme si », « comme si » les artefacts, les images, etc. avait un pouvoir d'agence, ne peut être ignoré, puisque ce ne sont pas eux-mêmes mais bien leur relation de « participation » avec les ancêtres qui les dote d'une telle puissance. Par « participation », Lévy-Bruhl entend à proprement parler une spécificité de l'« attitude spirituelle primitive » qui se tourne vers ce qui l'entoure, non pour l'appréhender dans son immanence objective ou comme simple corrélat objectif susceptible d'être explicité par les lois qui le concernent, mais bien comme si se manifestait en lui un sens ou un pouvoir qui le transcende :

> Bien différente (*de la nôtre*) est l'attitude spirituelle du primitif. La nature au milieu de laquelle il vit se présente à lui sous un aspect entièrement différent. Tous les objets et tous les êtres y sont impliqués dans un réseau de participations et d'exclusions mystiques : ce sont celles-ci qui en réalisent le contexte et l'ordre. Ce sont elles qui s'imposeront premièrement à son attention et qui la retiendront. Si lui (*le primitif*) s'intéresse à un phénomène, s'il ne se limite pas à le percevoir de façon, pour ainsi dire, passive et sans réagir, il pensera immédiatement, comme par une sorte de réflexe mental, à un pouvoir occulte et invisible dont ce phénomène est la manifestation. (Lévy-Bruhl, 1963 : 147 sv).

Lévy-Bruhl (1963 : 113) récuse en revanche l'hypothèse animiste selon laquelle les pouvoirs spirituels attribués à des objets tels des arcs et d'autres outils résideraient dans la présence de quelque esprit ou de quelque âme à l'intérieur de ces objets. A titre d'exemple, les peintures rupestres auraient dans ces sociétés une fonction analogue à la récitation de mythes et à la célébration de cérémonies, en visant à assurer la reproduction et la croissance d'animaux et de plantes destinés aux groupes concernés. Toutefois, ce but se subordonnerait à la « participation » entre le groupe humain correspondant et les ancêtres.

> Pour que ce but soit atteint, il faut la présence et l'action des êtres mythiques, des ancêtres mi-humains, mi-animaux, de qui sont issues ces espèces, ainsi que les groupes humains correspondants. (Lévy-Bruhl, 1963 : 146)

Il y aurait une séparation entre, d'un côté, le plan mystique de la participation avec les ancêtres mi-humains mi-animaux — ou encore, mi-végétaux — et, d'un autre côté, le plan utilitaire, celui demeurant soumis à celui-là :

> Il est donc vrai, comme le dit l'hypothèse courante, que l'homme préhistorique croit à l'efficacité magique des images qu'il dessine, peint ou taille. Mais il n'est pas sûr du tout qu'il pense faire ainsi tomber directement les animaux en son pouvoir. (Lévy-Bruhl, 1963 : 147)

Le concept de « participation », fondamental dans la pensée de Lévy-Bruhl, désigne en particulier ce lien de parenté entre les animaux totémiques et les membres correspondants du clan : un groupe participe d'une altérité, sans qu'il y ait une séparation nette entre « singulier et pluriel », « propre et autre chose », « ici et ailleurs » (*cf.* Mousalimas, 1990 : p. 38 sv.). Comme les ancêtres possèdent une nature mi-humaine mi-animale, la parenté totémique, de caractère participatif, impliquerait une communauté « de nature » entre homme et animal et, par conséquent, une continuité entre les deux. Lévy-Bruhl (1963 : p. 310 sv.) fait remarquer que les « peuples primitifs » concernés ne possèdent pas, en ce qui concerne les animaux et les plantes, de classements génériques comme ceux que nous possédons : l'idée « zoologique » d'animal, de même que l'idée « botanique » de plante leur seraient étrangères : en général, ils préfèrent se tourner vers chaque animal ou plante dans sa singularité, bien qu'ils possèdent quelques termes plus génériques pour les désigner, sans, pour autant, que de telles attributions entraînent une différence hermétique avec les humains. Les animaux peuvent se manifester comme s'ils étaient « seulement humains », et vice-versa, ce

qui se présenterait bien plus comme une « fluidité » et une absence de délimitation réciproque que comme une transposition de formes verticalisées allant de l'homme à l'animal. En revanche, les blancs, qui ne possèdent pas cette même réversibilité avec les animaux, sont considérés comme « autres », comme des « êtres presque humains » et plus éloignés des divers groupes sociaux que ne le sont les animaux. Les blancs ne seraient pas seulement plus éloignés des humains « primitifs » en comparaison des animaux mais aussi en comparaison de certaines espèces végétales, comme les tubercules (Lévy-Bruhl, 1963 : 64 sv.).

La question qui se pose alors est de savoir s'il serait possible de parler d'anthropomorphisme, en particulier face à l'étendue des relations totémiques dans de tels groupes sociaux. Un anthropomorphisme comme tel est absent dans la mesure où il n'y a pas le sens générique « humanité » avec ses formes et caractères distinctifs, qui serait donné comme séparé de l'idée d'« animalité »[10]. Dans leur « dualité de nature », les animaux n'auraient jamais été des « animaux purement et simplement » sans porter d'attributs humains, et vice-versa. Ils ne ressembleraient pas seulement aux humains, ils leur seraient « spirituellement proches » (Lévy-Bruhl, 1963 : 70 sv.). L'anthropomorphisme n'est plus, dans ce cas, une transposition *a posteriori* d'attributs humains : « Leur nature propre, très différente de ce que nous appelons animalité, n'avait nul besoin d'être recouverte d'un vernis d'humanité. » (Lévy-Bruhl, 1963 : 311-312). Cette symbiose, cette « dualité de nature », selon les termes de Lévy-Bruhl, se fait d'autant plus originaire que l'on remonte aux « ancêtres mythiques », qui ne sont jamais dissociés de quelque animal ou plante. Pour les peuples papous de Nouvelle-Guinée qu'il étudiait, le même mot *Dema* se réfère autant aux ancêtres mythiques mi-humains mi-animaux qu'à ce qui est « insolite ou frappant » (Lévy-Bruhl, 1963 : XLVI). Il n'y a pas dans ce cas de distinction entre les êtres singuliers concernés et le principe impersonnel qui se manifeste en eux : une même instance vaut comme principe impersonnel de vie et comme personnage mythique. Mais *Dema* possède une portée plus grande encore ; il se réfère aussi à des instruments et à des ustensiles que, provenant des ancêtres, auraient été, en d'autres temps, des êtres vivants. (Lévy-Bruhl, 1963 : 34). L'idée de participation embrasse, en ce sens, la relation des êtres singuliers – que l'on désignerait habituellement comme personnes, animaux, plantes, et objets aussi – à leurs prototypes mythiques. Toutefois, comme cela a été dit,

[10] Cf. Lévy-Bruhl, 1963 : 70: « Pour qu'il y ait lieu à anthropomorphisme, il faut d'abord qu'une certaine idée de l'animalité se soit détachée de celle d'humanité, et s'y oppose. Rien ne nous est plus familier. Rien ne l'est moins à ces primitifs. »

il ne s'agit pas simplement d'une relation entre le singulier et l'universel, entre genres et espèces, ni même d'une simple inclusion de ce qui est actuel dans une sorte d'atemporalité du monde mythique.

Pour nous exprimer en termes phénoménologiques, la participation peut être pleine ou partielle ; ce dernier cas se produit, par exemple, quand une partie du corps, une partie d'un objet, mais aussi un détail ou un moment de perception, exercent une fonction de présentification. Lévy-Bruhl ne précise pas le type de relation qu'il y aurait dans ce cas entre l'actuel et l'ancestral correspondant, mais nous pourrions le désigner phénoménologiquement par la notion de synthèse d'« adéquation partielle » (*partielle Deckung*) (*cf*. Husserl 1966b : 270 sv.). Chaque fois qu'une partie, un détail ou un moment se rattache associativement à un autre, avec les liens de motivations sous-jacents correspondants, les parties ou moments supplémentaires qui ne se distinguent pas dans le lien participatif resteraient comme des *choses-restes*, comme *résidus* qui sont, ou non, « intentionnellement animés » (*intentionnel belebt*), ou qui ne sont pas animés intentionnellement avec la même intensité et le même caractère de sacré que les premiers. Mais il peut aussi arriver que ces *choses-restes* ou *résidus* soient entraînés par la force des moments de liaison et en viennent à participer à ce qui est appelé la *première participation* (celle qui s'est manifestée en premier). Cette *participation de second ordre* est analogue, dans la pensée de Husserl relative à la conscience-temps (*Zeitbewusstsein*) (1966a), à la manière dont les rétentions et les protentions coparticipent des impressions, et analogue aussi aux moments d'obombration (*Abschattung*) constitutifs de la constitution synthétique du perçu. Mais, à la différence de l'analyse husserlienne de la conscience-temps, les moments de *participation primaire* ou les premiers moments qui lient aux prototypes ancestraux se présentent comme des *points saillants* qui se détachent du plan de continuité dans lequel le reste du flux ou le reste des parties contiguës s'ordonnent[11]. On pourra dire que ces *points saillants* ou scintillations dans l'ordre spatio-temporel se rapportent aux *incursions* de l'ancestral dans l'actuel et au *relief* que prend celui-ci depuis celui-là. Dans les cérémonies et dans les rituels dans lesquels *incursion* et *relief* deviennent plus intenses et plus manifestes aux membres des groupes concernés, le pouvoir d'attraction exercé par les *points saillants* augmente relativement aux moments et aux parties résiduelles. Les cérémonies et rituels dans lesquels la présentification des ancêtres prolifère tendent par conséquent, étant donnée la force de leur intensité, à s'agréger les gestes et les actions, les objets de l'entourage, les

[11] De fait, Lévy-Bruhl (1963: 183) se réfère à l'« expérience mystique » comme un « *punctum saliens* » dont part le phénomène de participation.

animaux et les personnes d'une manière qui n'est pas seulement partielle. En revanche, il suffirait que les moments ou parties résiduelles de détachent pour eux-mêmes en se séparant des *points saillants* ou fulgurations pour que grandisse, en général, la distance entre l'actuel et le prototypique. Ceci coïncidera avec un quasi retour au quotidien comme cela arrive après les cérémonies d'adoration totémique ; il convient néanmoins de souligner l'adverbe « quasi », puisque sont rares les actions, les habitus et les pratiques qui ne contiennent pas, dans de telles sociétés, quelque trace de sacré, quelque moment de coparticipation.

À cela s'ajoute qu'il y a lieu de considérer le caractère imprévu et, pour ainsi dire, événementiel de telles *incursions-reliefs* dans l'ordre habituel des choses qui arrivent. La meilleure désignation sera celle d'*avènement*, quand, de manière imprévue, un détail d'apparence insignifiante ordonne d'une autre manière la relation jusqu'alors seulement contiguë entre objets, entre parties d'objets et relations de choses. Lévy-Bruhl signale en effet que les relations totémiques constituent « un réseau indéfini où doivent entrer tous les êtres et les objets donnés dans leur expérience. » (Lévy-Bruhl, 1963 : 107). Mais cette intégration n'est pas homogène et ne se produit pas de manière continue. La force d'attraction du *Dema* est, dans la majorité des cas, exercée par une « ressemblance de détail qui nous paraît peut-être insignifiante et tout extérieure » (Lévy-Bruhl, 1963 : 107). Ceci arrive, par exemple, lorsque, face à un animal tout d'abord inconnu, celui-ci passe, grâce au relief donné par un détail qui lui appartient, à une reconnaissance de parenté totémique soit avec l'individu lui-même ou le groupe qui l'identifie, soit avec un autre groupe. « À ses yeux, elle (*la ressemblance de détail*) est le signe d'une parenté intime, en vertu de laquelle le nouveau venu a, sans doute possible, sa place marquée dans le vaste ensemble des relations totémiques. » (Lévy-Bruhl, 1963 : 107).

À la lumière croisée des considérations de Lévy-Bruhl et des analyses de Husserl, il devient en effet possible de réélaborer le sens d'une temporalité qui ne possède pas un caractère homogène selon la primauté du flux temporel des moments en écoulement ou encore de la manière dont les protentions passent continuellement en rétentions (Cf. Husserl, 1966a). Davantage constituée par des différences et par la dynamique résultant de la force des moments de liaison, la temporalité des présentifications des ancêtres dans les cultures mentionnées ne peut être inscrite à l'intérieur d'un concept d'atemporalité qui répète indéfiniment le même. Grâce aux liens qui se manifestent à travers le relief des détails et d'autres types d'associations (par ressemblance et autres), ce qui apparaît comme point-maintenant ainsi

détaché se constitue dans la relation dynamique et simultanée entre *incursion* et *relief*, laquelle mesure la profondeur et la hauteur de la contagion de la temporalité par l'atemporel. Il est possible d'affirmer que dans les cérémonies et les rituels, ainsi que dans la relation aux images totémiques (qui ne représentent pas simplement les ancêtres mais qui « sont » les ancêtres présentifiés et agissants) a lieu la propagation de l'atemporel sur le *résidu temporel*. Plus l'intensité des *points saillants* augmente, plus le temporel semble se diluer ou s'éteindre. Dans la mesure où les *points saillants*, conformément à ce qui a été décrit, tendent à emporter avec eux les autres moments résiduels, on a l'impression que de telles sociétés sont atemporelles. Husserl, parmi d'autres, a renforcé cette atemporalité par sa manière d'aborder les « peuples primitifs » de Lévy-Bruhl. Mais il ne suffit pas de seulement opposer atemporalité et temporalité, puisque, comme nous l'avons montré, il y a des intensifications et des propagations de l'atemporalité en relation avec le *résiduel temporel* ; il y a aussi une diminution de cette même atemporalité (spécialement à la fin de rituels et des occasions de présentification). Un *résidu* ne peut être déconsidéré du fait que son impact et sa visibilité sont diminués. Mais sans ce facteur il ne serait pas possible de prêter attention aux différences entre les parties et les moments qui se rattachent directement à l'ancestral et le présentifient, et les parties et moments qui ne le font pas directement. A la dimension descriptive de la temporalité s'ajoute, ensuite, cette teneur dynamique-économique qui concerne respectivement les différences de force et d'intensité actives dans les présentifications et les différentes motions sous-jacentes aux participations. Ce thème appelle une analyse phénoménologique plus détaillée qui peut ainsi être introduite ici.

Épilogue

Il convient de signaler au sujet des propos tenus dans cet article qu'il ne s'est pas simplement agi de prendre des positions mais, tout d'abord, de cartographier des positions et des répercussions de la *Lettre* en ayant pour fin de penser si et dans quelle mesure les analyses de Husserl et leur ouverture, au cours du mouvement tardif de rapprochement avec l'anthropologie, pourraient ou non contribuer à la compréhension et à l'élucidation de certaines approches pertinentes pour les deux champs. Ce mouvement de rapprochement serait en effet en passe de se légitimer si, en contrepartie, la phénoménologie, affectée et déplacée par les altérités étudiées, pouvait revoir

ses propres opérateurs analytiques. Ceci est une voie que nous soutenons dans un autre contexte – la contribution de la phénoménologie à l'élucidation de certaines analyses de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro, dans un rapprochement avec l'anthropologie contemporaine (*cf*. Serra, 2021). Comme il ne nous revient pas, dans les limites de cet article, de reconstruire cette *démarche*[12], la présente étude peut être lue comme un pas en arrière – l'examen détaillé des positions et des répercussions de la *Lettre* de Husserl à Lévy-Bruhl – qui, à son tour, nous permet de faire un pas en avant, même s'il n'est qu'introductif, à propos de la contribution de la phénoménologie et des recherches anthropologique face à une question qui imprégnait la pensée philosophique bien avant le monde contemporain : comment et dans quelle mesure l'archaïque et l'actuel s'entre-appartiennent-ils et se différencient-ils ? Ce qui est contemporain, c'est l'attention portée aux manières culturellement autres de répondre à cette question, attention bien plus sensible aux différences qui non seulement nous entourent mais influencent la pensée phénoménologique, qui se voit ainsi irrévocablement déplacée de la position centrale qu'on lui a parfois supposée[13].

Bibliographie

Alloa, Emmanuel (2008). *La résistance du sensible : Merleau-Ponty critique de la transparence.* Paris: Kimé.

Balibar, Étienne; Gebauer, Gunter; Nigro, Roberto; Sardinha, Diogo (2012/3). « L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat » *Collège international de Philosophie / « Rue Descartes »*, n° 75, 81–101.

Dastur, Francoise (2015). « Phénoménologie et Anthropologie ». *Alter: Revue de phénoménologie*, 23, 28–45.

Dermot, Moran; Steinacher, Lukas (2008). « Husserl's Letter to Lévy-Bruhl: Introduction » *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 8, 325–347.

Derrida, Jacques (1962). « Introduction » In : E. Husserl, *L'origine de la géométrie*. Traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: Presses universitaires de France, 3–171.

Descola, Philippe (2021). *Les Formes du visible. Une anthropologie de la figuration*. Paris: Seuil.

[12] Ndt. En français dans le texte.

[13] Traduit du portugais (Brésil) par Antonino Mazzù.

Gadamer, Hans-Georg (2010). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr Siebeck.
Giovannangeli, Daniel (2012). « Passivité et altérité : la lettre Husserl à Lévy-Bruhl ». *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII (1), (Actes 5), 519–533.
Husserl, Edmund (1966a). Hua X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917).* Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
——(1966b). Hua XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926.* Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
——(1973). *« Cartesianische Meditationen » In :* ___Hua I*: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Hrsg. S. Strasser. 2. Aufl. Den Haag: Martinus Nijhoff.
——(1976a). Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (1913).* Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
——(1976b). Hua VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* Hrsg. Walter Biemel. 2. Aufl. Den Haag: Martinus Nijhoff.
——(1980). Hua XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898–1925).* Hrsg. von E. Marbach. Den Haag : Martinus Nijhoff.
—— (1984) Husserl, Edmund. Hua XIX/1*: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Hrsg. von U. Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff.
—— (1994). « Husserl an Lévy-Bruhl, 11.III (1935) (Durchschlag) » *In — Husserliana Dokumente III: Briefwechsel.* Hrsg. Karl Schuhmann und Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer, 161–164.
—— (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, T. 1. Tr. fr. P. Ricœur. Paris : Gallimard.
——(1969) *Prolégomènes à la logique pure*. Tr. Fr. Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel, René Schérer. Paris: Presses universitaires de France.
——(1976c) *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. G. Granel. Paris : Gallimard.
Keck, Frédéric (2008). *Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie.* Paris: CNRS.
Levinas, Emmanuel (1957), « Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 147, 556–569.

Lévy-Bruhl, Lucien (1963). *La mythologie primitive : Le monde mythique des Australiens et de Papous*. Paris: Presses universitaires de France.
Merleau-Ponty, Maurice (1960). *Signes.* Paris: Gallimard.
——(1960a). « Le philosophe et la sociologie », *Signes*. Paris : Gallimard, p. 123-142.
——(1960b). « Partout et nulle part », *Signes*. Paris : Gallimard, p. 158-200.
Mousalimas, S.A.(1990). « The Concept of Participation in Lévy-Bruhl's "Primitive Mentality" », *Jaso* (Zürich), 21/1, 33–46.
Sepp, Hans Reiner (2012). *Bild: Phänomenologie der Epoché I*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Serra, Alice M. (2017). « Wirkung: Jacques Derrida ». In: M. Wehrle; S. Luft (Ed.). *Husserl: Leben, Werk, Wirkung*. 1ed. Stuttgart: Metzler, 392-405.
——(2018). « Anthropos /o animal: A desconstrução do antropo-logismo e o problema das fronteiras ». *Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciências* (Rio de Janeiro), v. 3, 35-46.
——(2021). « Variations circonstancielles : différentiation de l'autre chez les Amérindiens » *Études Phénoménologiques* (Louvain) v5, 39-57.
——(2022). « Virada icônica e Fenomenologia da consciência de imagem: considerações em retorno às análises de Edmund Husserl e sua faceta semiótica. » *Kriterion* (Belo Horizonte), vol. 151, 215–236.
Villers, Bénédicte de (2016). « La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl: éclairages phénoménologique, anthropologique et préhistorique sur la problématique du social ». In: J-F. Lavigne et D. Pradelle. *Monde, structures et objets de pensée*. Paris: Hermann, 283-306.

L'anonymat transcendantal et l'architecture phénoménologique du flux originaire chez le dernier Husserl

SEONGKYEONG JOUNG

Introduction

La présente recherche porte sur le phénomène d'un anonymat, ou d'une indicibilité ultime de la vie, qui l'habite toujours déjà comme une ombre, sans jamais pouvoir être entièrement saisi ni nommé. Il s'agit d'en expliciter la structure au sein du champ de la phénoménologie transcendantale.

Ce travail se compose de deux parties. La première vise à préciser la problématique de l'anonymat transcendantal en déterminant les divers sens et strates que peut recouvrir le concept d'anonymat. Celui-ci recouvre en effet plusieurs couches hétérogènes qu'il importe de distinguer afin d'identifier ce qui relève proprement du champ de l'anonymat transcendantal et ce qui doit en être exclu.

Sur cette base, la seconde partie entreprend une analyse concrète du flux originaire (*Urstrom*), qui occupe une place centrale dans les manuscrits tardifs consacrés à la constitution du temps chez Husserl. Nous interprétons le flux originaire comme le lieu d'un anonymat transcendantal, distinct de tout flux hylétique en tant que corrélat originaire de l'*ego* originaire. Cette analyse ne relève pourtant pas d'une démarche exégétique cherchant à établir une position husserlienne définitive ni à reconstruire un système synthétique husserlien. Elle consiste plutôt à élucider, dans le cadre d'une analyse architectonique phénoménologique, les tensions conceptuelles et des discontinuités qui traversent les différentes couches d'analyse, afin de dégager ce qui appartient au sens propre de l'anonymat transcendantal et ce qui n'en relève pas, en en délimitant la portée dans les textes.

1. La problématique de l'anonymat transcendantal

1.1. L'évidence de soi et l'anonymat de la vie

La question centrale de notre enquête peut se formuler dans un langage en apparence simple : comment savons-nous que nous vivons toujours déjà, et comment continuons-nous à vivre cette vie tout en la pensant ? C'est

précisément cette interrogation sur l'essence de la vie et de la pensée, ainsi que sur leur relation, qui nous a conduit à un horizon transcendantal-phénoménologique de l'anonymat, lequel invite à son tour à formuler un problème encore à peine explicité dans l'histoire de la philosophie : celui d'une phénoménologie de l'anonymat transcendantal.

Cette enquête phénoménologique part du constat que nous comprenons toujours déjà notre vie d'une certaine manière, sans pour autant la saisir conceptuellement, ni scientifiquement ni philosophiquement. Une célèbre maxime des *Confessions* d'Augustin exprime avec justesse cette tension : « Si personne ne me le demande, je le comprends ; dès qu'on me le demande et que je veux l'expliquer, je ne trouve plus rien[1] ». Bien que notre vie se déroule toujours déjà dans un mode de compréhension de soi, en thématisant au passage le monde des objets, elle se soustrait cependant fondamentalement à toute thématisation complète. Si mon regard voit tout sauf lui-même, c'est parce qu'il est la condition même du visible[2]. L'anonymat de la vie, qui l'habite comme un double et échappe à toute fixation conceptuelle, n'est pas l'opposé de l'évidence de soi : il en constitue l'autre face, les deux aspects étant indissociables d'une subjectivité. L'explicitation transcendantale-phénoménologique de cette structure, ainsi que sa justification méthodique forment le fondement sur lequel repose ultimement ce travail.

1.2. L'anonymat naïf et l'anonymat transcendantal

On tend à comprendre cette forme d'anonymat comme un état de non-savoir ou d'ignorance, comme un rapport encore non réfléchi, naïf et inconscient à la vie, qui pourrait être surmonté par le progrès de la connaissance ou de la science. Mais l'anonymat transcendantal que nous thématisons ici renvoie à

[1] S. Augustin, *Les Confessions*, trad. par M. de Saint-Victor, Paris, Charpentier, 1845, p. 338 (XI, 14, 17) ; repris par Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. von R. Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, Husserliana vol. X, p. 3. Cette formulation, qui vise à l'origine le problème du temps, saisit de manière paradigmatique la difficulté que nous impose l'anonymat de la vie de conscience.

[2] Cette problématique rappelle la critique adressée par Gassendi aux *Meditationes* de Descartes, selon laquelle la *facultas cognoscendi* ne saurait se connaître elle-même immédiatement comme dans un miroir, sans impliquer une certaine distance. La réponse de Descartes – affirmant que ce n'est pas par les organes des sens, mais par l'*esprit* que l'on se connaît intuitivement soi-même (R. Descartes, *Méditations métaphysiques - Objections et Réponses (I à VI)*, *Œuvres complètes IV-1*, éd. par J. M. Beyssade et D. Kambouchner, Paris, Gallimard, 2018, p. 479-480, 561-562 ; AT VII p. 292, 366–367) – n'annule pas notre problématique, mais l'accentue : qu'est-ce donc que cet « esprit » qui ne connaît pas par les sens, et qu'est-ce que ce soi que cet esprit reconnaît ? Qu'est-ce qui garantit la concordance entre l'esprit connaissant et le soi reconnu ? L'aporie husserlienne de la conscience constituante du temps tourne autour de ce même horizon problématique. Merleau-Ponty, de son côté, désigne l'invisibilité de la chair (*chair*) comme le fondement de l'impossibilité d'une coïncidence totale entre le voir et le vu, le touchant et le touché.

une dimension qui, en principe, ne peut jamais être rattrapée – ni par l'acquisition des connaissances scientifiques les plus avancées, ni par la réflexion philosophique la plus approfondie sur celles-ci. La ressemblance apparente entre l'anonymat transcendantal et l'ignorance naïve ne doit pas faire oublier leur différence catégorielle. Un indice saisissant de cette différence se trouve dans un passage littéraire où se distingue une simplicité « naïve », non réfléchie, d'une transparence « originaire », éprouvée et traversée par la souffrance :

> Une expression simple et naïve née d'une simple ignorance n'a aucune valeur. Elle ressemble à une fleur sauvage incapable de se vanter de sa propre beauté. Ce qui importe en revanche, c'est : porter la tristesse et la joie comme les grains de sable sur les rives du Gange, posséder une sagesse limpide et élevée comme les collines enneigées de l'Himalaya – et pourtant conserver le sourire innocent d'une petite fille qui fait brûler du sel sur une plage. Cela seul – et rien d'autre – importe. Un esprit simple et naïf né de la seule ignorance ne peut ni résister aux tentations d'un démon, ni supporter les souffrances innombrables de ce monde, aussi nombreuses que les étoiles. Un tel visage n'est qu'« un » visage – et non « le Visage », façonné à travers les karmas superposés. Le visage transparent d'une jeune fille puisant de l'eau peut, à première vue, ressembler à l'éclat transparent de Brahma ; mais l'un est le sommeil inorganique d'un engourdissement sans âme, l'autre le visage originaire de l'éternité, passé à travers le feu[3].

L'état d'innocence que le texte décrit comme un « sommeil inorganique d'un engourdissement sans âme » renvoie à une naïveté simple, pré-réflexive – à une forme d'être qui n'a traversé ni épreuve existentielle ni prise de conscience lucide. Même le « visage originaire de l'éternité, passé à travers le feu », demeure une transparence qui ne se révèle pas elle-même : un simple « Un » irréductible à toute décomposition analytique ou conceptuelle. Mais précisément, ce retour à la simplicité n'est pas une immédiateté originaire : il s'agit d'une transparence éprouvée, mûrie, vécue – d'une simplicité ultime issue d'une compréhension profonde et d'une expérience endurée. Dans cette opposition se révèlent deux formes très différentes de l'Un : l'une est l'expression d'une ignorance pure, une unité sans profondeur ni histoire ; l'autre est une unité constituée à travers des strates intérieures de douleur et

[3] Choi In-hun, « Gamyŏnko「가면고」 », dans *Œuvres complètes de Choi In-hun, vol. 6 : Chant de Noël / Gamyŏnko* 『최인훈 전집 6: 크리스마스캐럴 / 가면고』, Séoul, Munhakkwa Chisŏngsa(문학과지성사), 2009, p. 226–227. La traduction française est de moi-même, réalisée avec l'aide de ChatGPT.

de persévérance – une ipséité anonyme, radicalement silencieuse, qui ne se trouve pas avant, mais à travers et au-delà de la réflexion.

L'anonymat transcendantal que nous entendons par là ne saurait donc être assimilé à l'ignorance simple d'une posture pré-réflexive. Il ne constitue pas un manque, mais un excès – et, pour reprendre les mots de Deleuze, une « *splendeur*[4] » : une lueur intérieure à la subjectivité, qui ne peut être remplacée par le savoir, ni traversée par la pensée. Il incarne cette sphère profonde, irréductiblement inthématisable, telle qu'elle se manifeste dans le visage d'un sage qui « porte la tristesse et la joie » et incarne « une sagesse claire et élevée comme les collines enneigées ».

Cet anonymat est un excès absolu : il est partagé avec la vie pré-réflexive qui précède la pensée comme son fondement, tout en échappant à toute appropriation ou saisie complète par la pensée. Aucun acte de pensée ne peut l'abolir ni le pénétrer, car il apparaît précisément comme le résultat d'une traversée réflexive suprême : un anonymat qui se révèle à la fois comme condition et comme limite de la pensée. En ce sens, l'anonymat transcendantal désigne cet absolu anonyme qui, au terme de toute enquête philosophique, s'impose comme condition ultime de la pensée elle-même – un anonymat dont le caractère innommable ne peut jamais être levé.

Dans ce contexte, il importe de préciser la double signification du terme « transcendantal ». D'une part, il désigne une réflexion méthodique qui met entre parenthèses la vie naturelle – une vie qui pense philosophiquement[5]. D'autre part, il renvoie à la signification originaire de la vie naturelle, telle qu'elle se laisse éclairer par la réflexion transcendantale : une vie vécue dans le monde avant toute réflexion philosophique. Si, malgré l'élucidation radicale de sa propre vie, la pensée porte encore en elle une ombre anonyme irréductible, c'est parce que la pensée elle-même est une vie – et, en ce sens, elle co-vit inévitablement avec cette naïveté pré-réflexive, vibre avec elle, sans jamais pouvoir s'en détacher entièrement.

1.3. L'ambivalence axiologique de l'anonymat naïf

L'anonymat transcendantal, en tant que noyau de l'anonymat naïf, doit être distingué d'un autre niveau de signification que peut prendre ce dernier. L'individuation pré-personnelle que l'anonymat transcendantal partage avec

[4] G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968, p. 3-4 ; *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 178 (21e série). Je remercie M. le Professeur Grégori Jean (Université Côte d'Azur, Nice) pour m'avoir signalé ce terme dans le cadre d'un retour qu'il m'a adressé à propos de ma communication.

[5] Alors que Husserl attribuait sans réserve cette auto-réflexion de « l'*ego* » transcendantal, nous posons la question de savoir ce que désigne exactement cet « *ego* ».

celui-ci, ne doit pas être comprise comme un simple manque de subjectivité véritable. Ce noyau peut au contraire être saisi comme une auto-présence pré-réflexive – comme une strate originaire de singularité, qui rend possibles les différentes formes de subjectivation. En ce sens, l'anonymat transcendantal se distingue de ces modalités de l'anonymat naïf dans lesquelles s'accomplit une actualisation impropre de cet anonymat – sous la forme d'aliénation ou de dépersonnalisation.

Un exemple paradigmatique en est l'analyse heideggérienne du « on » (*das Man*) dans *Être et Temps*[6]. L'anonymat de la quotidienneté moyenne y apparaît comme une manière impropre d'exister, dans laquelle le *Dasein* n'expérimente pas le monde à partir d'une résolution propre, mais selon le mode du « on dit », « on pense », « on vit » – c'est-à-dire non comme soi-même, mais comme n'importe qui. Dans cette posture, le *Dasein* se dérobe à sa propre responsabilité, fuit devant soi-même et se dissout dans l'anonymat – non comme dépassement, mais comme perte de soi.

Comme Georg Simmel l'a analysé dans « Les grandes villes et la vie de l'esprit[7] », la société capitaliste moderne tend à transformer les relations humaines en interactions anonymes et impersonnelles, réduisant ainsi le sujet à des fonctions, des rôles, ou à de simples unités de prix et de valeur d'échange. Cette tendance, renforcée aujourd'hui par l'extension des réseaux sociaux, affaiblit l'intensité qualitative des relations personnelles et masque la singularité de l'individu.

Une telle forme d'anonymat, qui efface ou aplanit la singularité de chacun, désigne une manière déficitaire d'exister, sans rapport avec l'ouverture transcendantale où s'esquisse un rapport originaire à l'être. Il s'agit d'une forme de subjectivité « inférieure », qui ne puise pas en elle-même, mais se retire dans l'indifférencié. À l'inverse, l'anonymat transcendantal, que l'on peut comprendre comme le noyau de l'anonymat naïf, ne contredit pas la singularité de l'individu ; il fonctionne comme un arrière-plan génératif, un champ de genèse du sens dans lequel la différence individuelle peut se former originairement – non comme une uniformisation nivelante, mais comme une ouverture à la différence en tant que telle.

---

[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1967, p. 126 ff.

[7] G. Simmel, « Die Großstädte und das Geistesleben », dans *Jahrbuch der Gehe-Stiftung, vol. 9*, Dresden, 1903, p. 185-206; traduction coréenne : 「대도시와 정신적 삶」, trad. par Kim Deok-young, dans *Lire la modernité chez Simmel* (『짐멜의 모더니티 읽기』), Séoul, Saemulgyeol, 2005, p. 35-53.

1.4. L'anonymat transcendantal n'est ni une généralité indifférenciée, ni opposé à la singularité

L'anonymat transcendantal, qui sous-tend aussi bien la subjectivité que l'individuation, ne saurait être réduit à la propriété d'un sujet individuel. Dans la mesure où l'individuation ne doit pas être comprise comme l'actualisation d'un individu déjà donné, mais comme un processus dynamique de genèse au cours duquel des différences indéterminées se rencontrent et se transforment dans un champ pré-individuel, l'anonymat transcendantal renvoie précisément à cet horizon génétique.

Derrière l'individualité apparemment stable et identique se cache une strate de singularités indéterminées qui rendent possible cette stabilité : des singularités qui ne sont pas encore fixées comme « ceci » ou « cela », mais qui, dans un espace pré- ou trans-individuel, entrent en contact, s'entrelacent, et préparent le terrain de la genèse. Marc Richir a décrit ce rapport comme une « généralité anonyme » – un champ non représentatif d'interactivité et de sens commun, où le contact du soi avec soi entre en contact avec d'autres formes de ce même contact de soi à soi :

> […] c'est du contact de soi à soi qui entre en contact avec du contact de soi à soi [...] et c'est la "généralité" anonyme de ce type de tact qui fait le *Leib* social[8].

Ces rencontres entre singularités se produisent aussi bien au sein d'un individu que de manière transindividuelle, selon d'innombrables variations. Elles permettent que de nouveaux sens émergent continuellement à l'intérieur d'un individu. Dans les rencontres intersubjectives, le soi peut connaître une transformation inattendue et une régénération du sens – effet de ces singularités qui demeurent actives en deçà de l'individualité fixée. Ce champ fécond, porteur de la transformabilité de l'individu, rend possible la coexistence de la singularité et de l'universalité – comme on peut l'observer dans l'expérience répétée d'une œuvre d'art. L'affect suscité par une telle redécouverte témoigne d'un champ de sens commun virtuellement universel, qui pourtant ne coïncide jamais entièrement avec lui-même : l'œuvre reste toujours « la même » – et cependant chaque contact demeure unique, irréductiblement singulier. L'origine de ce contact ne réside pas dans le moi conscient, mais dans les mouvements de singularités enfouis dans le sujet et qui, à l'occasion de rencontres affectives, remontent à la surface.

---

[8] M. Richir, *La contingence du despote*, Paris, Payot, 2014, p. 82. Je remercie J. Watin-Augouard (Université Grenoble Alpes) pour m'avoir signalé ce passage décisif chez Marc Richir, à partir duquel un nouvel éclairage sur ma propre problématique a pu émerger.

Dans *Différence et répétition*, Gilles Deleuze décrit l'individuation comme une phase de condensation et de déploiement de singularités préindividuelles. Ces singularités ne relèvent ni de l'individuel, ni du particulier : ce sont des différences virtuelles où la signification est encore indéterminée, mais déjà esquissée. Le sujet n'est pas le produit final de ce processus, mais une étape temporaire et métastable, toujours entourée de champs de différence potentiels, qui préparent sans cesse de nouvelles formes d'individuation[9].

Ce que nous appelons « anonymat transcendantal » est précisément ce champ : la condition de possibilité de l'individuation – mais aussi ce qui continue d'agir après son accomplissement, transformant le moi actualisé, le renouvelant, le rechargeant de sens. Il demeure enfoui dans l'abîme de l'individu, mais surgit à la surface dans les moments de contact affectif ou de rencontre inattendue : il ébranle l'identité du soi et l'ouvre à l'ouvert. En ce sens, ce champ est à la fois l'origine et le surplus de l'individuel : c'est en lui que le sujet se constitue sans cesse à nouveau.

1. 5. Subjectivité transcendantale et anonymat transcendantal

Il convient à présent de s'interroger sur le rapport entre le concept d'anonymat transcendantal et la conception classique de la subjectivité transcendantale, qui constitue l'origine de toute donation du sens dans la tradition phénoménologique. L'anonymat transcendantal n'est pas ici pensé comme l'opposé de la subjectivité, mais comme sa structure plus profonde et sous-jacente – loin de toute tendance à projeter l'*ego* empirique dans le sujet transcendantal. L'anonymat transcendantal renvoie à une condition préindividuelle de la subjectivation, qui non seulement précède le moi empirique, mais le dépasse également ; il ne s'agit pas d'une propriété individuelle, mais d'une force anonyme qui rend possible le processus même de constitution du sujet.

Comme Husserl le souligne dans *Leçons sur la conscience intime du temps* et dans les manuscrits tardifs sur la constitution temporelle, le flux originaire de la conscience constituante du temps est déjà « en fonctionnement » avant toute réflexion thématique. Avant même que la conscience ne se thématise, les structures de la donation du sens se déploient. Autrement dit, il y a un niveau opérant de la conscience, sur lequel ce qui est donné se constitue dans un flux continu d'intentionnalité. Dans *La transcendance de l'ego*, Jean-Paul Sartre a clairement exprimé que ce niveau n'est pas personnel et ne se résorbe pas dans la notion de « moi » ; celui-ci

[9] G. Deleuze, *Différence et répétition*, *op. cit.*, p. 317, 354.

n'est constitué qu'*a posteriori*, par réflexion, sur la base d'un flux antérieur et impersonnel de vie intentionnelle[10].

Ce flux non égoïque, pré-subjectif, n'est pas un état déficitaire, mais la source même de la genèse du sens. Les analyses husserliennes sur la temporalité permettent d'entrevoir cette strate, sans toutefois parvenir à l'intégrer dans un cadre conceptuel entièrement cohérent. Elle réapparaît dans la pensée de Marc Richir – sous le concept d'« anonymat phénoménologique[11] » – comme un arrière-plan dynamique agissant aussi bien avant la constitution de l'*ego* qu'au-delà de son « institution symbolique ».

Cet horizon préindividuel n'est ni chaotique ni informe : il porte déjà en lui un principe d'ordre qui rend possible l'apparition du sujet et celle de l'objet. Il ne peut être réduit ni à l'inconscient symbolique ni à la strate passive de la constitution ; il constitue une structure qui, parce que la vie pensante ne peut jamais coïncider avec elle-même, l'ouvre d'elle-même. Cette structure instaure un champ commun, où peuvent se maintenir et se différencier les écarts – entre l'individu et l'universel, entre sensibilité et concept, entre altérité et ipséité.

Le texte présent s'inscrit dans un cadre de recherche dont l'objectif est de mettre en lumière, à travers les phénoménologies classique et nouvelle – en particulier celles de Husserl et de Richir – la structure de l'anonymat transcendantal comme champ constitutif de la genèse du monde et de la genèse de la pensée. Il ne s'agit pas d'un niveau empirique antérieur au soi, mais comme d'un processus de constitution du savoir et de l'être, de la pensée et du monde eux-mêmes.

*

Ainsi avons-nous pu distinguer les différentes strates de l'anonymat – l'anonymat naïf, l'anonymat inauthentique, l'anonymat comme champ pré-individuel de singularités, et surtout l'anonymat transcendantal qui rend possible la vie pré-réflexive tout en ne pouvant être mis en lumière que par la réflexion, sans pourtant jamais s'y épuiser, en demeurant constamment en retrait et dans la pénombre – et, parmi elles, formuler comme problème proprement dit celui de « l'anonymat transcendantal ». Il est essentiel de souligner que celui-ci, tout en constituant le noyau de l'anonymat naïf et en ne pouvant être entrevu que par une réflexion prenant précisément cet anonymat naïf pour point de départ, ne doit nullement être assimilé aux

[10] J.-P. Sartre, *Transcendance de l'ego*, Vrin, 2012, p. 19 ff.
[11] M. Richir, *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, 1992, p. 104, 106, 115, 357, *et passim*.

formes déficitaires de l'anonymat naïf – ces modalités impropres où celui-ci apparaît comme une privation ou une déchéance de la subjectivité.

Or, une telle typologie conceptuelle risque de demeurer une construction purement imaginaire si elle ne se fonde pas sur un ancrage phénoménologique explicite. Pour montrer que l'anonymat transcendantal n'est ni une hypothèse métaphysique ni une extrapolation conceptuelle, mais bien une strate exigée par l'analyse phénoménologique elle-même, nous avons choisi de prendre pour point d'appui les analyses husserliennes de la temporalité dans les manuscrits tardifs, afin de situer ce champ problématique sur le plan proprement philosophique.

Il est en effet décisif que les différentes strates que Husserl désigne à l'aide de concepts tels que « flux originaire (*Urstrom*) », « temporalisation originaire (*Urzeitigung*) », « présent vivant (*lebendige Gegenwart*) », « non-*ego* (*Nicht-Ich*) » ou « pré-intentionnel (*vor-intentional*) » – et qu'il ne parvient pas lui-même à distinguer de manière entièrement claire – entrent en résonance exacte avec la structure de l'anonymat que nous avons dégagée. Autrement dit, le concept d'anonymat transcendantal n'est pas importé de l'extérieur de la phénoménologie husserlienne : il nomme une strate encore innommée, mais que les tensions internes et les différenciations conceptuelles du Husserl tardif exigent d'articuler.

C'est pourquoi, dans la deuxième partie, nous examinerons de façon systématique les analyses tardives de la temporalité afin de montrer comment la relation entre « flux », « intentionnalité » et « origine » laisse apparaître la structure même de l'anonymat. Nous distinguerons, à l'intérieur des textes husserliens, deux strates de non-intentionnalité – le flux *hylétique* et le flux *originaire* – et nous montrerons phénoménologiquement que la couche profonde que Husserl ne parvient pas à saisir avec les ressources du concept d'intentionnalité correspond précisément à ce que nous appelons l'anonymat transcendantal.

2. Le flux originaire comme fond de la constitution transcendantale en deçà de la corrélation intentionnelle dans les manuscrits tardifs de Husserl[12]

Bien que les strates de sens du concept d'« intentionnalité », en tant que structure eidétique de la conscience, et celles du concept d'« *ego* transcendantal », découvert par la réduction transcendantale et situé dans le cadre de la « constitution transcendantale », doivent être clairement distinguées, l'intentionnalité de la conscience est ultimement rapportée à l'*ego* transcendantal, centre d'irradiation des différents types d'actes intentionnels. Or, ces actes requièrent toujours une matière non-intentionnelle, la *hylè*, sur laquelle ils s'exercent[13].

Alors, la question se pose : qu'en est-il des phénomènes qui ne relèvent pas de cette intentionnalité attribuée à l'*ego* transcendantal ? Et la *hylè* non intentionnelle en tant que matière des actes intentionnels n'est-elle pas toujours rapportée à ceux-ci ? Dans la phénoménologie, ne sera-t-il pas nécessaire de montrer une dimension au-delà de la corrélation intentionnelle ? Ne peut-on pas reconnaître une dimension qui échappe à cette corrélation et qu'il serait possible de décrire en termes de « non-intentionnalité » ? Peut-on la qualifier de « non-*ego* » (*Nicht-Ich*) ? Et si oui, en quel sens ? Ces questions, en apparence simples, contiennent en réalité toute la subtilité du problème que nous souhaitons examiner.

Dans la phénoménologie génétique tardive de Husserl, l'« égoïque » (*ichlich*) et le « non-égoïque » (*ichlos*) ne s'opposent pas de manière stricte. À un stade passif originaire, souvent qualifié de « non-égoïque », opère déjà

[12] Nous avons déjà abordé la problématique du caractère non-intentionnel du flux originaire dans notre article précédent : « Le flux originaire non-intentionnel et l'intentionnalité : les débats husserliens autour des « compléments » de 1932 sur la pré-temporalisation », *Annales de phénoménologie vol. 23*, Dixmont, A.I.P., 2024. Comme Husserl lui-même ne distingue pas explicitement le flux originaire du flux hylétique, nous avions alors, à titre provisoire, traité ces deux niveaux comme coïncidents, et l'analyse se concluait en soulevant la possibilité d'un *Abgrund* entre la temporalisation originaire pure et le flux hylétique en tant que corrélat non-égoïque du pré-*ego*. Cette deuxième partie du présent article reprend ce point comme un problème architectonique en le poussant plus loin : il s'agit d'examiner la nécessité architectonique de distinguer le flux originaire du flux hylétique, afin de préciser ce que désigne, phénoménologiquement, le concept d'« anonymat transcendantal ».

[13] Dans sa première définition de Husserl, la *hylè* est simplement un donné sensible dépourvu d'intentionnalité, offert « réellement », en tant que matière, dans le schéma contenu-appréhension. Cependant, à travers les enquêtes sur la conscience intime du temps et les synthèses passives, elle change de sens pour devenir une unité constituée par une intentionnalité passive, et en ce sens se caractérise comme une sorte de noème. Elle adopte ainsi des statuts correspondant à chaque forme d'intentionnalité passive dans les divers niveaux de constitution passive. Cependant, la caractéristique de la *hylè*, qui ne peut être donnée dans la conscience que par l'intentionnalité, n'est pas abandonnée à travers l'ensemble des Œuvres de Husserl.

un *ego* aspirant (*strebendes Ich*). Cette aspiration relève déjà d'une intentionnalité. Cet *ego* aspirant, qui n'est pas « éveillé », possède néanmoins un « pré-monde » (*Vorwelt*)[14] ou un « pré-champ » (*Vorfeld*) comme horizon « pré-donné ». Il peut être qualifié de « pré-*ego* » (*Vor-Ich*), c'est-à-dire un « centre » de ce pré-donné[15]. Ce pré-*ego* se trouve « auprès de » (*Dabei*)[16] la sphère originairement hylétique, dans une tension intentionnelle primordiale. Cette sphère hylétique fluante, bien qu'elle soit le non-intentionnel au sens classique, ne se situe pas pour autant dans une extériorité ou dans une distance en vertu de laquelle l'*ego* « se tournerait vers » (*Hinwenden*) elle. À ce niveau, entre ce « *Ichfremde* » et l'égoïque, il n'y a pas de véritable écart ; pourtant, la sphère hylétique s'inscrit néanmoins dans une relation intentionnelle originaire, en tant que corrélat originaire du pré-*ego*. En d'autres termes, le flux hylétique est déjà intégré au système de la constitution à partir de l'*ego*.

À première vue, le flux hylétique semble se situer à la même couche de la constitution que le « flux originaire (*Urstrom*) » du présent vivant, en tant que « temporalisation originaire (*Urzeitigung*)[17] » que Husserl caractérise comme « phénomène originaire[18] ».

Or, un point décisif doit être souligné d'emblée : cette apparente proximité ne doit pas masquer une différence fondamentale – différence qui deviendra le centre de notre analyse.

---

[14] E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*, Hua XXXIX, hg. von R. Sowa, Dordrecht / Boston / London, Springer, 2008, p. 460 ; E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929-1934)*, hg. von D. Lohmar, Husserlana Materialien vol. VIII, Dordrecht, Springer, 2006, p. 350.

[15] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, *op. cit.*, p. 352.

[16] *Ibid*., p. 351-352.

[17] « Der Urstrom der lebendigen Gegenwart ist die Urzeitigung, in welcher der letzte Ursprung der raumzeitlichen Welt und ihrer Form der Raumzeitlichkeit liegt. […] Zeiten, Gegenstände, Welten jedes Sinnes haben letztlich ihren Ursprung im Urströmen der lebendigen Gegenwart – oder, besser, im transzendentalen Ur-Ego, welches sein Ur-Leben als urströmende Gegenwärtigung und Gegenwart lebt und so in seiner Weise Sein hat, Sein in einer Urzeitigung, welche im Strömen eine Urzeit und (eine) Urwelt konstituiert » (*ibid.*, p. 4).

[18] « Das „Urphänomen" des Strömens ist das Phänomen aller Phänomene, alles für uns in irgendeinem Sinne Seienden, – denn alles ist im urphänomenalen Strömen als darin „sich gebend" und in einem weitesten Sinn in strömenden Modis als Selbiges verharrende Einheit. […] wenn ich auf das urphänomenale Strömen hinschaue, so ist es selbst als „das" im urphänomenalen Strömen in sonderbarer Weise auf sich selbst bezogen » (*ibid.,* p. 1-2).

2.1. Le statut de la "*hyletische Urströmung*" chez Husserl : un aspect impressionnel du flux originaire

Husserl emploie parfois, dans les manuscrits tardifs, l'expression de « *hyletische Urströmung* (flux hylétique originaire) ». Cette formulation pourrait laisser croire que le flux originaire dans son intégralité serait de nature hylétique. Mais ce n'est pas le cas. Dans les passages déterminants[19], l'adjectif « hylétique » vise explicitement à désigner le versant impressionnel du flux originaire, c'est-à-dire la dimension matérielle de l'*Urimpressionalität* et à sa « transformation incessante (*Ständigkeit der Wandlung*) ». Autrement dit, « la sphère originaire hylétique[20] » ne renvoie pas au flux originaire lui-même, mais à ce qui, dans le flux originaire, correspond au côté non-égoïque comme corrélat de l'*ego* – là où la matière impressionnelle en tant que « dernier non-égoïque » s'écoule comme corrélat du pré-ego. Ainsi comprise, la « *hyletische Urströmung* » n'est qu'un aspect dérivé du flux originaire : son versant impressionnel, décrit pour en expliciter le *contenu* fluant ; ce qui nécessite un *ego* comme son corrélat, à qui ce contenu appartient.

Si le flux originaire est bel et bien une ombre anonyme de l'*ego* transcendantal, tout en ne se réduisant pas à son fonctionnement, il faut en déterminer la spécificité et le rôle génétique. Pour cela, une clarification du problème de la « pré-temporalisation (*Vorzeitigung*) » ou « temporalisation originaire (*Urzeitigung*)[21] » s'impose.

En 1932, Husserl affirme explicitement que la temporalisation originaire (la pré-temporalisation) n'est pas une temporalisation au sens propre[22]. Comme nous l'avons interprété dans notre article précédent, cette

---

[19] « Die hyletische Urströmung, das Urimpressionale in seiner Ständigkeit der Wandlung, und zwar der Wandlung, dergemäß der Modus Urimpressionalität ständig bleibt, oder der Wandlung, in der 1) das Urimpressionale in ein neues Impressionales sich wandelt, aber so, dass das alte „ausweicht" ; 2) das „Ausweichen" ist Wandlung der Urimpressionalität in Retentionalität während doch im Gehalt Totaldeckung statthat » (*ibid.,* p. 80-81).

[20] « Wie sich nun diese objektiven weltlichen Zeitmodalitäten subjektiv konstituieren (und durch sie mundane Zeit selbst) und welche Rolle dabei die hyletische Ursphäre und ihre konkrete Zeitigung spielt, das ist natürlich das große Problem der Weltzeitigung » (*ibid.,* p. 85).

[21] 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 dans *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.

[22] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, hg. von S. Luft, Husserliana vol. XXXIV, Dordrecht / Boston / London, Springer, 2002, p. 181-183, 184. De nombreux chercheurs husserliens interprètent la mention explicite faite par Husserl en 1932 de l'« intentionnalité univoque » non pas comme une réduction du concept

affirmation ne remet pas en cause le statut de la temporalisation elle-même, mais signifie que la temporalisation originaire n'est pas intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle ne relève plus de l'intentionnalité du flux[23]. À nos yeux, la pré-temporalisation, non-intentionnelle, ne peut donc pas être comprise comme une modification originaire (*Urwandlung*) hylétique, mais un niveau qui dépasse aussi bien « l'*ego* comme centre de rayonnement de l'intentionnalité originaire » que le « flux hylétique originaire ».

Husserl ne semble pas distinguer de manière architectoniquement articulée les deux termes « flux hylétique » et « flux originaire », ce qui laisse ouverte la nécessité d'une clarification phénoménologique. En effet, le niveau où se situe le flux hylétique ne saurait être interprété comme au niveau du fondement transcendantal de la temporalisation elle-même. Si un tel niveau fondamental du flux originaire, en deçà de la corrélation entre l'*ego* et le flux hylétique, doit être admis, ce n'est pas par simple hypothèse spéculative : c'est parce que la description phénoménologique elle-même l'exige. Toute intentionnalité – qu'elle soit objectivante ou passive – présuppose déjà une temporalité opérante sur la base de laquelle elle peut se déployer. Or, cette temporalité ne saurait être constituée par l'intentionnalité elle-même : elle doit être donnée « avant » toute corrélation noético-noématique, comme condition de possibilité de la visée. Le flux en tant que tel ne peut donc être un corrélat intentionnel.

La sphère hylétique s'inscrit toujours déjà dans la dynamique du pré-*ego* (*Vor-Ich*). Même en son mode le plus primordial, elle demeure corrélée à une tension intentionnelle originaire où se déploie un *strebendes Ich*, opérant passivement, mais opérant néanmoins. C'est pourquoi la *hylè*, qu'elle soit une unité des *data* sensibles ou *hylè* « originaire » presque inconsciente, appartient aux structures de constitution : ce qui relève de ce que Fink appellerait un *Anfang* : un commencement génétique interne au système constitutif[24]. Enfin, comme il l'a souligné, un système de constitution ne peut

d'intentionnalité à une fonction exclusivement liée à l'activité égoïque, mais plutôt comme une révision et une extension de ce concept, incluant ainsi les intentionnalités non-objectivantes, c'est-à-dire la passivité. Nous adhérons fondamentalement à cette position.

[23] Pour une analyse détaillée sur ces débats, voir notre article mentionné « Le flux originaire non-intentionnel et l'intentionnalité ... », *op. cit.*

[24] « Ein Anfang in der Zeit des Erlebnisstromes kann vernünftig nur besagen einen innerzeitlichen Anfang. [...] Nicht aber kann der Strom selbst je so anfangen wie ein Ereignis. Der Strom ist als Ganzheit kein Ereignis, obwohl er in gewisser Weise Gegenstand. […] *die Thematisierung der Ganzheit des Stromes ist nur im Strom möglich*. [...] Ganzheit des Stromes ist Ursprung des Stromes. / Nur der *Ursprung* des Stromes gibt seine Ganzheit. Ursprung ist aber nicht Anfang, sondern die meontische Tiefe des ontischen Stromes » – E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Eugen Fink Gesamtausgabe, Teilband 2 : Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, hg. von R. Bruzina, Freiburg/München, Karl Alber, 2008, p. 363.

pas constituer sa propre origine : dès lors, le flux originaire doit être situé non pas dans l'ordre de l'*Anfang*, mais dans celui de l'*Ursprung*, comme fond pré-intentionnel radical de toute corrélation possible.

C'est sur cette base qu'il devient nécessaire d'examiner plus en détail, dans la section suivante, comment Husserl décrit le phénomène du flux originaire lui-même, distinct du flux hylétique.

2.2. Le flux originaire comme *Urzeitigung* : au-delà de la corrélation

2.2.1. Le phénomène originaire du flux

Le flux originaire, considéré comme le phénomène originaire, est analysé sous le nom de temporalisation originaire ou pré-temporalisation dans les manuscrits des années 1930. Il représente le niveau le plus fondamental dans l'analyse phénoménologique génétique de la constitution transcendantale.[25]

Le terme de « flux originaire » semble souvent être utilisé en lieu et place du terme de « présent vivant (*lebendige Gegenwart*) », bien que ces deux notions ne signifient pas nécessairement la même chose. Husserl affirme que le flux originaire du présent vivant est la « temporalisation originaire », dans laquelle réside l'origine ultime du monde spatio-temporel et de sa forme, la spatio-temporalité[26]. Cependant, cette origine ne réside pas simplement dans le flux lui-même, mais dans l'*Ur-Ego* transcendantal. Ce dernier vit sa vie primordiale en tant que présentation et présence fluant originairement. Il possède ainsi une manière d'être spécifique, c'est-à-dire d'être dans une temporalisation originaire, qui constitue un temps originaire et un monde originaire.

À ce stade, nous nous heurtons à une question difficile : comment définir les termes tels que flux originaire, présent vivant et *ego* transcendantal originaire, qui sont enchevêtrés sans distinctions claires ? De plus, quelle est la signification exacte des notions d'« originaire » ou d'« origine » ? Cette origine désigne-t-elle le commencement absolu de la constitution, ou bien une source située au-delà de celle-ci, comme une condition de possibilité de toute constitution ?

[25] E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution*, *op. cit.*, p. 2.
[26] *Ibid.*, p. 4.

2. 2. 2. Le flux originaire et le présent vivant

In der lebendigen Gegenwart lebt das Ich als „fungierendes“ anonym auf das oder jenes Gegenständliche hin gerichtet[27].

> Ich als Ich des Urstromes mit allen meinen ontischen Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen, […] Ich bin Ich der Weltgegenwart, sofern ich in meinem urmodalen Jetzt oder in einer jetzt konstituierten Dauer zu dem mir ontisch gegenwärtigen Leib gehöre […] Als dieses Ich bin ich Ich für alles weltlich für mich Seiende, bin ich das Ich, das ontisch den Leib hat, den jetzigen und den gewesenen und künftigen. Und dieses Haben weist zurück auf das Sich-konstituieren in der ständigen Genesis der Weltzeitigung, auf das strömende Bewusstsein mit seinen Gegenwärtigungen und Vergegenwärtigungen in allen Stufen und Synthesen[28].

Le présent vivant (*lebendige Gegenwart*) est un flux concret du présent impliquant le fonctionnement de l'*ego*, et en ce sens, il constitue ma vie originairement consciente. Le présent vivant est toujours qualifié comme « mon » présent vivant. Le « présent » de ce présent vivant fait généralement référence au présent en tant que moment temporel déjà « constitué » dans la temporalité, englobant le passé, le présent et le futur. Ce présent est toujours déjà un présent de perception (*Wahrnehmungsgegenwart*) intégrant son propre contenu. Par « présent perceptif », il faut entendre une pure présentation (*Gegenwärtigung*) excluant toute présentification (*Vergegenwärtigung*) telle que le souvenir (*Erinnerung*).

Dans ce présent vivant concret, l'*ego* comme pôle d'accomplissement intentionnel (*intentionale Leistung*) et le flux hylétique non intentionnel se distinguent comme des moments abstraits qui composent le présent vivant concret.

Cependant, les accomplissements de l'*ego* ne se limitent pas à une intentionnalité objectivante dirigée vers un objet identique à lui-même. Diverses formes d'intentionnalités non-objectivantes, telles que l'intentionnalité de l'affection, de la pulsion, du flux ou encore de l'horizon, sont intégrées dans le champ d'investigation sous le nom général d'intentionnalité[29]. Ces types d'intentionnalités non-objectivantes peuvent à

---

[27] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *op. cit*., p. 298 (sep. 1931).

[28] E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil : 1929–1935*, hg. von Iso Kern, Husserliana vol. XV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 518.

[29] E. Husserl, *Zur phänomenologischen Reduktion*, *op. cit.*, p. 179 ; E. Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins : Teilband I – Verstand und Gegenstand. Texte aus dem Nachlass (1909–1927)*, hg. von Ullrich Melle & Thomas Vongehr, Husserliana vol. XLIII/1, Dordrecht, Springer, 2020, p. 44, 455 *et passim.* ; *Studien zur Struktur des Bewusstseins :*

juste titre être qualifiés d'« intentionnalités passives ». Mais dans quel sens ces intentionnalités sont-elles dites « passives » ? Et pourquoi les désigne-t-on toujours par le terme d'« intentionnalités » ? Telles sont les questions essentielles. Nous avons déjà une réponse détaillée dans notre article précédent[30]. Ici, nous la résumons brièvement :

2. 2. 3. Intentionnalité « passive » ?

Les différentes formes d'« intentionnalités passives » que Husserl distingue au sein de la genèse ne constituent pas des types d'intentionnalité séparés, mais des modes d'une seule et même intentionnalité comprise comme *Bewusstsein von etwas*.

- L'intentionnalité de l'affection n'est pas une intentionnalité autre que l'intentionnalité objectivante : elle en constitue la phase génétiquement initiale, une passivité dans l'activité et non une passivité antérieure à toute activité.

- L'intentionnalité du flux, en revanche, perd progressivement son caractère intentionnel dans les textes tardifs : la « temporalisation originaire » ne peut plus être comprise comme une visée, mais comme ce qui rend possible toute visée. Ce point marque la séparation fondamentale entre la passivité intentionnelle et le flux originaire non-intentionnel.

- Les intentionnalités de la pulsion et de l'horizon représentent des formes authentiquement passives de la visée : elles expriment une tendance (*Strebung*) pré-objectivante, orientée vers une satisfaction encore vide, mais qui reste une orientation vers quelque chose, même indéterminé.

- Husserl considère ainsi que la passivité et l'activité appartiennent à une intentionnalité unique, qui traverse toutes les strates de la constitution : la distinction porte sur les modes (éveillé/endormi), non sur des essences différentes.

En revanche, il existe un abîme entre cette intentionnalité passivement originaire, correspondant aux *hylè* à leurs différents niveaux, et le flux originaire ultimement constituant : l'une relève du système de constitution (*Anfang*), l'autre en constitue la condition transcendantale (*Ursprung*).

Selon nous, ce que l'on appelle « flux de la vie d'*ego* » est en réalité un flux « hylétique ». Comment alors le flux « égoïque » peut-il être qualifié de

Teilband II – Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896–1925), Husserliana vol. XLIII/2, p. 94 *et passim.* ; *Studien zur Struktur des Bewusstseins : Teilband III – Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902–1934)*, Husserliana vol. XLIII/3, p. 501, *et passim.*

[30] S.K. Joung, « Le flux originaire non-intentionnel et l'intentionnalité », *op. cit.*, p. 21-27.

« hylétique » ? Parce que la *hylè* n'est *hylè* qu'en tant qu'elle appartient au champ égoïque. Autrement dit, le non-*ego* ne peut être défini que par rapport à l'*ego*. Ce flux hylétique est souvent identifié par Husserl au « présent vivant », c'est-à-dire au « présent perceptif fluant ». Ainsi, il faut distinguer ce flux hylétique – vers lequel l'*ego* est déjà orienté ou auprès duquel (*Dabei*) il se trouve dès ses premiers commencements, du « flux originaire », qui, lui, n'a aucun rapport avec ce qui est égoïque, ou, s'il en a un, n'est qu'une condition *a priori* de l'*ego*.

La question devient alors : comment peut-on définir le flux originaire de manière distincte du flux hylétique ? Husserl lui-même ne semble pas avoir consciemment établi une telle distinction. Cependant, comme nous l'avons montré précédemment, ces deux états de choses doivent être clairement distingués. Pour établir cette différenciation, en particulier dans la mesure où le flux hylétique renvoie déjà à une *Urwandlung* rétentionnelle-protentionnelle, comprise comme une intentionnalité pulsionnelle, tandis que le flux originaire se situe en deçà de toute intentionnalité, même la plus passive. Le flux originaire, en tant que temporalisation originaire, dépasse à la fois l'*ego* comme centre de rayonnement de l'intentionnalité originaire et le flux hylétique originaire. Il constitue le fond anonyme et non-intentionnel de toute constitution transcendantale, sans être lui-même constitué.

3. Un double anonymat phénoménologique de Husserl : anonymat intentionnel et anonymat transcendantal

Conformément à la démarche menée dans les deux parties de ce travail, nous pouvons désormais préciser la place qui revient, dans la phénoménologie husserlienne, au concept d'« anonymat transcendantal ». La première partie de ce travail a permis d'établir une distinction fondamentale entre deux formes d'anonymat : d'une part, anonymat propre à la naïveté de la vie, qui apparaît comme la forme élémentaire et pré-réflexive de l'auto-évidence ; et d'autre part, l'anonymat transcendantal, qui en constitue le noyau ultime. Ce noyau, toutefois, ne se livre jamais immédiatement : il ne devient accessible qu'à travers la réflexion, et uniquement en tant que ce qui résiste à toute élucidation complète. Nous avons montré que cet anonymat transcendantal ne doit être ni confondu avec l'anonymat déficitaire d'une existence inauthentique ni réduit à une indifférenciation des particularités des individus. Il doit plutôt être compris comme un champ préindividuel de singularités – une couche originaire qui excède la simple naïveté et qui, en tant que fond de toute subjectivité, soutient la possibilité même de la constitution transcendantale du sens. Ce fond anonyme ne se situe pas au niveau de la

subjectivité transcendantale classique, mais en deçà de celle-ci, comme ce qui la rend possible sans jamais se laisser constituer par elle.

La seconde partie a permis d'identifier, à partir des analyses tardives de Husserl sur la temporalité, les différentes couches qui structurent la dynamique originaire du temps.

Le premier type est celui que l'on peut appeler l'anonymat hylétique – l'anonymat du flux hylétique, corrélat originaire du pré-*ego* au niveau de la passivité initiale. Cet anonymat accompagne l'*ego* dans sa confrontation première avec le monde en tant qu'extériorité encore indifférenciée. Il reste en deçà de la réflexion, mais il est toujours destiné à être ultérieurement spécifié, intégré et thématisé dans l'intentionnalité qui se dirige vers un objet identique. En ce sens, il s'agit d'un anonymat constitutif interne au système de la corrélation intentionnelle – l'anonymat d'un *ego* encore naissant, mais déjà inscrit dans l'ordre constitutif du monde. Ainsi, le flux hylétique appartient encore au système génétique de la constitution : il constitue le corrélat impressionnel du pré-*ego*, au sein d'une tension intentionnelle passive qui relève de l'ordre de l'*Anfang*.

En revanche, le flux originaire ne peut être ramené à cette corrélation. Les textes de 1932 le suggèrent explicitement : la temporalisation originaire n'est plus « l'intentionnalité du flux ». Ce retrait ne concerne pas la passivité intentionnelle (*Streben*), mais l'appartenance même du flux à l'ordre de la visée. Un second type d'anonymat apparaît désormais au cœur même du processus de constitution : celui du flux originaire (*Urstrom*) en tant que temporalisation originaire (*Urzeitigung*) et phénomène originaire (*Urphänomen*). Contrairement à l'anonymat hylétique, cet anonymat ne se laisse pas définir comme corrélat d'un pôle, ni comme modalité d'une passivité intentionnelle. Les textes tardifs montrent au contraire qu'il s'agit d'une dimension qui ne relève plus de l'intentionnalité du flux, mais qui en constitue la condition. Le flux originaire se situe ainsi en deçà de la distinction entre *ego* et non-*ego*, avant toute articulation noético-noématique, et même avant les oppositions entre activité et passivité. Ce n'est ni la matière d'un acte, ni le pôle d'un acte, ni un champ de visée latente : c'est ce sans quoi aucune corrélation intentionnelle ne pourrait se former.

Ainsi, le flux originaire apparaît comme un champ d'anonymat transcendantal : un fond pré-égologique, pré-intentionnel, qui rend possibles aussi bien la matière impressionnelle que l'orientation intentionnelle, aussi bien le pré-*ego* que la constitution d'un monde d'objets. Ni pôle, ni corrélat, ni visée, il est la condition anonyme de tout ce qui peut devenir thème de la phénoménologie.

Là où l'anonymat hylétique reste un anonymat relatif – appartenant au champ constitutif et destiné à être raffiné, intégré, déterminé –, l'anonymat

du flux originaire est un anonymat absolu : un fond toujours retiré, irréductiblement ombré, qui ne peut jamais être épuisé par la réflexion transcendante, parce qu'il est la condition même de possibilité de toute réflexion. En ce sens, il correspond exactement à ce que nous avons nommé, dans la première partie, « anonymat transcendantal ». Il s'agit de la dimension dans laquelle la vie pré-réflexive trouve son origine, et qui ne peut se laisser éclairer que partiellement, par éclats, dans le geste même qui tente de la mettre en lumière.

L'anonymat transcendantal se révèle alors comme la couche la plus profonde du phénomène de vie : un fond originaire qui demeure dans l'ombre de toute réflexion, tout en constituant l'horizon nécessaire de son déploiement. Ce fond n'appartient pas à la subjectivité transcendantale classique, mais en est la présupposition silencieuse. En ce sens, l'analyse phénoménologique de l'anonymat transcendantal ouvre un accès à la dimension où se nouent, avant toute corrélation, la genèse de la pensée et la genèse du sens.

Temps et temporalité dans *Être et temps* de Heidegger

ALEXANDER SCHNELL

L'analyse du temps développée par Heidegger dans *Être et temps* (1927) compte parmi les contributions les plus décisives à la compréhension du temps et de la temporalité au sein de la tradition philosophique occidentale. Elle figure en outre parmi les rares tentatives qui parviennent à élucider de manière rigoureuse quelle est, pour l'être humain, la signification concrète du temps. Dans cette perspective, Heidegger s'attache notamment à répondre à trois questions fondamentales :

1. Quelle est la nature du temps ?
2. Comment se constitue la temporalité originaire ?
3. Dans quelle mesure la temporalité fonde-t-elle la relation originelle entre le « sujet » et l'« objet », entre le *Dasein* et le monde ?

En s'employant à résoudre ces problèmes, Heidegger formule plusieurs thèses essentielles, lesquelles seront exposées et discutées dans ce qui suit.

I

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la question de la nature du temps peut être comprise comme un mouvement continu dans lequel la compréhension de l'être, de la subjectivité et du monde évolue en permanence. Aristote définissait le temps comme « ce qui est compté dans le mouvement selon l'avant et l'après[1] », et le concevait ainsi comme une détermination dépendante du changement, laquelle ne peut être mise en évidence sans une âme qui réellement compte chaque instant. Augustin déplace radicalement cette approche vers l'« intérieur » de la conscience en comprenant le temps comme une extension de l'âme (« distentio animi[2] ») dans laquelle le passé, le présent et l'avenir apparaissent comme des modes de la présence psychique. À l'époque moderne, le temps est progressivement associé à la constitution du sujet : chez Leibniz, il est l'expression, *relative à la matière*, de l'ordre des états successifs des monades, tandis que Newton, en contraste flagrant, le conçoit comme un cadre de référence *absolu* et indépendant des choses et de la conscience, dans lequel s'écoule tout ce qui est mobile. Chez Kant, le temps devient la forme *a priori* du sens interne,

[1] Aristote, *Physique*, 219b2.
[2] Augustin, *Confessions*, livre XI, 26, 33.

qu'il érige en l'une des conditions de possibilité de l'expérience. Hegel fait du temps une détermination fondamentale du processus de l'esprit qui se déploie lui-même, dans lequel l'extérieur s'abolit et entre en mouvement (ce qui, selon Heidegger, conduit les aspects « subjectif » et « objectif » du temps « à une certaine *Aufhebung*[3] »). Dans la phénoménologie de Husserl, le temps apparaît à nouveau comme l'horizon originel de la constitution de la conscience, dans lequel la rétention, la présentation et la protention forment l'unité de l'expérience. Au XX^e^ siècle, le temps est de plus en plus compris comme une dimension créatrice ou événementielle – par exemple chez Bergson comme « durée[4] », chez Derrida comme « différance », ou chez Deleuze comme pur devenir, comme structure de changement et de créativité –, ce qui le fait apparaître comme un accomplissement intérieur de l'être lui-même.

Deux concepts fondamentaux du temps semblent ainsi prédominer. Soit le temps est considéré comme « objectif », comme une caractéristique inhérente au *monde*. Soit il est de nature « subjective », c'est-à-dire qu'il est attribué à la *conscience* ou à « l'âme ». Dans les deux cas, le temps s'apparente à un cadre formel dans lequel s'inscrit tout événement. Heidegger s'oppose fermement à ces deux conceptions du temps qu'il définit comme « le présenter qui s'explicite, c'est-à-dire l'explicité qui est exprimé dans le ''maintenant''[5] ». Pour comprendre le sens de cette conception du temps, il faut d'abord préciser les concepts clés de cette définition – « s'expliciter » et « présenter ». Mais au préalable, il convient d'établir en quel sens l'acception heideggérienne du temps se distingue, voire s'oppose, à la compréhension commune et ordinaire du temps.

Pour Heidegger, l'ensemble des théories philosophiques du temps – y compris celle de Husserl – demeure tributaire de la conception dite « vulgaire » du temps, laquelle recouvre à la fois la compréhension quotidienne et la compréhension scientifique (que Husserl qualifierait de « naturelle »). Celle-ci consiste à appréhender le temps comme un cadre ou un réceptacle au sein duquel les événements adviennent et s'inscrivent selon une modalité quasi spatiale. À y regarder de plus près, le temps y est pensé comme une succession de points-maintenant, tout au plus dotés d'une extension minimale – extension qui rend précisément possible cette spatialisation –, se succédant indéfiniment, aussi bien en direction des maintenant encore à venir que de ceux déjà révolus. Mais ce n'est pas tout. Selon Heidegger, ce qui est déterminant pour la conception vulgaire du temps, c'est que le passé et l'avenir sont considérés comme des entités closes en elles-mêmes, détachées du présent. Le passé est absolument révolu, l'avenir

[3] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1979[15], § 78, p. 405.
[4] H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, p. 166.
[5] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, p. 408.

encore totalement indéterminé. Seul le présent est « réel ». Husserl avait à juste titre objecté qu'il fallait également attribuer au passé et à l'avenir une réalité « originaire », sans quoi il serait impossible d'en avoir connaissance. Il s'est toutefois limité à une analyse centrée sur la conscience qui, à l'aide de la mise en évidence de ses propres types d'intentionnalité constitutifs du temps (à savoir la rétentionnalité et la protentionnalité), ne pouvait illustrer les temps passé et futur qu'à l'aide d'exemples formels, tels qu'une mélodie.

Cependant, le rapport entre « sujet » et « objet », ou plutôt notre relation au monde en général, ne se limite pas aux seuls rapports établis par la conscience. Husserl a certes reconnu, dans la *Krisis* (1935-37), que « tout moi transcendantal de l'intersubjectivité (en tant qu'il est co-constituant du monde […]) doit nécessairement être constitué en tant qu'être humain dans le monde, et que donc chaque être humain ''porte en lui un moi transcendantal'' » – et ce, « dans la mesure où il est une AUTO-OBJECTIVATION *du moi transcendantal* correspondant, élucidable par l'auto-méditation phénoménologique[6] ». Mais ce qu'il faut souligner tout particulièrement à cet égard, c'est ce que Fink met en avant dans la *VI^e Méditation cartésienne* (1932), validée par Husserl : à savoir que le moi phénoménologisant, en tant que moi de la réflexion, participe pour ainsi dire passivement à la constitution du monde, dans la mesure, précisément, où il est « englobé par l'AUTO-MONDANÉISATION du moi constituant, emporté par elle, MONDANÉISÉ[7] ». L'« être humain » est *l'auto-objectivation* du moi transcendantal et le « moi phénoménologisant » est *l'auto-mondanéisation* du moi constituant. Or, Heidegger exprimait déjà cette idée quelques années auparavant (dans *Être et temps*) en ces termes : le *Dasein s'auto-explicite*. Comprenant, il *se* projette sur le sens compris comme « ce vers-où (*Woraufhin*) du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité[8] ». La compréhension implique toujours la constitution d'être (*Seinsverfassung*) du *Dasein* « à chaque fois mien ». Je ne suis jamais simplement – et tel est précisément l'enjeu de la critique heideggérienne de Husserl – une conscience transparente se rapportant indifféremment à un objet. Eu égard à l'étant mondain, l'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde est inclus dans le rapport à cet étant. Et l'auto-explicitation du *Dasein* n'est possible, selon la thèse fondamentale de Heidegger, que parce que la temporalité elle-même s'auto-explicite :

> Le présenter s'attendant-conservant s'*auto*-explicite. Ce qui derechef n'est possible que parce que – en lui-même extatiquement ouvert – il est déjà

[6] E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, *Husserliana VI*, W. Biemel (éd.), La Haye, M. Nijhoff, 1976², p. 189sq.
[7] E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, *partie 1* : *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, H. Ebeling, J. Holl & G. van Kerckhoven (éd.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer, 1988, p. 119.
[8] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, p. 324.

> accessible pour lui-même et articulable dans l'explicitation qui comprend et qui parle. C'est parce que la temporalité constitue de manière extatique et horizontale la clarté (*Gelichtetheit*) du « là » qu'elle est originairement toujours déjà explicitable dans le « là » et donc connue[9].

Avant d'aborder la constitution de la temporalité originaire, on peut tirer les conséquences de ce qui précède pour la définition heideggérienne de l'essence du « temps ».

Le fait de se projeter de manière compréhensive vers le sens – et il en est de même pour l'auto-explicitation du *Dasein* liée à ce projeter – ne doit pas être considéré comme une activité purement cognitive ou épistémique. Heidegger souligne à plusieurs reprises que notre comportement quotidien – qu'il appelle « préoccupation (*Besorgen*) » – est déjà caractérisé et structuré par cette auto-explicitation. C'est l'ex-pression du *Dasein* qui en témoigne à l'évidence : « L'être-au-monde s'est toujours déjà ex-primé et, en tant *qu'être auprès de* l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur du monde, il s'ex-prime constamment dans l'adresse et la discussion de l'étant même dont il se préoccupe[10]. » Le *Dasein* s'ex-prime et s'auto-explicite donc d'abord et surtout dans la préoccupation quotidienne. Voici quel en est le sens temporel :

> La préoccupation circonspectivement compréhensive est fondée dans la temporalité, et cela sur le mode du présenter qui s'attend et conserve. En tant que, dans sa préoccupation, il calcule, planifie, pourvoit et prévient, il dit toujours déjà, que ce soit à haute voix ou non : *« alors* », cela doit arriver ; *« d'abord* », ceci doit être réglé ; « maintenant », il faut rattraper ce qui « *alors* » avait échoué et échappé[11].

Il convient de préciser la signification exacte de l'expression « le présenter qui s'attend et conserve » : le substantif « présenter » en constitue le noyau nominal, tandis que les déterminations qui l'accompagnent en spécifient le rapport au passé et à l'avenir. Cela confère au *présent* « un poids particulier[12] ». Dans la caractérisation du caractère temporel de la préoccupation quotidienne du *Dasein* – et donc aussi, comme nous le verrons plus loin, dans la définition du « temps » – ce n'est pas l'avenir qui prime, mais le présent !

Heidegger appelle « *databilité* » la structure de référence de la préoccupation au « maintenant que... », au « puis quand... » et au « jadis lorsque ». Cette databilité désigne la structure *originairement temporelle* de

[9] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, p. 408.
[10] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, p. 406.
[11] *Ibid*.
[12] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 79, p. 407.

la préoccupation du *Dasein*. Heidegger souligne que cette structure n'a jusqu'à présent pas reçu l'attention qu'elle mérite.

> Avec le « maintenant que », nous visons bel et bien « notoirement » un « point temporel ». Le « maintenant » est temps. Incontestablement, nous comprenons non seulement le « maintenant que », le « puis quand » et le « jadis lorsque », mais encore nous comprenons qu'ils sont liés « au temps ». Oui, mais qu'ils désignent le « temps » lui-même, comment cela est possible et ce que « temps » veut dire, tout cela, pour autant, n'est point déjà conçu avec la compréhension « naturelle » du « maintenant », etc. Et même, est-il donc si « évident » que nous « comprenions sans autre forme de procès » et exprimions si « naturellement » quelque chose comme le « maintenant », le « puis » et le « jadis » ? D'où prenons-nous ces « maintenant, que... » ? Les aurions-nous trouvés parmi l'étant intramondain, parmi l'étant présent ? Manifestement non. Et les avons-nous même en général trouvés ? *Avons-nous formé le projet de les chercher et de les constater* ? « En tout temps » nous en disposons, sans les avoir expressément faits nôtres, constamment nous en faisons usage, quoique non toujours à haute voix[13].

Heidegger avance la thèse selon laquelle le *Dasein* comprend originairement le temps, en tant qu'*il est lui-même temporel*, voire qu'*il est le temps lui-même*. Plus précisément, et inversement, le temps n'est pas un cadre extérieur, mais la manière dont le *Dasein* s'explicite au présent, en anticipant l'avenir et en conservant le passé. Sa définition du temps est dès lors la suivante : le temps est la manière dont le *Dasein* s'engage dans la situation présente en s'attendant et conservant. Le « poids particulier » du présent s'explique par le fait qu'il s'agisse ici de la manière dont le *Dasein* se rapporte au temps, voire, dans la quotidienneté, peut *être* le temps. C'est pourquoi Heidegger pouvait déjà affirmer, deux ans avant la publication d'*Être et temps* :

> Le temps que nous connaissons au quotidien et dont nous tenons compte [c'est-à-dire que nous mesurons et avec lequel nous calculons] n'est, à y regarder de plus près, rien d'autre que le « On » auquel le *Dasein* est déchu dans sa quotidienneté. L'être dans l'être-avec dans le monde, c'est-à-dire aussi dans le découvrir-avec du monde unique dans lequel nous sommes, est l'être dans le On et une certaine forme de *temporalité*[14].

Ainsi, le *Dasein*, en tant que déchu au On, est le temps ; et le temps est la manière dont le *Dasein* s'auto-explicitant est engagé dans la situation présente.

---

[13] *Ibid*.

[14] M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), HGA 20, P. Jaeger (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1979, p. 442.

II

Heidegger distingue l'essence du *temps*, d'une part, et la *temporalité* constitutive du temps qui lui sert de fondement, d'autre part. Cette distinction renvoie, d'une certaine manière, à celle entre le temps « empirique » et le temps « transcendantal » (« originaire »). La *temporalité* fait par ailleurs ressortir la dimension temporelle de la structure de souci du *Dasein*. D'un point de vue analytique qui inscrit toujours le *Dasein* dans sa « quotidienneté », il faut partir de cette dernière.

La structure de souci du *Dasein* comporte trois éléments constitutifs : l'existentialité, la facticité et l'être-déchu. L'existentialité signifie : se projeter soi-même de manière compréhensive sur le sens, ce qui ouvre des possibilités d'exister que le *Dasein peut* saisir ou non – le *Dasein* est « projet ». Cela ne signifie pas, néanmoins, que le *Dasein* puisse se projeter librement sur *tout*, qu'il dispose de possibilités illimitées. Car en tant que factuel, le *Dasein* est « jeté », « jeté dans le monde », ce qui correspond au factum prédonné d'être dans le monde – la condition incontournable, pour le *Dasein*, de se trouver toujours dans un monde, une époque et une situation spécifiques qu'il n'a pas choisis lui-même. Alors que l'« être-jeté » exprime le *fait que* le *Dasein* se trouve toujours déjà dans un monde, l'« être-déchu » décrit finalement *comment* il évolue et comment il se perd habituellement dans ce monde. Cela renvoie à la tendance ontologique du *Dasein* à se fondre « d'abord et surtout » dans la relation quotidienne au monde – dans le « On[15] », dans le bavardage, dans la curiosité et dans l'ambiguïté – et à s'éloigner ainsi de la possibilité authentique de la compréhension de l'être. Les trois moments – projet, être-jeté et déchéance – forment donc la structure fondamentale du souci, dans laquelle le *Dasein* se révèle à la fois comme un étant libre, factuel et empêtré dans le monde.

Cette structure tripartite du souci – plus précisément : le « souci authentique » – a un *sens* qui lui est propre, que Heidegger désigne déjà à ce stade[16] comme « temporalité[17] ». Comment le définir ? Ici aussi, il faut aborder chacun des moments fondamentaux séparément.

Considérons d'abord l'existentialité, dont le sens est l'*avenir*. Alors que Husserl parlait encore, dans les « *Manuscrits C* » (datant de la fin des années 1920 et du début des années 1930), de la « forme invariable » de « présomption d'avenir[18] » (sur laquelle repose l'impossibilité pour le moi transcendantal de mourir) et donc, pour ainsi dire, de l'infinitude du futur,

[15] Le « On » désigne le « qui » du *Dasein* quotidien.
[16] Nous verrons plus loin que plusieurs étapes peuvent être distinguées ici.
[17] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, p. 326.
[18] Voir E. Husserl, *Manuscrit C4* (1930), dans *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, *Husserliana Materialien*, volume VIII, D. Lohmar (éd.), Dordrecht/Boston/London, Springer, 2006, p. 97 (note 1).

Heidegger défend résolument la *finitude* de l'avenir originaire. L'avenir – le fait que le *Dasein* soit « avenant » – n'est pas une série infinie de points maintenant qui se renouvellent sans cesse, ni quelque chose qui ne serait « pas encore là ». L'avenir est *l'au-devant-de-soi* du *Dasein* vers une limite infranchissable de possibilités existentielles (ce qui équivaut au « devancement la mort[19] »). La finitude est marquée par cette limite même.

Or, l'« être-été (*Gewesenheit*) », le passé originaire, dont relève le sens de la facticité, est lui aussi absolument fini. Il ne désigne pas une présence qui n'est plus actuelle, qui s'éloigne infiniment dans le passé et qui, s'écoulant constamment, ne peut plus jamais être présente (ou tout au plus être rappelée par le souvenir), mais l'être concret du *Dasein* par rapport à son être passé, c'est-à-dire ce qu'il continue de constituer maintenant et à l'avenir à travers ce qui était autrefois présent (cela renvoie – en traversant toutes les étapes intermédiaires – à son passé originel, à savoir à sa naissance[20]). Heidegger insiste certes sur la factualité du passé, sur son « être-jeté (*Geworfenheit*) ». Mais le point décisif est que le *Dasein revient* toujours du présent et même de l'avenir à son propre passé. Cela signifie que le *Dasein* s'extasie ou se déplace de manière extatique vers un avenir (dans l'au-devant-de-soi) et vers un passé (dans le retour sur soi) finis, qu'il atteint les deux limites extrêmes – la mort et la naissance en tant qu'origine de l'être-jeté – et épuise ainsi tout déplacement possible (= dans ces deux seules directions possibles). L'« au-devant-de-soi » et le « retour à soi » ne sont donc pas dissociés, mais liés l'un à l'autre :

> C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en re-venant. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement *été.* Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l'« été » le plus propre. Le *Dasein* ne peut *être été* authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'Être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir[21].

[19] *Cf.* le § 53 d'*Être et temps*.

[20] La « natalité » soulignée par Fink et Arendt est donc implicitement déjà envisagée par Heidegger lui-même.

[21] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 65, p. 326. Le mouvement périodique (rappelant la courbe cardiaque d'un électrocardiogramme) de l'au-devant de soi jusqu'à la limite de la mort anticipée, puis du retour sur soi jusqu'à la limite de l'origine de l'être-jeté, pour finalement recommencer sans cesse depuis le début, forme la « matrice » de toute constitution du sens chez Heidegger. Sur l'importance de la « matrice » pour la nouvelle phénoménologie depuis les années 1960, *cf.* A. Schnell, *Préphénoménalité et générativité. Pour une nouvelle phénoménologie théorique*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2025 ou *Towards a Theoretical Generative Phenomenology. The Discovery of Pre-Phenomenality*, Berlin, Springer, coll. « New Directions in Phenomenology », 2026.

Qu'en est-il enfin du *présent* ? Il n'en va pas d'un maintenant abstrait, mais de l'instant goethéen[22] (dans une combinaison particulière avec le « *kairos* » aristotélicien[23]). Avec lui se fait valoir, dans l'instant, la dimension ontologique de la transcendantalité : le *Dasein* s'engage dans le temps ou se présente dans la situation instantanée. La définition du temps élaborée dans la première partie de cette contribution (au § 79 d'*Être et temps*) a donc également un effet au niveau de la temporalité – non pas, bien sûr, dans le mode d'être du souci, mais précisément dans la temporalité originaire.

Les trois databilités inhérentes au *Dasein* correspondent d'une part aux dimensions temporelles de la structure de souci (au-devant-de-soi, retour-sur-soi et être-auprès de), et d'autre part aux modes d'existence de l'attendre, du conserver (ou oublier) et du présenter[24]. Ce sont des modes d'« extase » dans le « passé », l'« avenir » et le « présent ». Ils sont *extatiques*. Heidegger met ainsi en évidence les « extases de la temporalité »[25]. Il faut toutefois éviter le malentendu qui consisterait à admettre que

> la temporalité serait certes un triple ravissement (*Entrückung*), mais de telle sorte que ces trois extases convergent en quelque sorte en une seule substance, tout comme un être vivant peut étendre ses antennes dans différentes directions pour les retirer ensuite. L'ensemble des ravissements n'est pas centré dans quelque chose qui serait en soi exempt de ravissement, présent de façon non-extatique et qui serait le centre commun de l'amorce et de la fin des extases. Au contraire, l'unité des extases est elle-même extatique. Elles n'ont besoin ni de support ni de piliers comme l'arche d'un pont, mais si l'on peut parler de « l'être » des extases, c'est dans la mesure où leur être réside précisément dans leur libre oscillation extatique. […] La temporalisation est

[22] L'instant goethéen désigne une expérience qualitative du temps dans laquelle le présent atteint une densité telle qu'il se suffit à lui-même tout en recueillant en lui le passé et l'avenir. Il ne s'agit pas d'un simple point fugitif dans la succession chronologique, mais d'un présent intensifié, vécu comme accomplissement. Dans cet instant, le flux ordinaire du temps semble suspendu : le temps ne s'écoule plus, il se concentre. Le sujet et le monde entrent alors dans une concordance momentanée, sans distance réflexive, sous la forme d'une intuition vécue du sens. La formule célèbre de Faust, « *Verweile doch, du bist so schön* (demeure donc, tu es si beau) », en offre l'expression paradigmatique : l'instant est si accompli qu'il mérite de demeurer, tout en ne pouvant être fixé sans se perdre. L'instant goethéen n'est ainsi ni une éternité métaphysique ni un simple présent empirique, mais une figuration poétique d'une plénitude du vivant dans le temps.

[23] Le *kairos* désigne le moment juste et opportun, celui qui n'est pas mesuré par la simple succession du temps chronologique, mais par l'adéquation d'une action à une situation déterminée. Il ne s'agit pas d'un instant quelconque, mais d'un point de conjoncture où les conditions sont réunies pour qu'un acte soit approprié, efficace et conforme à la mesure. Le *kairos* relève ainsi d'une temporalité qualitative, indissociable de la *phronesis*, en tant qu'il exige un discernement pratique du « quand il faut » agir ou parler, plutôt qu'une détermination abstraite du temps.

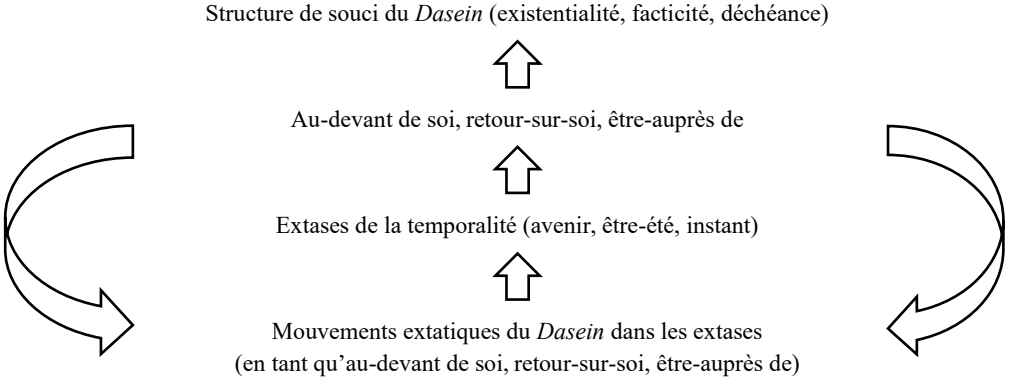
[24] *Cf.* le § 68 de *Sein und Zeit*.

[25] Le statut crucial de ces « extases » consiste dans le fait de temporaliser et, par là, de *dynamiser* les formes *a priori* des facultés de connaître mises en évidence par Kant (chez qui elles étaient restées statiques). Nous verrons plus loin que ce geste permet en outre d'éviter le problème (i. e. le « scandale de la philosophie ») de l'existence du monde extérieur.

> la libre oscillation de la temporalité originaire et entière ; le temps oscille et se désoscille lui-même (*erschwingt und verschwingt sich selbst*)[26].

La question qui se pose alors est la suivante : *si la temporalité extatique fonde la structure de souci du* Dasein, *c'est-à-dire* SI ELLE EST AU FONDEMENT du Dasein, QUELLE *est l'instance qui*, *au niveau le plus profond, s'extasie dans les trois extases* ?

Formulons le même problème d'une autre manière. Le point de départ est la structure du *Dasein*. Celle-ci est *constituée temporellement* – par l'avenir, l'être-été et le présent. Et cette temporalité est *elle-même* conditionnée, de façon existentiale et ontologique, par les mouvements extatiques du soi le plus profond du *Dasein*, à savoir dans ses mouvements temporels originaires de l'au-devant-de-soi, du retour sur soi et de l'être-auprès de. Alors, de deux choses l'une. Ou bien il faut faire appel à deux niveaux ou registres du *Dasein* : le *Dasein* existentiel du souci et, « en dessous », le *Dasein* existentialo-ontologique de la détermination de la temporalité. Ou bien le *Dasein*, considéré dans son unicité, entre de manière circulaire dans la constitution de la temporalité : comme conditionné (en tant que souci) et comme conditionnant (en tant que déterminant le temps). Dans *Être et temps,* les deux approches sont pour ainsi dire enchevêtrées. Heidegger élabore un modèle viable et systématiquement autonome qui entre en relation critique avec les analyses de Husserl sur la constitution du temps, dans lesquelles était envisagée l'idée d'une auto-constitution du temps[27]. Mais alors que Husserl se concentre sur l'autoconstitution du temps dans et par le flux absolu de la conscience, Heidegger replace cette relation de médiation réciproque au sein de la temporalité originaire dans un cadre ontologique existential. Cela peut être illustré à l'aide du schéma suivant qui représente l'autoconstitution circulaire de la temporalité :



[26] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, HGA 26, K. Held (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1978, p. 268.
[27] *Cf.* E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (*1893-1917*), *Husserliana X*, R. Boehm (éd.), Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 74sq.

Les extases de la temporalité fondent l'au-devant de soi, le retour-sur-soi et l'être-auprès de, qui sont eux-mêmes à la base de la structure du *Dasein*. Mais elles sont également traversées par les mouvements temporels du soi, ce qui permet de fonder transcendantalement la constitution du soi dans la temporalité.

III

L'analyse de la constitution de la temporalité originaire qui vient d'être retracée concernait d'abord l'*extaticité*. Il faut, dans un second temps, expliquer le caractère d'*horizon* des extases afin de rendre compte du rapport entre le *Dasein* et le monde. En effet, chaque extase engendre son propre horizon, l'horizon de la possibilité en général, à l'intérieur duquel une possibilité donnée peut être attendue, conservée (ou oubliée) et présentée[28]. Ici aussi, il y a une unité – celle des horizons, précisément. À ce sujet, Heidegger fait remarquer : « Cette unité extématique de l'horizon de la temporalité n'est rien d'autre que la condition temporelle de la possibilité du *monde* […][29]. » Comment cette idée est-elle justifiée dans *Être et temps* ?

« Le *Dasein* existe en tant qu'être-au-monde » signifie que le *Dasein* est le monde, son monde, le monde est dans une unité avec le *Dasein*. Comment cette unité est-elle ontologiquement possible ?

Heidegger établit tout d'abord que le « *Worinnen* » (le « ce-dans-quoi ») dans lequel le *Dasein* existant se comprend est le *monde*. Ce « Worinnen » ne doit pas être confondu avec le « Worin » (le « dedans ») dans lequel se trouve – pour tout projet de compréhension – la compréhensibilité de quelque chose (ce qui est certainement la raison pour laquelle Heidegger utilise ce terme inhabituel de « *Worinnen* »). Le « *Worin* » est le *sens*. Le « *Worinnen* » en tant que *monde* n'est pas un sens au sens strict. Il est plus fondamental dans la mesure où il correspond à la « signification », « à l'intérieur » de laquelle – en tant que « structure du monde[30] », en tant que « constitution ontologique du monde[31] » – des projets de sens sont possibles[32]. Quelle est donc la *condition temporelle* du monde ?

Heidegger répond (presque dans les mêmes termes que dans son cours de 1928) : « *La condition existentialo-temporelle de la possibilité du monde réside dans le fait que la temporalité, en tant qu'unité extatique, a quelque*

[28] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 269.
[29] *Ibid*.
[30] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 18, p. 87.
[31] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), p. 365.
[32] *Cf*. le § 18 d'*Être et temps*.

chose comme un horizon[33]. » Il reprend à Husserl le concept d'horizon et l'intègre dans son propre cadre théorique. Husserl avait qualifié le concept de monde d'« horizon de tous les horizons[34] ». Heidegger, en revanche, donne à la notion d'horizon une signification différente. Alors que pour Husserl, l'horizon représente une dimension de l'intentionnalité dirigée vers un objet (en conformité avec la définition de la conscience), pour Heidegger, l'horizon n'est pas lié à une conscience intentionnelle. L'horizon est plutôt la manière dont le *Dasein* est « capturé (*gebannt*)[35] » par la temporalité. La capture intransitive du temps est la condition permettant au *Dasein* d'être transporté, grâce à l'horizon extatique, vers un « où » en tant que « dedans ». La capture de la temporalité lie le *Dasein* au monde. Cela permet également de passer de la temporalité extatique, laquelle concerne uniquement la temporalité du *Dasein* (avec l'au-devant-de-soi, le retour-sur-soi et l'engagement dans l'instant présent), à la temporalité horizontale qui, *via* le concept de monde, permet d'expliquer la relation à tout étant qui ne relève pas du *Dasein* (c'est l'objet du cours *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* du semestre d'hiver 1927). Quoi qu'il en soit, ce « dedans » de l'extase est désigné comme « schéma horizontal[36] » ou comme « *extema*[37] ». Il existe trois schémas ou *extemata* correspondant respectivement à chacune des extases. Le schéma horizontal de *l'avenir* est le « *ce-en-vue-de-quoi* (*Umwillen*) » du *Dasein* ; le schéma du *passé* est le « *devant-quoi* (*Wovor*) » de l'être-jeté ou le « *à quoi* (*Woran*) » de l'abandon ; le schéma du *présent* est le « *pour* (*Wozu*) ». Heidegger n'approfondit pas davantage ce point, mais il en souligne un aspect essentiel : il existe un lien originel entre les relations du « *pour* » et la volonté, rendu possible par l'unité horizontale des schémas des extases (qui trouve elle-même son fondement dans l'unité extatique de la temporalité[38]). Ce lien explique ainsi comment se constitue l'unité du *Dasein* et du monde :

> Pour peu que le *Dasein* se temporalise *il y a* (*ist*) aussi un monde. Se temporalisant, quant à son être, comme temporalité, le *Dasein est* essentiellement, sur la base de la constitution extatico-horizontale de celle-ci, « dans un monde ». Le monde n'est ni présent (*vorhanden*), ni disponible (*zuhanden*),

[33] *Ibid*.
[34] C'est en tout cas ce que l'on affirme souvent dans les recherches husserliennes, même si la référence exacte semble difficile à trouver, voir S. Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht / Heidelberg / Londres / New York, Springer, 2012.
[35] M. Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*. *Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, HGA 29/30, F.-W. von Hermann (éd.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1983, p. 221.
[36] La référence au « schématisme » de Kant est évidente.
[37] M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 269.
[38] Cette « unité » est elle-même extatique. « [S]i l'on peut parler de l'''être'' des extases, c'est dans la mesure où leur être réside précisément dans leur libre oscillation extatique », M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, p. 268 (passage déjà cité).

> mais il se temporalise dans la temporalité. Il « est là » avec le hors-de-soi des extases. Si nul *Dasein* n'existe, nul monde n'est pas non plus « là »[39].

Plusieurs idées doivent ici être mises en avant. Dans la temporalité, le *Dasein* et le monde sont, au sens littéral, *co-originaires*. Cette temporalité est manifestement celle du *Dasein*, elle n'est pas une structure indépendante qui en serait détachée.

Par ailleurs, grâce à la temporalité, le « scandale de la philosophie » mis en évidence par Kant[40] est évité. Dans la deuxième édition de *la Critique de la raison pure*, le philosophe de Königsberg avait présenté une « réfutation de l'idéalisme » par laquelle il voulait démontrer que la philosophie est tout à fait capable de justifier l'existence d'un monde extérieur indépendant de nous. L'objection de Heidegger à ce « scandale » se référait, au § 43 d'*Être et temps,* à l'indétermination ontologique du *Dasein* en tant qu'être-au-monde. Cette clarification ontologique est désormais accomplie grâce à la temporalité. Heidegger le dit sans ambiguïté : « Le recours à la transcendance du monde fondée de façon extatique et horizontale apporte la réponse[41]. » Pour « démontrer » l'existence « des choses en dehors de nous », il ne suffit pas, comme Heidegger caractérise l'approche kantienne dans l'analytique transcendantale, d'attribuer la détermination du monde aux performances constitutives d'un « réseau de formes » [= il s'agit des catégories et de l'espace et du temps] qui serait « imposé » à un « matériau » [donné dans l'intuition] par un sujet « dépourvu de monde[42] ». Non seulement le *Dasein* n'est justement pas sans monde, mais la référence à l'objet ne provient pas en premier lieu du sujet ! Seule l'unité du *Dasein* et du monde, issue de *la temporalité*, qui garantit l'ouverture au monde, rend possible la rencontre avec l'étant intramondain. Car c'est *en vertu de la transcendance* (*du monde*) *et à partir des horizons* que *le* Dasein REVIENT *à l'étant intramondain* – un retour qui est en rapport direct avec le *retour sur soi* indiqué dans l'extase du *Dasein*. Le rapport à l'étant intramondain n'est pas un rapport frontal d'un devancement, mais précisément celui d'un retour à... Le rapport transcendant au monde précède le rapport ontique à l'objet. Si le devancement (de la mort) est le projet « subjectif » radical et extrême, il en va de même pour la transcendance en tant que projet « objectif » : « Le monde est pour ainsi dire déjà ‘‘plus loin’’ qu'aucun objet ne puisse l'être. […] Si le ‘‘sujet’’ est compris ontologiquement comme *Dasein* existant dont l'être est fondé dans

[39] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), p. 365.
[40] Pour Kant, « cela reste toujours un scandale pour la philosophie et la raison humaine en général de devoir simplement croire à l'existence des choses en dehors de nous […] et, si quelqu'un en vient à en douter, de ne pouvoir lui opposer aucune preuve satisfaisante », I. Kant, *Critique de la raison pure*, B XXXIX.
[41] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 69 c), p. 366.
[42] *Ibid*.

la temporalité, alors il faut dire : le monde est ‘‘subjectif.’’ Mais ce monde ‘‘subjectif’’ est alors, en tant que temporel et transcendant, plus ‘‘objectif’’ que tout ‘‘objet’’ possible[43]. » Le monde est déjà au-delà de tout objet – c’est en cela que réside son « objectivité plus objective ». Il apparaît donc clairement que Heidegger ne conçoit pas le rapport du *Dasein* au monde comme une relation *a posteriori* entre le sujet et l’objet, mais comme la condition fondamentale, relevant de la temporalité et de la transcendance, rendant possible l’expérience des étants intramondains.

*

La recherche consacrée au chef-d’œuvre de Heidegger s’est traditionnellement interrogée sur l’orientation dominante d’*Être et temps*, oscillant entre des lectures existentialistes, anthropologiques, pragmatiques, subjectivistes ou encore existentialo-ontologiques. Or l’analyse du temps et de la temporalité montre que seule une approche proprement transcendantale permet de rendre pleinement compte de l’enjeu fondamental de l’ouvrage. Cette thèse se manifeste à travers trois propositions centrales : premièrement, le *Dasein* s’auto-explicite dans la mesure même où la temporalité s’auto-explicite ; deuxièmement, l’autoconstitution de la temporalité peut être fondée en établissant un rapport constitutif réciproque entre l’au-devant-de-soi, le retour-sur-soi et l’être-auprès-de, d’une part, et les extases de la temporalité, d’autre part ; troisièmement, l’unité extatique de l’horizon temporel constitue la condition temporelle de possibilité du monde. La détermination essentielle du temps proposée par Heidegger élargit ainsi la compréhension factuelle et quotidienne du temps, en dépassant une simple définition conceptuelle pour en révéler l’ancrage existentiel : le *Dasein*, dans sa déchéance au *On*, est le temps, et le temps détermine la manière dont le *Dasein*, dans son auto-explicitation, s’engage dans la situation présente. Dans cette perspective, la temporalité elle-même apparaît comme la structure ontologique fondamentale à travers laquelle le *Dasein*, dans son existence, devient transparent à lui-même et rend possible la compréhension du monde en tant que tel.

[43] *Ibid*.

« La négligence générale en matière de sentiment » : expérience émotionnelle et connaissance morale

ANGELIKA KREBS

Introduction

Le nom de Max Scheler est synonyme d'éthique matériale des sentiments ou des valeurs. Scheler défend son approche par opposition à l'éthique formelle de l'entendement qui donne le ton dans la philosophie de son époque et encore aujourd'hui : il veut, comme il l'écrit dans l'un des avant-propos de son œuvre majeure achevée peu avant la Première Guerre mondiale, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*), s'opposer au « formalisme vide et stérile de Kant » sans pour autant tomber dans un « relativisme sans fondement »[1]. Dans son essai « Ordo amoris », qui date de 1916, il reproche à l'éthique de l'entendement une « négligence » en matière de sentiments et une méconnaissance de la « profondeur » de la vie. Plus précisément, il diagnostique une *négligence générale en matière de sentiment*, en matière d'amour et de haine, un manque de sérieux pour toute la profondeur des choses et de la vie, et, par contraste, un excès de sérieux ridicule et un affairement comique pour ces choses qui se laissent techniquement maîtriser par notre ingéniosité[2].

Cependant, Scheler ne rend justement pas la chose aisée pour ses lectrices et ses lecteurs intéressés par une alternative à l'éthique de l'entendement. Son œuvre majeure commence par la phrase malheureuse suivante :

> Dans un travail plus étendu, qui paraîtra prochainement, je veux essayer de développer une éthique matériale des valeurs sur la base la plus large de l'expérience phénoménologique.[3]

Cette première phrase est malheureuse, d'une part parce que le travail plus important qu'elle annonce ne vit jamais le jour. Cela peut être dû aux troubles de la guerre, à l'expulsion de Scheler de l'Université, à sa mauvaise santé et à sa mort prématurée par arrêt cardiaque à 53 ans. D'autre part, cette première

---

[1] *Gesammelte Werke* (cité dorénavant *GW*) II *: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Manfred Frings (éd.), Bonn, Bouvier, 1980, p. 15.

[2] *GW* X *: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Manfred Frings (éd.), Bonn, Bouvier, 1986, p. 362 sq.

[3] *GW* II, *op. cit.*, p. 29.

phrase est malheureuse parce qu'elle impose au lecteur intéressé tout de même près de 600 pages de texte, qui ne doivent servir qu'à « dégager la voie »[4] pour une tentative de la véritable entreprise. Cela peut assurément décourager. Dans ces 600 pages, Scheler veut écarter l'« objection » de l'éthique formelle kantienne à l'encontre d'une éthique matériale des valeurs ou, comme Scheler nomme aussi sa propre approche : d'un « intuitionnisme émotionnel », d'un « apriorisme matérial » ou « apriorisme de l'émotionnel ». Si l'éthique de Kant, que Scheler tenait d'ailleurs pour « *la plus accomplie* »[5] de l'histoire de l'éthique scientifique, est déjà difficile à comprendre, la critique de Scheler envers Kant ne l'est certainement pas moins. L'accès seulement indirect à l'éthique du sentiment que Scheler accorde à son lecteur dans son œuvre majeure s'avère donc extrêmement escarpé et laborieux, et s'apparente même parfois à un véritable supplice.

Et malgré tout, il en vaut la peine. Car nous n'avons rien de meilleur. Cette appréciation de ma part est partagée par la plupart des philosophes contemporains qui cherchent une éthique phénoménologique, donc une éthique « *à partir de la plénitude de l'expérience vécue de la vie* »[6]. Ainsi, par exemple, le philosophe social berlinois Hans Joas, dans son étude sur l'émergence des valeurs, considère que

> Scheler a peut-être entrepris la tentative la plus réfléchie et la plus complexe de fondation et de déploiement d'une éthique des valeurs dans des conditions post-métaphysiques et sur la base d'une phénoménologie des sentiments.[7]

Heureusement pour nous, outre le livre sur le formalisme (et la deuxième œuvre majeure de Scheler, *Nature et formes de la sympathie* [*Wesen und Formen der Sympathie*]), il existe toute une série d'articles plus courts dans lesquels on remarque le légendaire art de Scheler conférencier, ce qui signifie qu'on les lit facilement et avec plaisir grâce à leur langue vigoureuse et

[4] *Ibid*.
[5] *Ibid*. p. 9.
[6] Cf. pour cette formulation l'essai de Scheler « Tentatives d'une philosophie de la vie. Nietzsche – Dilthey – Bergson » [« Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche – Dilthey – Bergson »], *GW* III *: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Maria Scheler (éd.), Bern/München, Francke, 1972, p. 313.
[7] *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 158. Cf. également Paul Good, « Max Scheler lesen heisst, den Sinn für Werte wecken », *in* P. Good (éd.), *Max Scheler: Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2000, pp. 7-29 ; Matthias Schloßberger,« Max Schelers Theorie der Gefühle », *in* U. Jensen et D. Morat (éds.), *Rationalisierungen des Gefühls*, Munich, Fink, 2008, pp. 119-132 ; Joachim Fischer, « Der Emotional Turn in den Kultur- und Sozialwissenschaften aus der Perspektive Max Schelers », *in Thaumàzein,* vol. 3, 2015, pp. 11-28 ; Roberta de Monticelli, *Towards a Phenomenological Axiology. Discovering What Matters*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2021 ; Emmanuele Caminada, « Ethik und Normen », *in* E. Alloa, T. Breyer, E. Caminada (éds.), *Handbuch Phänomenologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2023, pp. 294-315.

concrète, à l'actualité de leurs thèmes et à leur lucidité comme à leur clairvoyance. Il faut ici mentionner « Le ressentiment dans la construction des morales » (« Das Ressentiment im Aufbau der Moralen », connu en France sous le titre « L'homme du ressentiment »), « De deux maladies allemandes » (« Von zwei deutschen Krankheiten »), « Démocratie chrétienne » (« Christliche Demokratie »), « Repentir et renaissance » (« Reue und Wiedergeburt »), « Le sens de la souffrance » (« Vom Sinn des Leides ») et d'autres encore. En raison de son renvoi de l'Université, à l'instigation de sa première épouse, Scheler mena de 1910 à 1919, jusqu'à sa nomination à l'Université de Cologne nouvellement fondée, son existence avant tout comme orateur et auteur d'articles de revues. Les conférences avaient lieu dans des hôtels, devant des mutilés de guerre et dans des forums politiques ou ecclésiastiques. Les nombreux auditeurs étaient, paraît-il, fascinés, malgré la longueur des conférences qui duraient parfois quatre heures ou plus. C'est à cette activité de conférencier en dehors de la tour d'ivoire que nous, lectrices et lecteurs d'aujourd'hui, devons la poigne non académique et rafraîchissante de nombre de ses écrits plus courts[8].

Malgré sa carrière académique difficile, Scheler était considéré vers la fin de sa vie comme le plus grand philosophe en Allemagne à côté d'Edmund Husserl. C'était aussi un homme très demandé à l'étranger, surtout au Japon, en Russie et en Amérique. À l'occasion de sa mort, Martin Heidegger a écrit qu'avec Scheler, « la force philosophique la plus puissante dans l'Allemagne d'aujourd'hui, mieux, dans l'Europe d'aujourd'hui, et même dans la philosophie contemporaine en général » avait disparu[9]. Sous le « troisième Reich », contre lequel Scheler avait été l'un des premiers grands esprits allemands à mettre en garde avec insistance, ses livres étaient interdits. L'édition intégrale en quinze volumes n'a été achevée qu'en 1997, et ce en Amérique et non en Allemagne. Elle ne contient malheureusement pas encore tout (il manque par exemple de petites entrées fragmentaires sur sa philosophie tardive et les lettres, philosophiquement instructives, à ses épouses Märit et Maria). De surcroît, elle est aujourd'hui épuisée. Il n'existe

[8] On souhaiterait bien sûr, en tant que postérité, au moins pouvoir maintenant encore entendre la voix de Scheler. À cette époque, il n'existait pas encore d'enregistrements filmés des conférences, mais les enregistrements sonores étaient possibles. En effet, durant l'année de sa mort, Scheler a donné une conférence radiophonique sous le titre « Vision du monde philosophique » [« Philosophische Weltanschauung »]. À la suite d'une demande, la radio berlinoise nous a néanmoins informés que la date de la conférence de Scheler, le 7 mars 1928, tombait malheureusement encore dans une période où, pour des raisons techniques, il n'était pas encore possible en Allemagne de faire des enregistrements de programmes radiophoniques en cours, et qu'on ne trouvait donc rien à ce sujet dans les archives.

[9] « In Memoriam Max Scheler », *Gesamtausgabe* Bd. 26, Frankfurt am Main, 1978. Cité d'après Wilhelm Mader dans *Max Scheler in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbeck, Rowohlt, janvier 1980, p. 144.

même pas encore de bibliographie complète et sans erreur de ses écrits[10]. Le fait que des philosophes influents comme Theodor W. Adorno et Jürgen Habermas se soient exprimés de manière désobligeante sur Scheler n'a certainement pas non plus stimulé la réception de son œuvre. Adorno note par exemple dans *Minima Moralia* : « *Scheler* : Le *boudoir* dans la philosophie »[11]. C'est particulièrement mesquin car Scheler est l'un des rares hommes dans l'histoire de la philosophie qui s'est confronté à la question des femmes en général et qui a publiquement pris position pour la pleine reconnaissance des femmes et de leur raison. Nous, les femmes philosophes, sommes malheureusement habituées à tout autre chose de la part d'Aristote, de Kant ou de Nietzsche, à savoir à la relégation au rang d'êtres rationnels de seconde classe[12]. Et le successeur d'Adorno, Jürgen Habermas, m'a conseillé en personne, à Francfort, de parler moins de valeurs et plus de normes dans ma thèse d'éthique de la nature (qu'il a codirigée). Sinon, je finirais par me retrouver avec Max Scheler et ses expériences vécues d'évidence. Les normes pourraient au moins être justifiées…[13]

Comme on le voit ici, je n'ai pas suivi le conseil de Habermas, du moins à long terme, et je suis même désormais plus convaincue que jamais qu'une renaissance de la philosophie de Scheler est à l'ordre du jour, et surtout, bien que non seulement, de son éthique. En tout cas, il me semble avoir trouvé mon maître en Max Scheler. C'est pourquoi, dans cet article, je souhaiterais aussi orienter la présentation de l'éthique du sentiment sur l'éthique de Scheler. Je présenterai les lignes fondamentales de son approche de la manière la plus directe possible, et non par le détour d'une critique de la critique de Kant de l'éthique matériale des valeurs.

Cet accès immédiat est facilité par le fait que l'un des piliers essentiels sur lesquels reposait l'objection de Kant à l'éthique matériale n'est désormais plus aussi solide qu'à l'époque. Le pilier auquel je pense est un concept du sentiment défiguré jusqu'au méconnaissable. Au lieu de voir et d'apprécier la diversité des sentiments, par exemple les sensations sensorielles (*sinnliche Empfindungen*) (comme le mal de dents), les dispositions corporelles (*leibliche Befindlichkeiten*) (comme la fraîcheur), les émotions psychiques (*seelische Emotionen*) (comme la joie de quelque chose) et les tonalités spirituelles (*geistige Stimmungen*) (comme le désespoir), Kant réduit, avec

[10] Sur la situation de l'édition, cf. Wolfhart Henckmann, *Geist und Buchstabe*, Nordhausen, Bautz, 2017 ; Matthias Schloßberger, « Hermeneutik im Archiv », *in Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 66, 2018, pp. 112-126.

[11] *Minima Moralia*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951, n° 122, p. 253.

[12] Ceux qui souhaitent lire l'histoire de cette dévalorisation peuvent consulter le recueil *Was Philosophen über Frauen denken*, Berlin, Matthes und Seitz, 1980, édité par Annegret Stopczyk.

[13] Cf. aussi Joas, *op. cit.*, p. 293, qui parle d'une « loi du silence » à Francfort à propos des valeurs.

ses « inclinations [*Neigungen*] », presque toute notre vie émotionnelle plus ou moins au niveau le plus bas, celui des sentiments sensoriels (*sinnliche Gefühle*). Kant n'est bien sûr pas le seul à se rendre coupable de cette « négligence en matière de sentiment ». Mais c'est surtout l'inattention, ou même le mépris, de Kant à l'égard des sentiments qui a eu des conséquences dévastatrices pour l'histoire de l'éthique.

Désormais, la situation est tout autre, du moins pour la philosophie des émotions. Depuis les ouvrages de philosophie des sentiments publiés à un rythme soutenu depuis le début du siècle, notamment *The Emotions* (2000) de Peter Goldie, *The Subtlety of Emotions* (2000) d'Aaron Ben-Ze'ev et *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions* (2000) de Martha Nussbaum, tous y regardent mieux et font ressortir le caractère intentionnel ou cognitif de nombreuses sortes de sentiments[14]. Mais personne ou presque ne se réfère à Max Scheler[15].

La diversité des sortes de sentiments et le fait que nombre d'entre eux assument une fonction cognitive doivent cependant encore se diffuser au sein des autres philosophies académiques, notamment de l'éthique ou de l'épistémologie. Ce n'est pas encore le cas aujourd'hui. La plupart des éthiciennes et éthiciens contemporains nient toujours l'importance des sentiments moraux. On continue simplement avec autant de négligence qu'auparavant. On prend des précautions par une remarque latérale, mais cela ne va pas plus loin. Ce procédé, tout comme l'oubli de l'histoire, est une preuve de pauvreté pour notre philosophie académique spécialisée et éclatée en de trop nombreuses sous-disciplines.

Dans la vie réelle, en revanche, la morale ou la moralité s'accomplit et s'est toujours déjà accomplie essentiellement dans un tissu dense de sentiments, dans le fait que quelque chose, que ce soit chez les autres ou chez soi-même, soit ressenti comme commun ou noble, comme pur ou corrompu, comme généreux ou pusillanime voire envieux, comme juste ou égoïste, comme décent ou criminel. L'éthique philosophique, qui est pourtant la doctrine de la moralité (comme je préfère dire, plutôt que la « théorie » de la « morale »), semble ainsi – étrangère au monde et dans une prétention amoureuse de la théorie – abuser de notre monde de la vie. Elle semble manquer son véritable objet.

Car qui, dans sa propre vie, vérifie toujours, même implicitement, l'absence de contradiction et la validité générale des maximes d'action ? Qui sait même comment procéder concrètement ? Qui accepte le résultat, même

[14] Cf. pour une vue d'ensemble, Aaron Ben-Ze'ev et Angelika Krebs (éds.), *Philosophy of Emotion I-IV*, London, Routledge, 2017.

[15] Peter Goldie, remarquons-le pour être justes, a tout de même recouru au livre de Scheler sur la sympathie en matière de cosentiment [*Mitgefühl*]. Cf. *GW* VII : *Wesen und Formen der Sympathie*, Manfred S. Frings (éd.), Bern, Francke Verlag, 1973.

si celui-ci contrevient à ses intuitions ? Et qui, dans sa propre vie, additionne, même implicitement, ses propres expériences de plaisir et celles d'autrui pour en faire une somme totale ? Qui sait concrètement comment s'y prendre ? Qui s'en tient à un résultat même contre-intuitif ? Et qui parle encore de nos jours du bien suprême et des vertus ? En revanche, il est constamment question de sentiments et de valeurs ! – En définitive, ma confiance dans la nécessité et la supériorité d'une éthique du sentiment se fonde sur mon expérience personnelle de la non-pertinence, dans une large mesure, des formes standard d'éthique pour la réussite d'une vie moralement bonne.

Qu'on me permette encore une remarque sur le style de cet article avant d'entrer dans le fond. Celui qui croit aux sentiments en tant que moyens de connaissance morale n'évitera pas, comme le diable évite l'eau bénite, une langue émotionnelle dans ses propres textes philosophiques à la seule fin de satisfaire à un idéal douteux de sobriété scientifique. De la même manière, celui qui croit en une unité de la personne, de la vie et de l'œuvre ne s'efforcera pas avec minutie de toujours séparer proprement les trois. C'est pour cette raison que mon texte contient parfois aussi des indications occasionnelles sur la personne et la vie de Scheler[16].

[16] Cf. aussi à ce sujet l'article de Wolfhart Henckmann, « Zum Verhältnis zwischen Philosophie und Persönlichkeit von Max Scheler », in J. Beaufort, P. Prechtl (éds.), *Rationalität und Prärationalität*, Würzburg, Königshausen und Neumann, pp. 151-166.
Il n'existe néanmoins pas beaucoup de biographies de Scheler ; en allemand, seulement la monographie rororo de Mader (*Max Scheler…*, *op. cit*.) et, en anglais, celle de Staude (John Raphael Staude, *Max Scheler 1874-1928*, New York, Free Press, 1967). Mais de nombreuses présentations de l'œuvre intégrale de Scheler donnent bien sûr en passant des aperçus biographiques. Ainsi, entre autres, Maurice Dupuy, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, PUF, 1959 ; Manfred Frings, *The Mind of Max Scheler*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996 ; Paul Good*, Max Scheler. Eine Einführung, Düsseldorf*, Parerga, 1998 ; Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, München, Beck, 1998. Cf. aussi le court *curriculum vitæ* sous forme de tableau sur le site internet de la Société Max Scheler.
On cherchera en vain des films sur la vie et l'œuvre de Scheler. En revanche, la littérature secondaire sur l'éthique de Scheler est tout à fait remarquable, surtout ces derniers temps. Cf. Alfred Schütz, « Max Scheler's Epistemology and Ethics », *Collected Papers* II, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966, pp. 145-178 ; Peter Spader, « The Logic of Feeling and the Primacy of the Heart », *in* Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.) *Vernunft und Gefühl*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003, pp. 109-119 ; Kevin Mulligan, « Emotions and Values », *in* P. Goldie (éd.), The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion, Oxford, Oxford University Press, 2010, pp. 475-500 ; Eugene Kelly, *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht, Springer, 2011 ; Roberta de Monticelli, *art. cit.* ; Íngrid Vendrell Ferran, « Feelings as Consciousness of Value », *Ethical Theory and Moral Practice* 25 (1), 2021, pp. 1-18 ; Emmanuelle Caminada, *art. cit.* ; Patrick Lang, « La conception schelérienne de l'idéal démocratique d'égalité », *in Alter* 31, 2023, pp. 163-183 ; Matthias Schloßberger, « Zwei Formen des Mitgefühls? Überlegungen im Anschluss an Nietzsche und Scheler », *in* R. Barth, U. Eisen, M. Firtz (éds.), *Barmherzigkeit*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2023, pp. 403-418. Voir également les volumes collectifs *Vernunft und Gefühl*, Königshausen & Neumann, édité par Bermes, Henckmann et Leonardy 2003,

J'en viens ainsi à la préoccupation majeure de cette contribution. Dans mon plaidoyer pour une éthique du sentiment à la Scheler, il s'agira avant tout de mieux comprendre les textes de Scheler sur ce thème. Pour y parvenir, je ferai trois choses : premièrement, j'effectuerai une analyse textuelle de passages problématiques apparemment contradictoires ; deuxièmement, j'établirai des connexions avec la philosophie contemporaine ; et troisièmement, j'établirai des connexions avec notre vie vécue, à travers un film, à savoir le film *Conte d'hiver* du cycle des *Contes des quatre saisons* du réalisateur de la Nouvelle Vague Éric Rohmer. Ma contribution est divisée en deux parties : I. Sentiments et valeurs et II. La hiérarchie des valeurs.

L'affirmation centrale de la première partie est que les sentiments sont nos organes de connaissance, nos « yeux » pour les valeurs. Selon le livre de Scheler sur le formalisme, notre sentiment représente l'« unique accès possible au monde des valeurs » ; un « esprit limité à la perception et à la pensée serait en même temps aveugle aux valeurs »[17].

Dans la deuxième partie, il s'agit de présenter une stratification de la vie émotionnelle et une hiérarchie objective correspondante des valeurs. Il s'ensuit qu'une orientation qui est en accord avec la hiérarchie des valeurs ou des amabilités, l'« *ordo amoris* », est considérée comme moralement valable. Dans le livre sur le formalisme, cela est notamment exprimé ainsi : « Notre volonté est "bonne" dans la mesure où elle choisit la valeur supérieure située dans les inclinations »[18].

En réalité, il devrait encore y avoir une troisième partie qui traite de la justification de la « normativité morale », que l'on tient souvent de nos jours pour la seule intéressante[19], sur la base de cette hiérarchie, ou, comme le formule Scheler : « Tout *devoir* [*Sollen*] est fondé sur des valeurs »[20]. Mais je laisse ici cette troisième partie de côté. Ce n'est d'ailleurs pas grave. Car si les première et deuxième parties peuvent convaincre, la troisième partie n'est en réalité qu'un travail laborieux.

I. Sentiments et valeurs

1) « Le geste de la main ouverte présentante »

Ceux qui, comme Max Scheler et d'autres phénoménologues, mettent le sentir – et par là un genre de l'expérience, de l'être-affecté (*Betroffenheit*), de l'être-

ainsi que « *Max Scheler and the Emotional Turn* », *Thaumàzein*, vol. 3, édité par Guido Cusinato et Maria Chiara Bruttomesso en 2015.

[17] *GW* II, *op. cit.*, p. 87.

[18] *Ibid*., p. 62.

[19] *Cf.* la remarque de Habermas citée plus haut.

[20] *GW* II, *op. cit.*, p. 214.

ouvert (*Offenheit*) –, et non le faire, au centre de la moralité et de l'éthique, s'approchent du monde avec une tout autre attitude fondamentale que celle des philosophes rationalistes qui, comme Descartes et Kant, ont marqué de manière décisive la philosophie moderne : dans l'essai déjà cité « Tentatives d'une philosophie de la vie », Scheler caractérise ces deux attitudes fondamentales, d'un côté sa propre phénoménologie et de l'autre côté l'attitude rationaliste typiquement moderne, au moyen de différentes métaphores de la main ouverte ou fermée ou du regard. L'œil est-il grand ouvert, ou cligne-t-il de manière critique, ou le regard perce-t-il même les choses d'en haut ? De son propre accès philosophique au monde, il dit :

> Cette philosophie a envers le monde le geste de la main ouverte présentante, de l'œil qui s'ouvre grand et libre. Ce n'est pas le regard clignant et critique que Descartes – commençant par le doute universel – jette sur les choses ; ce n'est pas l'œil de Kant, à partir duquel le rayon de l'esprit, aussi étranger que s'il venait d'un « autre » monde et aussi dominateur, tombe sur les choses et les transperce. L'homme qui philosophe ici n'a ni l'angoisse qui a donné naissance à la calculabilité moderne et à la volonté de calcul des choses, ni la souveraineté fière du « roseau pensant » qui, chez Descartes et Kant, est la source – l'*a priori* émotionnel – de toute théorie. Au contraire, il est baigné jusqu'aux racines de son esprit dans le flux de l'être compris comme un élément évident et déjà, en tant que flux de l'être – abstraction faite de tout contenu –, bienfaisant. Ce n'est pas la volonté de « maîtrise », d'« organisation », de « détermination univoque » et de fixation, mais le mouvement de la sympathie, de la réjouissance de l'existence, du salut à la montée de la plénitude dans laquelle, pour un regard livré à la connaissance, les contenus du monde se dérobent toujours d'une nouvelle manière à toute prise de l'entendement et débordent les frontières des concepts, qui anime ici chaque pensée. Le vrai monde n'est certainement pas plus simple que celui de notre intuition naturelle. Il est plus varié et plus riche ![21]

Cette philosophie ne veut donc pas expliquer le monde, mais le « comprendre », elle ne veut pas réduire la diversité du monde, mais la « présenter », elle ne veut pas effectuer une pure analyse conceptuelle, mais « contempler » l'« essence » des choses et leurs connexions d'essence. Ce qui est donné de manière évidente et indépendante de l'expérience inductive dans cette vision des essences constitue selon Scheler l'*a priori matérial* de la philosophie, qui s'ajoute à l'*a priori* formel de la logique par exemple. La philosophie, y compris l'éthique, se fonde par là sur l'expérience *a priori*. Le pas hors de la philosophie formaliste et rationaliste typiquement moderne, le dépassement et la transformation de sa vision du monde, semblent à Scheler, qui était lui-même kantien jusqu'à son habilitation auprès de Rudolf Eucken

[21] *GW* III, *op. cit.*, p. 325.

à Iéna, comme « le premier pas d'un homme, ayant des années durant séjourné dans une prison, dans un jardin fleuri »[22].

Alors que la philosophie phénoménologique évoquée par Scheler va à la rencontre du monde avec amour, la « vision naturelle » mentionnée à la fin de la citation, ainsi que la science exacte qui se fonde sur elle, ont un « biais pragmatique »[23] et considèrent plutôt le monde comme un ennemi qu'il s'agit de maîtriser d'une main ferme. En conséquence, leur compréhension de l'expérience est limitée et entièrement différente de la compréhension large de l'expérience de la philosophie phénoménologique, d'abord dans le monde de la vie comme ce qui sert avant tout leurs propres intérêts, ensuite dans la science comme ce qui peut être manipulé de manière fiable dans l'expérience en laboratoire.

Dans l'attitude phénoménologique (Scheler ne veut pas parler de « méthode »[24]), on se tourne vers les choses telles qu'elles sont « en elles-mêmes ». On travaille « sur mesure » et on cherche à suivre les « contours de la chose »[25]. L'attitude phénoménologique a manifestement une grande proximité avec ce que l'on nomme dans d'autres cercles philosophiques « l'attitude esthétique ». Scheler, qui n'a pas écrit d'esthétique, le remarque lui-même dans ses « Additions » à « Vorbilder und Führer » (« Modèles et guides »). Ce que la phénoménologie et l'art, y compris la poésie, ont en commun, c'est la « structure de la vision du monde »[26]. Alors que le philosophe phénoménologue est mû « par l'amour de la connaissance de l'essence dans les choses », il s'agit pour l'artiste « de représenter et de faire naître un monde dans lequel les lois d'essence sont plus purement et plus parfaitement accomplies que dans le monde réel-accidentel »[27]. Comme le rapporte le biographe de Scheler, Wilhelm Mader, Scheler a lu toute sa vie de la littérature, entre autres Dostoïevski, Tolstoï, Goethe, Tagore, Balzac, Mann, Storm et Poe.

Contre les « fétichistes de la science moderne »[28], Scheler fait valoir que cette science n'est nullement exempte de valeurs et seule objective, puisqu'elle repose sur la valeur de la maîtrise de la nature au nom des besoins humains. Mais en reposant sur cette valeur et en occultant toutes les autres valeurs, elle ne nie pas non plus ces dernières. En revanche, si l'on ne veut

[22] *Ibid.*, p. 339.
[23] *Ibid.*, p. 326.
[24] Cf. à ce sujet son article « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » [« Phénoménologie et théorie de la connaissance »], *GW* X, *op. cit.*, p. 379.
[25] *GW* III, *op. cit.*, p. 325.
[26] *GW* X, *op. cit.*, p. 329.
[27] *Ibid.*, p. 325. Cf. aussi à ce sujet le deuxième chapitre de Good, *Max Scheler. Eine Einführung…*, *op. cit.*, et Wolfhart Henckmann, « Grundlinien der nicht ausgeführten Ästhetik Max Schelers », *in Axiomathes*, 1-2, 1998, pp. 131-168.
[28] *GW* III*, op. cit.*, p. 363.

pas du tout maîtriser la nature, on découvre aussi en elle des choses tout à fait autres.

La critique par Scheler du scientisme, de la glorification de la science naturelle, est toujours aussi actuelle. Par exemple, Georg Henrik von Wright, dans son ouvrage classique *Explanation and Understanding* de 1971[29], considère lui aussi que la science naturelle en quête de lois causales vise en définitive à dominer la nature. Et Gottfried Gabriel, dans son ouvrage *Erkenntnis* de 2015, montre notamment que le langage exact et propositionnel de la science naturelle n'est pas un modèle pour toutes les autres formes de connaissance, mais seulement *une* forme non privilégiée parmi d'autres. Curieusement, Gabriel compte parmi les facultés de connaissance non propositionnelles, outre le savoir-faire pratique et la perception sensorielle, la littérature et l'art, mais non le sentiment[30].

2) Deux sortes de systèmes

À la différence de la science exacte, il ne s'agit pas non plus pour la philosophie phénoménologique de construire des théories par lesquelles on peut expliquer le plus de choses possible à partir du moins de principes possible. L'idéal scientifique de l'économie et de la réduction théoriques est de manière manifeste diamétralement opposé au respect phénoménologique de la richesse du monde. Cependant, Scheler veut malgré tout maintenir le *concept de système* pour la philosophie. Dans l'avant-propos de *Vom Ewigen im Menschen* (*De l'éternel en l'homme*), il distingue deux sortes de systèmes, l'un qui s'est développé à partir de la diversité de la vie, et l'autre qui est fait par l'entendement avide de simplicité :

> La philosophie – telle que l'auteur la comprend – doit être systématique – mais elle doit donner un « système » qui ne repose pas sur la déduction à partir de quelques principes simples, mais qui *acquiert* toujours à nouveau sa nourriture et son contenu par l'*analyse* pénétrante *des différents domaines* de l'existence et de la vie de l'esprit. Un système qui, jamais clos, *croît dans* la vie et *par* une élaboration mentale toujours nouvelle de la vie. Un système est soit un don de la grâce de la plénitude et de l'unité de la personne qui philosophe, soit une fabrication *artificielle* de l'entendement arbitraire. L'auteur continuera de renoncer à un « système » de cette dernière sorte.[31]

[29] *Explanation and Understanding*, New York, Cornell University Press, 1971.
[30] Cf. pour une critique, Angelika Krebs, *Das Weltbild der Igel. Naturethik einmal anders,* Basel, Schwabe, septembe 2021.
[31] *GW* V *: Vom Ewigen im Menschen,* Maria Scheler (ed.), Bern, Francke Verlag, 1954, p. 9.

Scheler se distancie clairement d'une « phénoménologie de livre d'images », « selon laquelle toute "volonté de système serait une volonté de mensonge" » :

> Car, dans la mesure où les *choses* du monde qui peuvent être étudiées forment *elles-mêmes* une connexion systématique, ce ne serait pas la volonté de système qui serait une « volonté de mensonge », mais il faudrait au contraire considérer la volonté de ne pas tenir compte d'un tel caractère de système situé dans les *choses* elles-mêmes comme la conséquence d'une « volonté d'anarchie » sans fondement.[32]

Pour Scheler, le système dans les choses comprend avant tout, dans la moralité, la stratification de la vie émotionnelle et la hiérarchie des valeurs lui correspondant. Notre vie émotionnelle et notre monde des valeurs ne sont pas un chaos, mais sont systématiquement ordonnés en eux-mêmes. La présentation éthique de telles connexions systématiques doit être distinguée, comme le montrent les citations ci-dessus, de la construction d'une théorie éthique systématique qui déduit des normes et des jugements concrets à partir de quelques principes suprêmes. Le livre de Scheler sur le formalisme est une *éthique philosophique* au premier sens de la présentation et une critique de l'éthique au second sens de la théorie, surtout de ses variantes kantiennes et utilitaristes. Il nomme aussi l'éthique au second sens éthique *« scientifique »*. Outre ces deux formes d'éthique en tant que formulation linguistique et judicative de notre moralité, la forme scientifique et la forme authentiquement philosophique, Scheler en distingue une troisième dans le livre sur le formalisme. C'est l'éthique que les sujets moraux eux-mêmes *mettent en « application et en usage »*. Les proverbes et les maximes traditionnelles font par exemple partie de cette éthique de la vision du monde naturelle et pratique. L'éthique scientifique tire ses principes de la matière de cette éthique appliquée par un procédé logique méthodique et prétend ensuite « justifier » ou « fonder » l'éthique appliquée à partir de ces mêmes principes. L'origine d'une telle éthique scientifique est liée à des « processus de décomposition » de la moralité existante. À propos du rapport entre l'éthique scientifique et l'*ethos* moral, Scheler écrit :

> Il va de soi qu'une telle éthique « scientifique » n'a non seulement aucune valeur *au-delà* des évidences intuitives de l'*ethos* lui-même (ni même la possibilité d'une critique de cet *ethos*), mais qu'elle n'a pas non plus de valeur de connaissance qui irait au-delà du principe de la formulation la plus économique possible (sur le fondement de la logique formelle et de ses lois) de ce qui se trouve comme faits dans l'éthique appliquée. Elle *formule*

[32] *GW* II, *op. cit.*, p. 10 *sq*.

> uniquement les opinions dominantes et traditionnelles sur les valeurs morales et ne peut les soumettre à aucune critique, puisqu'elles constituent sa base factuelle. Si l'un de ses principes entre en contradiction, dans ses conséquences logiques, avec l'éthique en vigueur et appliquée, ce n'est pas cette dernière, mais ce principe qui est « faux » et qui doit être modifié jusqu'à ce que les faits en résultent[33].

De nos jours, l'éthique de la discussion de Francfort et la théorie de la justice de Rawls (toutes deux à la suite de Kant) ainsi que l'éthique utilitariste de Peter Singer (à la suite de Bentham et Mill) vont dans la direction d'une éthique scientifique. L'éthique des vertus, notamment celle d'Anselm Müller, de Philippa Foot ou d'Elizabeth Anscombe (à la suite d'Aristote), appartient en revanche plutôt à l'autre camp, non théorique, mais il existe là aussi des variantes plus théoriques, notamment chez Rosalind Hursthouse. (Ce qui sépare malgré tout l'éthique des vertus de l'éthique du sentiment, c'est qu'avec la « *phronesis* » ou « faculté pratique de jugement », l'éthique des vertus place au sommet une faculté au moins aussi rationnelle, et non pas purement émotionnelle comme chez Scheler. Certes, chez Scheler, l'entendement joue un rôle dans la moralité et l'éthique, mais seulement comme auxiliaire, comme moyen de parvenir à l'émotionnalité. Pour reprendre l'image du char de l'âme de Platon, ce sont les sentiments qui tiennent les rênes en main et non l'entendement.)[34]

La critique de Scheler à l'égard de l'éthique scientiste, encore pertinente aujourd'hui, pourrait être reformulée une fois encore ici dans les termes d'une âme sœur, à savoir de la philosophe écossaise Sophie Grace Chappell[35]. Elle écrit dans son livre *Epiphanies* paru en 2022 :

> What is a systematic theory? Most basically and paradigmatically, a systematic theory is a function from descriptions of situations to verdicts about action-guidance (or, in more cautious versions, verdicts about rightness). Calling it, in this rather Fregean style, a *function* helps bring out why theory-

[33] *Ibid.*, p. 312.

[34] Peut-être que la tendance scientifique de l'éthique, avec son accent mis sur les principes, les justifications et les déductions, est aussi surtout une spécialité de l'espace culturel allemand. C'est en tout cas l'opinion de Johan Galtung dans son article « Struktur, Kultur und intellektueller Stil ». Selon lui, la question « *How do you operationalize it ?* » est typique du style saxon, par exemple aux États-Unis ; pour le style gaulois, par exemple en France : « Peut-on dire cela en bon français ? » ; pour le style nippon, par exemple au Japon : « *Donatano monka desuka ?* [Qui est votre maître ?] » et pour le style teuton, par exemple en Allemagne : « Comment pouvez-vous reconduire cela/déduire cela ? [*Wie können Sie das zurückführen/ableiten?*] » *in* « Struktur, Kultur und intellektueller Stil: Ein vergleichender Essay über sachsonische, teutonische, gallische und nipponische Wissenschaft », *Leviathan*, vol. 11, n°3, 1983, p. 325.

[35] Mais cf. aussi déjà Reiner Wimmer, « Anthropologie und Ethik », *in* C. Demmerling, G. Gabriel, T. Rentsch (éds.), *Vernunft und Lebenspraxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, pp. 215-245, à la suite de Kambartel.

> builders have so often been obsessed with simplicity. What systematic moral theory offers is, at root, the project of building a single, uniquely true, inferential-deductive structure of thought that explains, predicts, and justifies as much as possible of the content of normative ethics, the first-order moral, and does so as parsimoniously as possible. (And systematic moral theorists characteristically think *a lot* is possible, though not necessarily everything…)[36]

L'économie ou la simplicité abordée par Chappell et Scheler marque le problème fondamental de toutes ces approches. Elles portent atteinte à la plénitude de notre vie morale, elles manquent du respect que mérite sa diversité. Ou comme je l'ai formulé dans mon dernier livre *Das Weltbild der Igel* : l'immense complexité qui s'ouvre lorsque l'on fait de l'éthique pratique, par exemple de l'éthique animale et de l'éthique de la nature, dément la prétention de pouvoir « maîtriser » tout cela avec une théorie unique. Dans les hauteurs de la théorie, l'air est trop raréfié, le langage est trop pâle, la distance avec la vie vécue est trop grande pour que l'on puisse en faire grand-chose dans la pratique[37].

Pour le dire une fois encore, à nouveau avec Sophie Grace Chappell :

> systematic theory involves a kind of *forcing of the issue*, a kind of reluctance to let things have their natural shape, an insistence on *fitting them into a predetermined framework*.[38]

L'alternative propre à Chappell consiste en une approche phénoménologique descriptive, centrée sur des expériences de valeurs particulièrement fortes, les épiphanies. Elle explique le concept d'épiphanie par les neuf caractéristiques suivantes :

> An epiphany is an overwhelming existentially significant manifestation of value in experience, often sudden and surprising, which feeds the psyche, which feels like it « comes from outside » – it is something given, relative to which I am a passive perceiver – which teaches us something new, which « takes us out of ourselves », and to which there is a natural and correct response. (At least one; possibly more).[39]

Comme on le voit avec l'exemple de Chappell, l'éthique des valeurs n'est pas du tout dépassée et révolue, « vieille lune », mais bel et bien vivante. Voici d'autres représentantes et représentants éminents d'une éthique des valeurs

[36] *Epiphanies: An Ethics of Experience*, Oxford, Oxford University Press, 2022, p. 64.
[37] *Das Weltbild der Igel: Naturethik einmal anders*, Schwabe, 2021, p. 12.
[38] *Epiphanies…*, *op. cit.*, p. 79.
[39] *Ibid.*, p. 8.

ou des sentiments aujourd'hui : Bernard Williams, Charles Taylor et aussi, si l'on veut, Martha Nussbaum.

Williams se réfère aussi au premier lorsqu'elle cite son introduction à *Moral Luck* :

> By what right does [moral theory] legislate to the moral sentiments? The abstract and schematic conceptions of « rationality » which are usually deployed in this connection do not even look as though they were relevant to the question – so soon, at least, as morality is seen as something whose real existence must consist in personal experience and social institutions, not in sets of propositions.[40]

Ni Chappell et Williams ni Taylor et Nussbaum ne se rapportent à l'accomplissement pionnier de Scheler en matière d'intuition émotionnelle des valeurs et de leur hiérarchie. Ils ne parviennent même pas à la question de savoir si, malgré le rejet de la théorie morale systématique, il n'y a cependant pas un système dans la moralité elle-même[41].

---

[40] B. Williams, *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, I.

[41] Taylor distingue tout de même entre les « *hypergoods* », comme « *freedom* », « *benevolence* » et « *affirmation of ordinary life* », et les biens simples, ce qui esquisse une certaine hiérarchie des valeurs. Cf. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 495.
Chappell, comme Goldie auparavant, mentionnons-le pour être justes, se rapporte explicitement à Scheler dans un passage des *Epiphanies*, à savoir lorsqu'il s'agit de la fondation évaluative de la perception. En revanche, elle ne dit pas un mot sur l'éthique des valeurs de Scheler. De manière générale, les sentiments sont sous-exposés dans son livre. Elle préfère parler de perceptions. À côté de Williams, Chappell s'appuie surtout sur Iris Murdoch, mais aussi sur Taylor, déjà nommé, ainsi que sur Simone Weil, David Wiggins et Raymond Gaita. Dans l'histoire de l'éthique, les courants suivants sont relativement proches de l'éthique des valeurs schelérienne : les théories du « *moral sense* » (par exemple de Shaftesbury et de Hutcheson), l'éthique de la sympathie (de Rousseau, de Hume et de Smith), l'éthique de la compassion (de Schopenhauer), l'éthique chrétienne de l'amour, l'éthique des biens (par exemple de Michael Walzer dans *Spheres of Justice*, Oxford, Basil Blackwell, 1983) et l'éthique féminine (par exemple de Gilligan et Noddings). Scheler critique pourtant plusieurs d'entre elles et se fonde lui-même avant tout sur Blaise Pascal et son « ordre du cœur » ainsi que sur Augustin (cf. *GW* II, *op. cit.*, p. 260). À côté de Scheler, d'autres phénoménologues ont développé des approches éthiques apparentées, entre autres Edith Stein, Dietrich von Hildebrand et Nicolai Hartmann (cf. E. Caminada, *art. cit.*, pour une vue d'ensemble de Husserl à la « *Critical Phenomenology* » contemporaine, par exemple celle d'Ahmed, en passant par Scheler, Reinach, Kelsen, Levinas, Heidegger, Sartre et Ricœur). Roberta de Monticelli essaie de faire revivre l'éthique schelérienne des valeurs, notamment dans « The Sensibility of Reason: Outline of a Phenomenology of Feeling », *Thaumàzein*, vol. 3, 2015, pp. 139-159. Eugene Kelly, Patrick Lang, Kevin Mulligan, Matthias Schloßberger et Íngrid Vendrell Ferran s'engagent aussi en faveur d'une telle renaissance.

3) Les sentiments comme « yeux » pour les valeurs

Le succès ou l'échec de l'éthique philosophique ou *a priori* des valeurs dépend d'une conception différenciée des sentiments. C'est du moins l'opinion de Max Scheler : si l'on réduit, comme Kant, presque tous les sentiments au plaisir sensoriel et que l'on considère en outre que la valeur des choses est fondée sur le plaisir qu'elles nous procurent, alors il ne peut y avoir d'éthique philosophique des valeurs, mais seulement un examen empirique *a posteriori* de tout ce qui déclenche le plaisir chez nous et que nous trouvons par conséquent valable.

À cette image réduite et « négligée », Scheler oppose une riche phénoménologie de notre vie émotionnelle. Elle s'étend des sentiments sensoriels jusqu'à l'amour et la haine, en passant par les affects, les pulsions, les sentiments corporels-charnels et de vie, les besoins, les sentiments psychiques, les passions, les sentiments spirituels, les mentalités, les actes émotionnels de préférence et de relégation. Afin de ne pas tomber ici dans le récit du réseau complexe de distinctions schelérien – l'arbre cacherait sinon la forêt –, je me concentrerai tout d'abord sur la distinction fondamentale de Scheler, qu'il a d'ailleurs reprise à Edmund Husserl : la distinction entre les *simples sentiments statiques et le sentir intentionnel*.

La catégorie des purs sentiments statiques coïncide avec la catégorie la plus basse déjà mentionnée dans la stratification de notre vie émotionnelle, celle des *sentiments sensoriels*. Selon Scheler, nous les ressentons en des endroits déterminés de notre corps. Il donne comme exemples toutes les sortes de douleurs et d'agréments sensoriels, « par exemple de la nourriture, des boissons, du toucher, de la volupté »[42]. De tels sentiments ne sont jamais sans objet, mais ils n'ont en aucune manière leur objet « en face »[43]. Ils ne sont pas « intentionnellement dirigés » vers lui (ni au sens large, comme les réactions émotionnelles de réponse, la joie ou la tristesse pour quelque chose par exemple, ni au sens étroit, comme l'acte émotionnel spontané de l'amour ou de la haine). Les sentiments sensoriels sont des « états morts » causalement provoqués[44] et aveugles à la valeur dans les biens. Par contraste, lors du deuil intentionnel suite à la mort d'un proche, cette mort est vécue comme quelque chose qui « exige » le deuil. Si, pour une raison ou une autre, on ne peut pas faire son deuil, on en souffre. Un autre exemple est la compassion intentionnellement dirigée vers la souffrance d'un autre homme, contrairement à la contagion sociale seulement causalement provoquée par l'ambiance triste dans un groupe.

---

[42] *GW* II, *op. cit.*, p. 335.
[43] *Ibid*.
[44] *Ibid*., p. 342.

Entre les sentiments sensoriels il n'y a, en outre, pas de connexions de sens : aucune « connexion d'exigence et d'accomplissement », aucune « co-appartenance ni aucune contradiction d'essence »[45]. Ils n'indiquent ni devant ni derrière, ils sont « sans conséquence émotionnelle d'expérience vécue possible »[46], ils ne « motivent » donc aucun autre sentiment, et ne sont eux-mêmes motivés par aucun autre sentiment. Par contraste, un sentiment intentionnel comme le repentir peut toujours supprimer un sentiment négatif concernant la valeur-propre du sujet et fondé lui-même sur l'existence d'une mauvaise conduite.

De tels états de sentiments morts ne se trouvent bien sûr pas seulement dans les sentiments sensoriels. Ils pourraient également apparaître dans les sentiments vitaux ou psychiques, éventuellement même dans les sentiments spirituels, comme leur « ombre ». Les sentiments sensoriels, en revanche, sont exclusivement constitués de ces états[47].

Selon Scheler, l'intentionnalité commence déjà avec les sentiments du deuxième niveau le plus bas de la stratification émotionnelle et est d'autant plus valable pour tous les autres niveaux supérieurs. C'est au deuxième niveau le plus bas qu'il situe les « sentiments corporels-charnels et de vie ». La première désignation ferait peut-être ressortir la dimension statique de ces *sentiments vitaux* : ils sont ressentis dans le corps de chair en tant que tout. La seconde désignation devrait alors marquer le caractère intentionnel des sentiments vitaux, à savoir que c'est en eux que la vie est sentie, son ascension ou sa descente, par exemple dans la santé ou la maladie, dans la force ou la fatigue. Ou bien les « sentiments corporels-charnels » ne représentent-ils qu'une sous-classe des « sentiments vitaux », *alias* « sentiments de vie », qui se rapporte au corps propre (et non au corps d'autrui) ? Ou bien en est-il encore autrement et les désignations « sentiments corporels-charnels » et « sentiments de vie » valent-elles pour deux classes différentes, d'un côté pour les sentiments corporels non-intentionnels simplement statiques mais holistiques à la différence des sentiments sensoriels (peut-être une gueule de bois causée par un excès d'alcool en serait-elle un exemple), d'un autre côté

[45] *Ibid.*, p. 337.
[46] *Ibid.*
[47] Pour la théorie contemporaine des émotions (par exemple chez Ben-Ze'ev), le fait que les sentiments ne soient « pas froids », c'est-à-dire qu'ils soient ressentis corporellement, est souvent le critère de délimitation de tout sentiment par rapport à la simple perception, à la connaissance et à la volonté. Le fait que Scheler conteste sans cesse le caractère statique des sentiments psychiques et spirituels, mais parle aussi d'un accompagnement ou d'une « coloration » des sentiments psychiques par des sentiments statiques ou du caractère « pénétrant » des sentiments spirituels, soulève des problèmes d'interprétation. Scheler conteste le caractère statique (déjà dans *GW* II, *op. cit.*, p. 344 pour les sentiments psychiques : sans « étendue », et pour les sentiments spirituels : « jamais statiques ») de manière tout à fait tranchée pour le « cosentiment pur » dans le livre sur la sympathie. Cf. *GW* VII, *op. cit.*, pp. 52 *sqq*., et en particulier p. 56 : « que dans le compatir et le se-coréjouir "authentiques" purs, il n'y a pas d'état de souffrance et d'état de joie *propres* ».

aux sentiments de vie intentionnels ? Les exemples que Scheler donne pour les sentiments vitaux sont en tout cas beaucoup plus nombreux que pour les autres classes de sentiments : outre ceux déjà cités, on trouve le désir de quelque chose, le sentiment de chatouillement, de vertige et de bien-être, la fatigue, la gaieté, l'angoisse, le dégoût, la pudeur, ainsi que l'amour passionné. Les sentiments vitaux comprennent donc aussi une partie de ce que nous appelons aujourd'hui plutôt des « émotions ». Certains interprètes de Scheler[48] soutiennent qu'une partie des exemples de sentiments vitaux de Scheler appartient en réalité au niveau immédiatement supérieur des sentiments psychiques[49].

Pour Scheler, sentir, regarder et écouter les valeurs et leurs connexions visées dans tous les sentiments (au moins au sens large) qui ne sont pas simplement statiques est quelque chose que l'homme moderne a largement perdu – à la différence par exemple de la culture du cœur au Moyen-Âge, une culture qui était comprise comme indépendante de la culture de l'entendement. L'être humain moderne, et en particulier l'homme (masculin) moderne, a oublié le « recueillement en soi-même », comme il est dit dans « Ordo amoris » ; il n'a « d'emblée aucune confiance et aucun sérieux pour ce qu'il pourrait entendre ici » :

> On ne saisit plus l'ensemble de la vie émotionnelle comme un langage de signes significatif dans lequel se dévoilent des connexions objectales qui, dans leur rapport variable avec nous, *régissent le sens et la signification de notre vie*, mais comme des événements complètement aveugles qui se déroulent en nous comme n'importe quel processus naturel ; que l'on doit éventuellement diriger techniquement afin d'en tirer profit et d'éviter les dommages – mais que l'on n'a pas à écouter en étant attentif à ce qu'ils « signifient », à ce qu'ils veulent nous dire, à ce qu'ils nous conseillent et déconseillent, à ce qu'ils visent, à ce qu'ils indiquent ! Il y a une *écoute* de ce que nous dit un sentir de la beauté d'un paysage, d'une œuvre d'art, ou un sentir des qualités de la personne qui se trouve en face de nous ; je veux dire une écoute le long de ce sentir et un accueil tranquille de ce où il se termine pour ainsi dire – une oreille fine pour ce qui se tient alors devant nous, et un examen aigu pour savoir si ce que nous expérimentons ainsi est clair, distinct, déterminé ; une culture de la critique pour ce qui est ici « authentique » ou « inauthentique », ce qui se situe

[48] Par exemple Quentin Smith, « Scheler's Stratification of Emotional Life and Strawson's Person », *in Philosophical Studies* XXV, 1976, pp. 103-127.

[49] Et ce sur le fondement des propres critères de Scheler. Cf. aussi sur la stratification des sentiments et des valeurs, voir Saulius Geniusas, « Max Scheler and the Stratification of the Emotional Life », *in The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* XIV, pp. 355-376.

> dans la ligne du simple *sentir pur* – et ce que le désir, la volonté dirigée vers certaines fins ou la réflexion et le jugement ne font qu'y ajouter.[50]

Cette voix intérieure se fait d'autant plus entendre que l'on contrevient à sa propre destination, en particulier lorsqu'il s'agit de la destination individuelle et non d'intérêts humains généraux :

> Ce n'est que dans le sentir de manière toujours répétée où et quand nous nous en *écartons*, quand et où nous suivons de « fausses tendances » au sens de Goethe, et pour ainsi dire dans les lignes de délimitation de ces points de sentir reliés ultérieurement en un tout, en une figure de la personne, que se détache l'image de notre destination.[51]

Selon Scheler, la *mauvaise conscience* est une forme d'économisation pour le ressenti des valeurs individuelles, tout comme l'autorité et la tradition sont des formes d'économisation pour les valeurs humaines générales. Mais en tant que sources de la clairvoyance morale, on peut « toujours *interjeter appel* auprès de la clairvoyance *elle-même* »[52]. Et la clairvoyance morale elle-même peut être aussi bien valable de manière générale que de *manière individuelle*. L'« appel du moment » s'adresse en général aux individus de manière non généralisable, mais néanmoins objective. Ou comme Iris Murdoch l'exprime dans son article « Vision and Choice in Morality » : « If one is Napoleon one does not think that everyone should do as one does oneself »[53]. Le caractère généralisable ou la capacité de recueillir l'approbation générale n'est donc pas un critère de clairvoyance morale, ni pour Scheler ni pour Murdoch[54]. Ce qui caractérise la clairvoyance morale, c'est plutôt, nous l'avons déjà vu, l'*auto-donation* évidente ou la révélation de ce qui est bon dans la vision des essences. Le rejet du critère de généralité est certainement une pierre d'achoppement pour la réception de l'éthique de Scheler aujourd'hui. Car la confusion entre accord (des esprits) et clairvoyance est toujours monnaie courante. On le voit particulièrement bien dans l'éthique de la discussion[55].

Pour Scheler, celui qui essaie de saisir les valeurs seulement avec sa raison est semblable à celui qui voudrait garder les yeux fermés ou les oreilles bouchées et tout de même reconnaître les couleurs ou les sons. L'*objectivité*

---

[50] *GW* X, *op. cit.*, p. 364.
[51] *Ibid.*, p. 354.
[52] *GW* II, *op. cit.*, p. 326.
[53] « Vision and Choice in Morality », *in* P. Conradi (éd.), *Iris Murdoch: Existentialists and Mystics*, London, Penguin, 1998, p. 86.
[54] Cf. *GW* II, *op. cit.*, p. 481, ainsi que dans l'essai sur le ressentiment (« Das Ressentiment im Aufbau der Moralen », *GW* III, *op. cit.*), chapitre V.2., la critique de la « subjectivation des valeurs », lorsqu'elles sont mécomprises comme une généralité sociale.
[55] Cf. de manière critique, à nouveau sans référence à Scheler ; Friedrich Kambartel, « Wahrheit und Begründung », *in Dialektik*, 1999, pp. 37-52.

et la fiabilité intersubjective des valeurs ne se distinguent pas non plus beaucoup de celles des couleurs et des sons. Les trois sont d'un côté à l'extérieur dans le monde et sont reliés ensemble selon leur manière propre, indépendamment de l'expérience inductive (comme « géométrie des couleurs ou des sons » ou hiérarchie des valeurs[56]). Mais tous les trois sont d'un autre côté aussi « subjectifs », dans la mesure où ils n'existent pas sans être au moins *perceptibles* par les sujets. Il n'y a donc pas chez Scheler de « ciel platonicien des valeurs », mais « il appartient par essence à toutes les valeurs une sorte particulière de "conscience de quelque chose" par laquelle elles sont données. Précisément le sentir »[57].

Nous pourrions bien sûr nous *tromper* dans l'intuition émotionnelle des valeurs, comme nous pouvons nous tromper en voyant des couleurs ou en entendant des sons. Cependant, les illusions de valeurs sont plus fréquentes que les pures illusions des sens ainsi que les erreurs de l'entendement théorique dans les déductions. La saisie de valeurs objectives présuppose « un combat plus fort contre *nos* intérêt[58] ». Scheler parle d'un « embrumement par la perspective des intérêts[59] », qui enveloppe faussement les valeurs ou nous les masque.

L'analyse des différents sources, types et dynamiques de l'illusion de valeurs et des possibilités de désillusion ou de guérison est l'une des grandes forces de l'éthique schelérienne. Ces analyses se trouvent toutefois dispersées dans plusieurs livres et essais. L'essai « Ordo amoris », par exemple, énumère neuf sortes d'illusions de valeurs, mais s'interrompt avant d'entamer l'analyse détaillée annoncée de celles-ci. Les types mentionnés dans cet écrit sont : premièrement, la *fascination absolue ou métaphysique* (idolâtrie), dans laquelle une idole finie, comme l'argent ou le pouvoir, prend la place la plus élevée de la pyramide des valeurs et détruit l'ouverture sur le royaume infini des valeurs[60] ; deuxièmement, la *fascination relative*, dans laquelle un objet reçoit un faux rang de valeur et où quelque chose ne convient donc pas dans la stratification des valeurs[61] ; troisièmement, l'*amour inadéquat*, dans lequel le sommet de la pyramide et la stratification des valeurs conviennent, mais où un objet n'est pourtant pas aimé de manière adéquate à sa plénitude[62] ; quatrièmement, la *haine* comme conséquence d'un amour faux avec son propre rétrécissement du royaume des valeurs[63] ; cinquièmement, l'*amour-propre* (par exemple, la torpeur, la vanité, l'ambition, l'orgueil) au lieu de

[56] Cf. *GW* II, *op. cit.*, p. 276.
[57] *Ibid.*, p. 270.
[58] *Ibid.*, p. 321.
[59] *Ibid.*, p. 274.
[60] *GW* X, *op. cit.*, pp. 360, 367.
[61] *Ibid.*, p. 360.
[62] *Ibid.*, p. 367.
[63] *Ibid.*, p. 368.

l'authentique amour de soi comme amour de son salut propre[64] ; sixièmement, le *regard « psychologique » vers l'intérieur* sur les états de sentiment, au lieu du regard, par les sentiments, vers l'extérieur sur les objets dans le monde (comme en astronomie[65]) ; septièmement, la moderne *surestimation de l'entendement* avec pour conséquence la sous-estimation des sentiments et l'oubli de l'écoute de ceux-ci, mot-clé : « la négligence générale en matière de sentiment »[66] ; huitièmement le *manque d'amour solidaire d'autrui* dans la société moderne, capitaliste et concurrentielle avec pour conséquence que les regards, les conseils et les aides de l'extérieur nécessaires à la transformation du cœur font souvent défaut[67] ; et neuvièmement, l'*amour de ressentiment* pour ce qui est le contraire de ce qui est haï, cette haine provenant de ce qu'on n'a pas réussi à atteindre des choses originairement aimées[68].

Dans d'autres textes, d'autres sources ou types d'illusions de valeurs sont établis, notamment (ce n'est pas une liste exhaustive !) la *contagion sociale*[69], l'*oscillation entre le dévouement immodéré et la protestation immodérée*, ainsi que la *fuite dans l'intériorité*[70], le *pharisaïsme* ou l'autojustification typiquement kantienne, pour laquelle il importe avant tout d'apparaître soi-même comme un homme moralement bon, non seulement devant les autres, mais aussi devant soi-même[71], le *manque de sentiments-gardiens* qui, comme la pudeur sexuelle, dirigent le sentir d'autres sentiments, dans ce cas de l'amour sexuel, dans la bonne voie[72].

Scheler identifie cependant clairement le *ressentiment* comme la *source principale* de l'illusion de valeurs[73]. Le renard de la fable d'Ésope, pour qui les raisins sont trop hauts et qui, pour cette raison, tire vers le bas les raisins, leur douceur et en général tout bien qu'il ne peut pas atteindre, a un problème de ressentiment[74].

---

[64] *Ibid.*, p. 353.
[65] *Ibid.*, pp. 363-365.
[66] *Ibid*., pp. 362-364.
[67] *Ibid*., pp. 352 *sq.*, 359.
[68] *Ibid*., p. 369.
[69] Par exemple dans « Les idoles de la connaissance de soi » [« Die Idole der Selbsterkenntnis », *GW* III, *op. cit.*], où ce point est encore plus diversifié entre : le recouvrement du psychisme propre par le psychisme d'autrui et par des empreintes verbales transmises, ainsi que l'éclipse du moi individuel par le moi social).
[70] Dans « De deux maladies allemandes » [« Von zwei deutschen Krankheiten », *GW* VI : *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Maria Scheler (éd.), Bern, Francke Verlag, 1963.
[71] *GW* II, *op. cit.*, p. 192.
[72] Dans « La Pudeur » [« Über Scham und Schamgefühl »], *GW* X, *op. cit*.
[73] Dans « Le ressentiment dans la construction des morales » [« Das Ressentiment im Aufbau der Moralen »], *GW III*, *op. cit.*, p. 50.
[74] Selon Scheler, certains des types ou des sources d'illusions de valeurs tout juste énumérés de manière désordonnée sont des conséquences du ressentiment, par exemple la surestimation de l'entendement à partir de la pauvreté propre des sentiments. D'autres

Scheler définit le ressentiment comme un « auto-empoisonnement de l'âme » ou une « amertume » qui résulte d'un « refoulement des décharges » de sentiments négatifs normaux comme « le sentiment et l'impulsion de vengeance, la haine, la méchanceté, l'envie, la jalousie, la perfidie », dû à sa propre « impuissance » ou à sa « faiblesse », et qui conduit à des « illusions de valeurs et à des jugements de valeurs correspondants », à une « hypocrisie organique ». Selon lui, cela se produit lorsque la tension presque insupportable qui est apparue entre la valeur positive recherchée et l'impuissance propre à l'atteindre est résolue de manière illusoire en « tirant vers le bas » la valeur positive, laquelle n'est alors que « recouverte » tout en continuant à transparaître. Dans sa caractérisation du ressentiment, Scheler distingue lui-même trois moments : d'abord, une attitude psychique durable (« auto-empoisonnement ») ; ensuite, des causes déterminées (« refoulement » par « impuissance ») ; et enfin, des conséquences déterminées (« illusion de valeur »)[75].

La croyance en l'égalité de valeurs de toutes les personnes est pour Scheler un produit du ressentiment et se nourrit essentiellement de ce que l'on appelle l'évaluation relationnelle de l'envie :

> Mais la doctrine moderne de l'égalité en général est […] un accomplissement manifeste du *ressentiment*. Car qui ne verrait pas que derrière l'exigence d'égalité apparemment si inoffensive se cache encore et toujours – de quelque égalité qu'il s'agisse, égalité morale, égalité des possessions, égalité sociale, politique et ecclésiale – le seul désir d'*abaisser ceux qui* – selon l'échelle des valeurs concernée – *sont plus élevés*, possèdent une plus-value, au niveau de ceux qui sont plus bas ? Personne n'exige l'égalité s'il sent en sa possession la force ou la grâce de gagner dans le jeu des forces – quel que soit le domaine de valeurs ! Seul celui qui a peur de *perdre* l'exige comme *principe général*. L'exigence d'égalité est toujours une spéculation à la baisse ![76]

Cette exigence d'égalité, déjà identifiée par Scheler comme le « *pathos* de notre époque », détermine notre théorie contemporaine de la justice égalitariste, de John Rawls[77] en passant par Ronald Dworkin[78] jusqu'à

pourraient être des conséquences de l'amour-propre. Peut-être faut-il aussi comprendre le ressentiment comme une conséquence de l'amour-propre. Cela vaudrait la peine d'établir un ordre systématique.

[75] Les citations proviennent principalement de la première détermination du ressentiment par Scheler, p. 38 de son essai sur le ressentiment : « Das Ressentiment im Aufbau… », *GW* III, *op. cit.*

[76] *Ibid.*, p. 12.

[77] *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

[78] « What Is Equality? Part 2: Equality of Resources », *in Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, automne 1981, pp. 283-345.

Amartya Sen[79]. Le fait que Scheler coupe l'herbe sous le pied de cette exigence d'égalité en vogue devrait constituer une deuxième pierre d'achoppement pour la réception de son œuvre aujourd'hui.

On pourrait se demander, sur le fondement de la vulnérabilité des sentiments à l'illusion mise en évidence par Scheler, s'il ne serait pas préférable de parler seulement d'une « éthique de la sensibilité » à la place d'une « éthique du sentiment », comme le propose Roberta de Monticelli dans son article « The Sensibility of Reason »[80]. Cette proposition semble pourtant excessivement défensive. Car, comme nous l'avons dit, nous nous trompons aussi dans la perception, faisons aussi erreur dans la pensée et, là aussi, nous devons purifier notre faculté de connaissance des fausses influences et la cultiver.

L'intentionnalité de certains sentiments n'est plus vraiment contestée dans la « *philosophy of emotion* » contemporaine. Les théories dites cognitives des émotions se sont imposées face aux théories du corps, de la sensation et du comportement. Martha Nussbaum est une représentante particulièrement engagée du cognitivisme émotionnel[81]. Contrairement à Scheler, Nussbaum comprend les émotions comme des « judgments of value », c'est-à-dire comme des *jugements* de valeur ou des convictions de valeur, et non comme des *perceptions* de valeur ou ce que l'on appelle des valoriceptions. Selon Nussbaum, lorsque nous avons une émotion, il ne nous semble pas seulement que quelque chose est menaçant, irritant ou gênant – non, nous jugeons que c'est vraiment ainsi. La question de savoir si les émotions impliquent réellement des jugements de valeur, comme le croient Martha Nussbaum et Robert Solomon, ou seulement des perceptions de valeur, comme l'affirment Sophie Grace Chappell, Christine Tappolet ou Roberta de Monticelli, n'est actuellement pas encore définitivement clarifiée.

Les émotions peuvent probablement être senties de différentes manières, d'une part de sorte qu'elles ne contiennent que des perceptions de valeur, d'autre part de sorte qu'elles comprennent en outre des jugements de valeur. C'est en tout cas ce que semble indiquer la disposition de Nussbaum à attribuer des émotions aux animaux et aux bébés. Mais on ne devrait alors

---

[79] *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon Press, 1992. Voir à ce sujet A. Krebs (éd.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000. Avec des contributions de Harry Frankfurt, Joseph Raz, Derek Parfit, Avishai Margalit, Elizabeth Anderson et Michael Walzer.

[80] « The Sensibility of Reason…», *art. cit*.

[81] Mais cf. aussi Peter Goldie, *The Emotions*, Oxford, Clarendon Press, 2000 ; Aaron Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, Cambridge, MIT Press, 2000 ; Christiane Voss, *Narrative Emotionen*, Berlin, de Gruyter 2004 ; Robert Solomon, « The Philosophy of Emotions », *in* M. Lewis, J. Haviland-Jones, L. Feldman Barrett (éds.), *Handbook of Emotions*, New York, Guilford Press, 2008, pp. 3-16 ; Christine Tappolet, « Emotions, Perceptions, and Emotional Illusions », *in* C. Calabi (éd.), *Perceptual Illusions*, Basingstoke, Palgrave-Macmillan, 2012, pp. 205-222.

pas inclure l'acte de jugement (qui s'ajoute à la simple perception de valeur) dans la définition du concept d'émotion, comme tend à le faire Nussbaum, en ne les séparant pas proprement l'un de l'autre.

Car d'une part, on érige ainsi en cas normal le regard clignant et dubitatif de l'homme moderne, méfiant et aliéné à l'égard de ses sentiments, et on porte atteinte à la « dignité de la vision naturelle du monde ». D'autre part, on méconnaît par là le fait que tout jugement actif sur des valeurs se fonde en définitive sur la perception relativement passive de valeurs. Comme le montre la citation ci-dessus, le fait de juger que quelque chose non seulement semble irritant, mais est vraiment irritant, est rendu vrai par le fait que l'on regarde plus précisément et que l'on « sent plus purement ». La vérité du jugement de valeur repose ainsi sur la perception appropriée des valeurs. Les valeurs ne viennent pas au monde d'abord par des jugements, mais déjà par des perceptions. Les jugements et les autres activités de l'entendement nous rendent certes quelquefois de bons services, par exemple pour élucider les illusions de valeur. Mais ils ne le font qu'en tant qu'auxiliaires de notre émotionnalité.

On s'accorde néanmoins à dire que les émotions, à la différence des perceptions des sens relativement neutres et de la pensée relativement froide, ont en elles une intentionnalité « évaluative » (au sens large). Il est également clair que ce trait intentionnel-évaluatif des émotions est normalement accompagné d'autres *composantes*, avant tout des sensations corporelles, en anglais « *bodily feelings* », c'est-à-dire de ce que Scheler nomme des sentiments « simplement statiques » ou « sensoriels ». Il est aussi généralement reconnu que les émotions, en règle générale, *s'expriment de manière involontaire* par des mimiques, des gestes ou des postures corporelles et que des *tendances motivationnelles à agir de manière volontaire* leur sont associées. Cela n'a jusqu'à présent pas encore été mis en évidence dans ma présentation de l'approche de Scheler. Pour ce dernier, tous les sentiments « finissent » dans l'expression involontaire : « nous percevons la honte *dans le* rougissement, la joie dans le rire »[82]. Il y a une « grammaire universelle » de l'expression des sentiments. Là où l'expression est inhibée par quelque chose, le sentiment s'en trouve aussi endommagé. De plus, selon Scheler, les sentiments doivent aussi faire leurs preuves dans l'expression volontaire, à la « porte de l'*action* » : « Ce n'est qu'à la porte de l'*action* que s'articulent les contenus de la vie et qu'ils obtiennent l'unité de la *personne* traversée par l'idée et l'âme »[83]. Il est vrai, dit Scheler, que nous devrions porter Jésus dans notre cœur, mais nous ne devrions pas non plus l'y faire disparaître. Il qualifie l'« angoisse du contact avec la réalité » de

[82] *GW* VII, *op. cit.*, p. 21.
[83] « De deux maladies allemandes » [« Von zwei deutschen Krankheiten »], *GW* VI, *op. cit.*, p. 211.

« romantique » au mauvais sens du terme[84]. Aujourd'hui, on parle entre autres dans ce contexte des composantes « cognition » / « évaluation », « bodily feeling », « expression » et « motivation »[85].

4) Pour illustrer : le film Conte d'hiver d'Éric Rohmer

« Pour illustrer » ou peut-être devrais-je plutôt dire « pour présenter » ? Car les bons films peuvent, comme nous l'avons précédemment mentionné, créer un monde « dans lequel les lois d'essence sont plus purement et plus parfaitement accomplies que dans le monde réel-accidentel ». Que présente alors le film de Rohmer de ce qui a été dit jusqu'à présent ? Mais tout d'abord : de quoi s'agit-il donc dans le film ?

Le film *Conte d'hiver*, sorti en 1992, est en grande partie réalisé dans des couleurs ternes et sans éclat, le marron, le gris et le noir dominent. Cela se voit aussi sur la pochette du DVD d'Arthaus, où le bonnet de Noël rouge du petit enfant ressort d'autant plus. Le film raconte l'histoire d'un amour perdu : Félicie et Charles se rencontrent lors de vacances en Bretagne, sur l'île aux Moines dans le Golfe du Morbihan. Ils s'aiment et passent là-bas des moments fantastiques ensemble. Mais en raison d'une erreur lors de l'échange d'adresses, ils se perdent de vue. Cinq ans plus tard, dans le Paris hivernal, Félicie n'a rien d'autre de Charles qu'une fille et des souvenirs nostalgiques. Elle travaille chez le coiffeur Maxence et a une relation aussi bien avec lui qu'avec le bibliothécaire Loïc. Mais son vrai bonheur semble irrémédiablement perdu. Lorsque Maxence, vers lequel elle se sent attirée sensuellement (dans son nom, il y a un « Max »imum de « sens », donc de sensualité), ouvre un nouveau salon de coiffure à Nevers, Félicie se décide, après quelques hésitations, à partir avec lui pour enfin oublier Charles. Elle se sépare aussi de Loïc, qui lui plaît tout au plus spirituellement et à qui elle ne veut pas faire obstacle dans sa quête de l'amour de sa vie (dans son nom, quelque chose de guerrier résonne étymologiquement à travers « Louis », car Loïc, qui aime vraiment Félicie, se bat pour elle comme un guerrier – mais pour mes oreilles, ce nom sonne aussi

[84] Cf. *Ibid.*, p. 215. Pour une interprétation similaire des composantes du sentiment chez Scheler, voir Matthias Schloßberger, « Max Scheler », *in* T. Szanto, H. Landweer (éds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, London, Routledge, pp. 72-86.
[85] Ainsi, par exemple : A. Ben-Ze'ev, *The Subtlety of Emotions*, Bradford Books, février 2000, p. 117.

comme « logique » : Loïc est dans le film un homme d'entendement, à la différence du cuisinier Charles, qui ne manque certes lui non plus pas d'esprit, mais qui tient son savoir de la vie et non des livres, comme Félicie l'exprime un jour). Mais quand Félicie arrive à Nevers avec sa fille, elle sent rapidement que son amour envers Maxence ne suffit pas pour une vie commune. (La ville de Nevers existe bien sûr vraiment, mais on peut entendre dans le nom de la ville « neige » et « hiver » et en anglais « *never* ».) La scène clé au cours de laquelle s'ouvre à elle cette clairvoyance a lieu dans la cathédrale de Nevers (minutes : 52:34 - 57:01). Comme elle le raconte plus tard à Loïc après son retour à Paris (minutes : 1:20:00 - 1:24:23), elle y a « vu » sa situation comme de l'extérieur en un éclair et avec « évidence ». Ce n'était pas une décision. Aussi longtemps que l'on est encore en train de décider, on n'est pas arrivé à soi-même. Mais désormais, elle a la force, le courage, l'intégrité d'attendre son grand amour, Charles. Le seul espoir de l'accomplissement de cet amour est infiniment meilleur que sa fausse vie avec des hommes qu'elle n'aime pas assez.

Loïc lui demande à ce moment si elle sait qu'elle a exprimé une pensée de Pascal, ce à quoi Félicie répond par la négative. Blaise Pascal, lorsqu'il a formulé ce qu'on appelle le pari pascalien, a cependant parlé de l'amour de Dieu et non de l'amour d'un autre homme. Mais l'idée est exactement la même.

La présence des *Pensées* de Pascal dans l'œuvre de Rohmer, non seulement dans le *Conte d'hiver*, mais aussi dans son film le plus célèbre, *Ma nuit chez Maud*, ainsi que dans son unique pièce de théâtre, *Le Trio en mi bémol*, est un lien entre Rohmer et Scheler, dont l'éthique est finalement aussi inspirée par Blaise Pascal.

Il y a encore une autre scène clé à la toute fin du film, mais je préfère ne rien en dévoiler, bien qu'il soit possible d'en faire quelque chose philosophiquement. On pourrait par exemple réfléchir au fait que le destin est quelque chose qui, comme le dit Scheler, ne peut arriver qu'à soi-même et représente une sorte de miroir de son propre « *ordo amoris* » dans la dimension du temps. Mais je n'en dis pas davantage, afin de ne pas gâcher le film pour les lecteurs qui ne le connaîtraient pas et auraient envie de le voir.

Les captures d'écran représentées montrent à gauche Félicie et Charles en Bretagne, au centre leur enfant Élise à la Saint-Sylvestre et à droite Félicie et Loïc à Paris.

Ce que le film présente de ce que nous avons dit jusqu'à présent, c'est l'importance d'écouter le caractère de signe des sentiments – la grande importance du « voir » émotionnel par rapport au jugement. Ce que le film présente encore, c'est que cette voix intérieure parle d'autant plus fort que l'on s'écarte de sa destination, que c'est seulement dans cet écart, donc par la *via negativa*, que se cristallisent les points de sentir de son propre être.

Mais pourquoi Félicie n'a-t-elle pas remarqué tout cela un peu plus tôt, pourquoi était-elle si prisonnière de sa (relative) fascination par le coiffeur Maxence ? Peut-être qu'un moment de faux amour-propre a joué un rôle. Après tout, Maxence était son patron, son attention la flattait. En outre, elle voulait supplanter sa femme, car Maxence, avant de partir pour Nevers, était encore marié. De l'ambition donc, et de la vanité. Sa vanité peut aussi expliquer pourquoi elle a gardé deux hommes en même temps. La contagion sociale, qui concerne le fait que l'on ne reste pas longtemps sans partenaire à un si jeune âge, a aussi pu entrer en jeu, selon la devise de Crosby, Stills et Nash « *If you cannot have the one you love, love the one you have* ». Et, bien sûr, sa situation difficile de mère célibataire. Elle n'a cependant pas manqué de conseils solidaires, aussi bien sa mère que sa sœur lui ont déconseillé Maxence. À la différence de Loïc, le rat de bibliothèque, Félicie n'a pas non plus surestimé l'entendement, elle se moque même de Loïc en lui disant que si elle devait un jour lui avouer son amour, il devrait d'abord chercher dans des livres ce que cela signifie proprement. On ne trouve pas non plus chez Félicie de ressentiment, de haine, de faux regard vers l'intérieur, de fascination absolue ou d'idolâtrie, d'auto-justification, de manque de pudeur, etc. L'inadéquation de son amour pour Loïc lui apparaît tout de même avant qu'elle ne parte pour Nevers, on voit formellement sa mauvaise conscience envers lui sur la capture d'écran qui la montre à ses côtés. Ce n'est cependant que plus tard, dans la cathédrale de Nevers, qu'elle prend conscience de l'inadéquation de son amour pour Maxence.

5) L'esprit féminin

Peut-être n'est-ce pas non plus un hasard si la personne à l'oreille la plus fine du film de Rohmer est une femme. Dans son essai « Sur le sens du mouvement des femmes » [« Zum Sinn der Frauenbewegung »] de 1913, donc avant l'introduction du droit de vote des femmes en Allemagne (1918), Max Scheler attribue à la femme une compétence émotionnelle supérieure à celle de l'homme :

> Aucun changement situé dans les limites de la variabilité historique du type féminin ne pourra jamais annuler le fait que la femme, en tant qu'être plus terrestre, plus végétal, plus unifié dans toutes ses expériences vécues et dirigé par l'instinct, le sentiment et l'amour de manière bien plus forte que l'homme, est aussi l'être *conservateur* par nature – la gardienne de la tradition, de la coutume, de toutes les formes de pensée et de volonté plus anciennes, et l'éternelle force de freinage d'un char de civilisation et de culture qui se précipite vers les buts de la simple rationalité et du simple « progrès ». Aux excès masculins de l'histoire, aussi bien à ceux des idées qu'à ceux des mœurs et des modes, la femme, malgré sa plasticité corporelle et psychique accrue, a constamment conservé une tranquillité et une constance confinant au miraculeux. Avec la belle et paisible sérénité d'un arbre à côté duquel les animaux font leurs bonds enchevêtrés, elle se tient au fond de son être devant le drame agité de l'histoire des hommes – toujours soucieuse de maintenir les grands et simples fondements qui sont propres à notre existence générique.[86]

Il y est dit des hommes, l'image schelérienne est si drôle qu'il faut tout simplement la citer :

> Par rapport à la manière dont la femme vit constitutivement son propre corps – *comment* elle s'y sent et s'y connaît –, l'homme promène le sien avec lui de manière aussi distante que s'il s'agissait d'un petit chien tenu en laisse.[87]

Par les règles et de toute façon par la maternité, si tant est qu'elle en vit une, la femme a nécessairement davantage souvenance de la nature que l'homme.[88]

Faisons abstraction de l'*essentialisme* manifeste de Scheler. Épargnons-nous des discussions pénibles sur l'incorrection politique de la supposition d'une nature féminine. (Mais parlez un jour à des femmes qui viennent juste d'avoir des enfants, y compris à des femmes féministes !) Restons plutôt

[86] *GW* III, *op. cit*., p. 203.
[87] *Ibid.*, p. 206.
[88] Cf. p. 119 du livre sur la sympathie, *in GW* VII, *op. cit*.

ouverts à l'idée de rapporter les énoncés de Scheler non pas seulement au sexe biologique (« *sex* »), mais surtout ou uniquement au genre social (« *gender* »). Il semble alors qu'il y ait quelque chose de vrai dans ses énoncés. Il suffit de penser à Poutine, Trump, Musk, Netanyahu, Orban et à tous ceux qui menacent aujourd'hui d'entraîner notre monde dans l'abîme. Et il suffit de penser aux nombreuses femmes qui, malgré tout, maintiennent leurs familles, avec ou sans hommes, et s'occupent des enfants et des personnes âgées. En Allemagne et en France, 85% des parents isolés sont actuellement des femmes et, avec leurs enfants, sont pauvres ou menacés de pauvreté. En ce qui concerne les soins aux personnes âgées, ce n'est guère mieux. Car nos sociétés ne valorisent guère le travail de *care* émotionnel, en vue duquel les filles sont toujours davantage éduquées que les garçons. En tout cas, elles ne le valorisent pas en monnaie sonnante et trébuchante, même si la situation en France est nettement meilleure qu'en Allemagne à cet égard[89].

Selon moi ainsi que selon Scheler, le mouvement des femmes ne devrait pas seulement s'engager pour l'égalité entre les femmes et les hommes et pour la dissolution des faux stéréotypes de genre, mais aussi, comme le féminisme dit différentialiste, pour la pleine reconnaissance des capacités classiquement féminines, dont la faculté de sentiment. Cette dernière est au moins aussi précieuse que l'entendement classiquement masculin. Ce n'est qu'ensemble qu'elles ont formé la raison humaine. Pour l'avenir des rapports entre les sexes, Scheler prédit ce qui suit :

> La femme représentera, en un certain sens, un type plus rationnel – mais dans cela même que la philosophie des temps modernes a jusqu'à maintenant appelé « raison », pour suspendre son contenu d'idées et de principes comme dernière mesure au-dessus de toutes les choses humaines, se produira un immense déplacement de signification ; et ce nouveau concept de « raison » – ou ce qui sera alors mis à la place de ce mot – absorbera en lui les traits éternels de l'essence de l'esprit féminin, absorbera en lui aussi les constituants de la conscience féminine.[90]

Il devrait être évident pour les deux sexes de s'efforcer d'être rationnels au sens plein du terme et d'essayer, comme le dit Scheler, de devenir des « hommes universels » (et non des « surhommes » comme chez Nietzsche)[91]. Nous sommes malheureusement aujourd'hui encore loin de ce point, malgré d'immenses progrès. C'est aussi un long chemin, car il exige la

[89] Cf. mon livre *Arbeit und Liebe*. *Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit,* Frankfurt, Suhrkamp, 2002.
[90] *Ibid*., p. 204.
[91] Cf. « Vision philosophique du monde » [« Philosophische Weltanschauung »] dans *GW* IX : *Späte Schriften*, Manfred S. Frings (éd.), Bern, Francke Verlag, 1976.

transformation de toute notre vie privée et publique. Scheler aussi le voyait ainsi lorsqu'il écrivait « qu'il n'y a eu, dans toute l'histoire, aucun mouvement pacifique qui accomplira un changement aussi radical de toutes les relations humaines qu'un mouvement des femmes victorieux »[92]. Les mouvements auxquels il compare par là le mouvement des femmes ne sont autres que la Révolution française et le mouvement ouvrier.

Selon Scheler, aucun sexe, aucune génération, aucune classe, aucune culture, aucune nation, aucun continent, aucune époque n'a jamais pleinement reconnu toutes les valeurs. Chacune et chacun de nous ne peut que s'efforcer de dépasser ses propres perspectives trop limitées et inutilement étroites et doit miser sur la coopération et le *rééquilibrage* avec les autres, qui voient justement autre chose que nous-mêmes[93]. L'homme, aussi bien comme individu que comme genre, ne fait que pénétrer davantage dans l'illimitée « plénitude des valeurs existantes »[94]. Vers la fin de sa vie, Scheler prophétisait que « l'ère de rééquilibrage » avait commencé. Espérons qu'il ait vu juste et qu'il n'y ait pas de retour de bâton (encore plus important) face au changement climatique et à la disparition des espèces, et par conséquent à un « gâteau » devenant dans l'ensemble de plus en plus petit à partager entre les hommes.

II. Hiérarchie des valeurs

1) Les couches de profondeur émotionnelle

La plus grande découverte de Scheler, et peut-être la plus riche de conséquences pour l'éthique, est que notre vie émotionnelle est *stratifiée*. Cela signifie que nos sentiments ne se distinguent pas seulement par leur intensité ou leur qualité, mais aussi par leur *profondeur* : la langue allemande différencie finement entre

> la béatitude [*Seligkeit*], la félicité [*Glückseligkeit*], l'être-heureux [*Glücklichsein*] […], la sérénité [*Heiterkeit*], la gaieté [*Fröhlichkeit*], le sentiment de bien-être [*Wohlgefühl*], le plaisir sensoriel [*sinnliche Lust*] et l'agrément [*Annehmlichkeit*].[95]

[92] *GW* III, *op. cit.*, p. 204.
[93] Cf. sur le rééquilibrage européen, voir les contributions de Evrim Kutlu (« Wert-Ausgleich-Bildung: Schelers späte Europa-Idee als eine Bildungsaufgabe »), Patrick Lang (« The Idea of a European Cultural Community in Scheler's Political Thought ») et Sylvain Josset (« Die *Logik des Herzens* – eine europäische Logik? »), dans *Phenomenology and Mind* 25, 2023 – respectivement pp. 48-61, pp. 64-75 et pp. 118-129.
[94] *GW* II, *op. cit.*, p. 272.
[95] *GW* II, *op. cit.*, p. 332.

Et

> leurs contraires “le désespoir [*Verzweiflung*]”, “la misère [*Elend*]”, “le malheur [*Unglück*]”, “la tristesse [*Trauer*]”, “la souffrance [*Leid*]”, “morose [*unfroh*]”, “désagréable [*unangenehm*]”, etc.[96]

Quelqu’un peut être bienheureux [*selig*] et souffrir en même temps d’une douleur physique. Inversement, quelqu’un peut être désespéré et éprouver en même temps un plaisir sensoriel. Puisque le positif et le négatif se situent chacun à un niveau différent, ils peuvent coexister sans problème et ne se mélangent pas. Et cela ne vaut pas seulement pour les extrêmes, comme dans les deux exemples, mais aussi pour le domaine intermédiaire.

Scheler distingue de manière essentielle, comme cela a été vu implicitement ci-dessus, quatre couches de notre vie émotionnelle : premièrement et tout en bas, les sentiments *sensoriels* de plaisir et de déplaisir (aujourd’hui, on l’a dit, nous parlons plutôt de « sensations corporelles ») ; deuxièmement, les sentiments *vitaux* corporels-charnels et de vie (aujourd’hui aussi nommés des « dispositions [corporelles] ») ; troisièmement, les sentiments *psychiques* du moi (auxquels appartient une grande partie de ce que nous nommons aujourd’hui les « émotions ») ; et quatrièmement et tout en haut, les sentiments *spirituels* de la personne (aujourd’hui quelquefois appelés – selon Heidegger, Bollnow et Hermann Schmitz[97] – des « tonalités [fondamentales] »). Scheler établit qu’il existe ces quatre couches à partir de nombreux exemples, mais aussi à l’aide de plusieurs critères.

Cependant, nous devons faire attention lorsque nous appelons ses caractéristiques distinctives des « critères » (ce qu’il fait d’ailleurs aussi lui-même), car il ne s’agit pas là de définitions propositionnelles, scientifiques ou exactes de classes de sentiments à l’aide de ces critères, mais seulement de remémorations articulées de l’essence de ces sortes de sentiments, que nous connaissons tous bien à partir de notre propre expérience. Scheler polémique contre les « critères » au sens propositionnel, contre l’empirisme et le criticisme qui mettent les problèmes du « critère » à la première place dans toutes les questions, entre autres dans son essai « Phénoménologie et théorie de la connaissance » (« Phänomenologie und Erkenntnistheorie »). En tant que phénoménologue, il est convaincu que toutes les questions de critère qui concernent un domaine doivent être *précédées* d’une profonde *immersion dans le contenu* et le sens des faits qui entrent en question. Le premier à demander un critère pour savoir si un tableau est une véritable œuvre d’art, si

[96] *Ibid*., p. 333.
[97] Hermann Schmitz, *Der Gefühlsraum*, Freiburg, Alber, 2019.

et quelle religion existante est « vraie », est toujours celui qui se tient à l'extérieur, qui n'entretient pas de contact *im*médiat avec une œuvre d'art, une religion ou, en science, avec un domaine de faits. Celui qui n'a pas effectué de travail dans un domaine de faits, est le premier à demander des critères de ce domaine de faits (Stumpf).

La question du critère est la question de l'éternel « autre » – de celui qui ne veut pas trouver le vrai et le faux ou les valeurs du bien et du mal, etc., dans l'expérience vécue, dans l'exploration des faits, mais qui se place au-dessus de tout cela – comme un juge. Mais celui-là ne se rend pas compte que tous les critères ne sont déduits que du contact avec les *choses mêmes* – et que « les » critères doivent aussi être déduits ainsi[98].

Nous avons déjà brièvement évoqué quelques-uns des huit « critères » en tout que Scheler mentionne pour distinguer les couches de profondeur émotionnelle. Premièrement, les sentiments peuvent être *étendus corporellement* et être en outre *localisés* à un endroit déterminé du corps, comme les sentiments sensoriels, ou seulement étendus corporellement, comme les sentiments vitaux, ou à peine voire pas du tout (?) comme les sentiments psychiques et spirituels. Deuxièmement, les sentiments sont soit purement *statiques*, soit aussi intentionnels. Troisièmement, les sentiments ont différentes sortes de *relation au moi* ou *à la personne* (plus ou moins médiatisées corporellement). Un sentiment spirituel comme la béatitude donne l'impression de jaillir, comme le dit Scheler, du point-source de la personne sans aucune médiation corporelle. Quatrièmement, les sentiments sont accessibles au souvenir, au post-sentir et au *cosentir* et sont par là potentiellement fondateurs de communauté ou non. Scheler nie généralement cette accessibilité pour les sentiments sensoriels, mais l'affirme plus ou moins pour les autres sortes. Cinquièmement, les sentiments varient dans leur durée, des sentiments sensoriels fugitifs aux sentiments spirituels persistants ou même éternels. Sixièmement, les sentiments peuvent avoir des *connexions de sens* ou, comme les sentiments sensoriels, n'être que ponctuels. La force particulière des sentiments vitaux serait qu'en tant que sentiments distants spatio-temporellement (à la différence des sentiments sensoriels de contact), ils pourraient anticiper des dangers ou des avantages à venir. Les sentiments psychiques, en revanche, seraient motivés par une diversité d'états de valeur extrapersonnels, tandis que les sentiments spirituels seraient indépendants de ceux-ci, donc absolus, et indiqueraient la valeur morale de la personne elle-même. Septièmement, les sentiments peuvent être endommagés à différents degrés par *l'attention*. Les sentiments vitaux peuvent déjà être perturbés dans

[98] *GW* X, *op. cit.*, p. 381 sq.

leur déroulement et ne prospèrent « que dans l'obscurité »[99]. Les sentiments psychiques auraient même tendance à fondre complètement sous les rayons de l'attention. Huitièmement et dernièrement, les sentiments sont *productibles* et dirigeables à différents degrés, les plus susceptibles de l'être étant les sentiments sensoriels, par exemple par l'anesthésie d'une douleur, et les moins susceptibles de l'être, les sentiments spirituels.

Le fait que la béatitude, en tant que « Oui » le plus profond à notre propre existence et à l'existence du monde, ne soit pas soumise à la productibilité, mais qu'elle s'élève en nous comme par elle seule, sur l'arrière-plan de toute notre vie vécue, et qu'elle ait un « caractère de grâce », constitue pour Scheler une objection essentielle à toutes les formes d'éthique eudémoniste, y compris à l'éthique aristotélicienne. On ne peut justement pas viser le bien le plus élevé de l'homme, son salut personnel, alors que l'on peut viser le bien le plus bas, le plaisir sensoriel, en alignant par exemple les rapports de propriété des plus pauvres sur ceux des plus riches. C'est précisément ce que veut l'utilitarisme[100].

Avant d'en venir aux niveaux de valeurs, qui correspondent à ces quatre couches de sentiments, à savoir *l'agréable, le noble, le vrai / le beau / le droit* et *le sacré*, il convient de remarquer au moins brièvement que Scheler relève encore deux autres facultés relativement actives au sein de notre émotionnalité. Il s'agit d'une part de notre capacité à reconnaître immédiatement, dans la confrontation avec des valeurs de différents niveaux, leur niveau respectif par *la préférence et la relégation* des valeurs. Nous saurions et sentirions tous directement que nous devons quelquefois sacrifier ce qui est agréable au profit de la santé ou de la justice. D'autre part, c'est *l'amour* actif comme force émotionnelle suprême qui, en tant que « pionnier », est capable d'élargir pour nous le royaume des valeurs. Lorsque le « rayon de lumière » de l'amour tombe sur un objet, celui-ci s'ouvre et le bien apparaît. Nous savons que l'amour rend voyant, qu'il nous fait découvrir de nouvelles qualités de valeur, notamment dans les relations amoureuses romantiques, où nous découvrons chez l'être aimé un bien dont nous – et peut-être même elle-même ou lui-même – ne savions auparavant pas du tout qu'il s'agissait d'un bien. Ce n'est pas non plus comme si chacun connaissait nécessairement le mieux son propre salut. Il est tout à fait

> possible qu'une autre personne, par la médiation d'un amour d'autrui pleinement compréhensif, m'indique les voies de mon salut ; qu'elle me

[99] *GW* II, *op. cit.*, p. 338.

[100] La critique par Scheler de l'éthique eudémoniste est développée en V.1. et 9-10. en *GW* II, *op. cit.* ; sur l'utilitarisme, voir en particulier p. 339. Il critique en détail l'éthique des biens et des fins (avec Kant) dans le chapitre I du livre sur le formalisme, l'éthique du succès (à nouveau avec Kant) dans le chapitre III, et l'éthique impérative (contre Kant) dans le chapitre IV.

> présente donc, par l'amour plus authentique et plus profond qu'elle a pour moi que je n'ai moi-même pour moi, une idée *plus distincte* de mon salut que je ne peux me l'approprier moi-même.[101]

2) L'« ordo amoris »

La distinction des quatre niveaux d'amabilités ou de valeurs dans l'« *ordo amoris* » se fait à nouveau à l'aide de plusieurs exemples et « critères ». Les cinq caractéristiques pour la hauteur des *modalités de valeur* que Scheler énumère se superposent partiellement avec les caractéristiques pour les couches de sentiments : les valeurs sont d'autant plus élevées, premièrement, qu'elles sont *durables* ; deuxièmement, qu'elles participent moins à l'*étendue* et à la divisibilité ; troisièmement, qu'elles sont moins *fondées* sur d'autres valeurs ; quatrièmement, que la *satisfaction* qui est associée à leur sentir est plus profonde ; et cinquièmement, que leur sentir est moins *relatif* à la position de porteurs d'essences déterminés par la sensorialité et la vie[102]. Quelques exemples doivent suffire ici pour l'illustrer. Comme exemple du deuxième critère de l'étendue et de la divisibilité, Scheler indique qu'une œuvre d'art a une valeur supérieure à celle d'un morceau d'étoffe ou d'une miche de pain, puisque, pour en jouir, elle ne doit pas être divisée en morceaux comme l'étoffe ou le pain, mais peut être saisie en même temps par autant de personnes que l'on veut – elle ne nous sépare pas, mais nous unit. Pour expliquer le quatrième critère de la profondeur de la satisfaction, Scheler parle de la chasse hédoniste à des plaisirs sensoriels toujours nouveaux et toujours plus nombreux, qui ne sont que des succédanés et des signes d'« insatisfaction » par rapport à des valeurs supérieures[103].

Pour ajouter encore à toute cette complexité, Scheler mentionne, à côté de la distinction qui vient d'être évoquée du niveau de valeur selon les modalités de valeur, une deuxième distinction selon les *porteurs de valeur*. La distinction selon les porteurs de valeur comprend également huit points et place par exemple les valeurs personnelles, c'est-à-dire les personnes elles-mêmes, leurs actions, leurs sentiments et leurs vertus, au sommet, donc au-dessus des valeurs de chose, comme les biens matériels, les biens de valeur vitale ou les biens spirituels. En outre, les valeurs d'acte sont placées au-

[101] *GW* II, *op. cit.*, p. 438. Cf. pour une détermination plus développée de l'amour et de ses sortes vitales [passionnelles ou sexuelles], psychiques et spirituelles, la deuxième partie [B] du livre sur la sympathie (*GW* VII, *op. cit.*, en particulier pp. 164 *sq.*), et « Amour et connaissance » [« Liebe und Erkenntnis »] dans *GW* VI, *op. cit.*

[102] Cf. *GW* II, *op. cit.*, pp. 107-117.

[103] Les critères de la durée et de l'étendue/de la localisation corporelle apparaissent dans les deux listes, à savoir dans la liste des cinq critères de la hiérarchie des valeurs et dans la liste des huit critères de la stratification émotionnelle. L'altération par l'attention et la productibilité n'apparaissent que dans la liste des huit. Les autres critères, quatre dans la liste des huit et trois dans la liste des cinq, sont plus difficiles à rapporter les uns aux autres.

dessus des valeurs de fonction et de réaction, les valeurs d'intention au-dessus des valeurs d'état, les valeurs originaires au-dessus des valeurs dérivées, etc.[104] Pour expliquer ce dernier point : les valeurs originaires, comme l'agréable, sont indépendantes d'autres valeurs, alors que les valeurs consécutives n'ont de valeur que par leur relation intuitive à d'autres valeurs (à la différence de la relation non intuitive de simples moyens ou symboles comme le papier-monnaie). Les valeurs instrumentales et techniques sont des valeurs consécutives en ce sens. L'utile est une valeur consécutive à l'agréable, il y renvoie.

3) Artistes dans l'art de vivre, héros, génies et saints

Si l'on associe les deux hiérarchies des modalités de valeur et des porteurs de valeur, on obtient une hiérarchie des modèles, plus précisément des types de personnes de valeur pures et des modèles qui les incarnent approximativement dans la réalité (y compris dans la fiction, par exemple dans les personnages de romans ou de pièces de théâtre). Cette hiérarchie élaborée par Scheler vers la fin du livre sur le formalisme[105] comporte à son tour quatre niveaux : de l'*artiste dans l'art de vivre* (valeur de l'agréable ou valeurs de luxe), en passant par le *héros* (valeur du noble, de l'efficace, du sain) et le *génie* (valeurs culturelles de la vraie connaissance, du beau et du droit), jusqu'au *saint* (valeurs religieuses ou métaphysiques). Un niveau intermédiaire, ou plus exactement consécutif à l'incarnation de l'agréable dans l'artiste dans l'art de vivre, est l'incarnation de l'utile dans l'*esprit dirigeant de la civilisation*, par exemple dans le scientifique, le technicien ou le dirigeant économique – avec la sorte de savoir qui leur est propre, le savoir de domination.

Les exemples de *héros* de Scheler sont l'homme d'État, le général ou l'explorateur. Il nomme les fonctionnaires et les soldats comme des incarnations moins idéales.

Parmi les *génies*, il énumère le sage et le philosophe, puis l'artiste et ensuite le législateur ou le juge. Les formes moins idéales de ces types de valeurs de personnes sont les congéniaux ainsi que les scientifiques ou les érudits de la philosophie, de l'art et du droit. Alors que Scheler, au moins selon Edith Stein (et d'autres contemporains), s'est approché de l'idéal du génie philosophique comme nul autre à son époque[106], le présent article sur l'éthique de Max Scheler n'est certainement qu'un exercice d'érudition philosophique. Scheler ne se qualifiait d'ailleurs lui-même que

[104] Cf. *ibid.*, pp. 177-121.
[105] *GW* II, *op. cit*. Et aussi dans l'essai « Modèles et guides » [« Vorbilder und Führer »], *GW* X, *op. cit.*
[106] Cf. W. Mader, *Max Scheler in Selbstzeugnissen…*, *op. cit.*, pp. 46 *sq.*

d'« enseignant » et se défendait de vouloir être un « guide ». Comme nous l'avons dit, il fut l'un des premiers en Allemagne à critiquer publiquement le culte du chef des nationaux-socialistes.

Pour Scheler, un modèle personnel de la valeur du *sacré* était saint François d'Assise, surtout en ce qui concerne son ouverture à la nature. Il considère les chefs d'Église, les apôtres, les prédicateurs et les théologiens comme des incarnations moins idéales. L'éthique de Scheler est parsemée d'idées religieuses. Bien qu'il soit né d'une mère juive orthodoxe, il s'échauffe pour le catholicisme dès sa jeunesse et l'a aussi plus tard défendu publiquement. Outre son essentialisme des sexes et sa critique tant de l'égalité que de la généralité, la tendance religieuse de Scheler pourrait être une quatrième pierre d'achoppement pour la réception actuelle de son œuvre. Car nous, la postérité, nous écartons de plus en plus de la religion et encore plus des Églises. Mais dans ce contexte, il a toujours été important pour Scheler de souligner que son éthique n'est pas fondée sur Dieu. Dans l'un des avant-propos au livre sur le formalisme, il écrit :

> L'auteur n'a jamais pensé un seul instant, y compris dans cet ouvrage, à une *fondation* de l'éthique sur une sorte de présupposition de l'essence et de l'existence, de l'idée et de la volonté *de Dieu*.[107]

Afin de rendre fécond pour notre époque non religieuse le niveau de valeur le plus élevé de Scheler, le sacré, nous pourrions parler, au lieu de valeurs « religieuses », de valeurs « existentielles » ou de valeurs « de spiritualité [*spirituell*] », du sens (ou du salut) de la vie propre et du sens du monde. Si l'on compare la hiérarchie des modèles de Scheler avec ce vers quoi s'orientent les jeunes de nos jours – et non seulement eux – à savoir les gourous high-techs cools et les influenceurs à la mode, les stars du rock et les footballeurs enclins à la violence, les mannequins et les actrices pâles et maigres, on ne peut qu'être angoissé et inquiet.

Selon Scheler, les modèles moraux agissent comme « le vecteur primaire de tous les changements dans le monde moral »[108]. Rien n'est aussi efficace qu'un « pur bon exemple », que la « simple intuition adéquate et clairvoyante d'une bonne personne en sa bonté »[109]. Ce sont les modèles qui rendent les personnes bonnes, et non l'obéissance ou l'éducation morale

---

[107] *GW* II, *op. cit.*, p. 17. Cf. aussi Evrim Kutlu, *Person-Wert-Gott: Das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf die Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Scheler*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2019, sur la philosophie panthéiste tardive de Scheler.

[108] *Ibid.*, p. 561.

[109] *Ibid.* Cf. Guido Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg, Neuhausen und Neumann, 2012.

orientée vers l'action, et encore moins l'éthique comme doctrine de la moralité sous forme de sentences et de jugements.

Scheler définit la relation entre celui qui suit un modèle et le modèle lui-même comme étant celle d'une *succession* ou d'un dévouement *« libre »* :

> Elle n'est ni imitation ni obéissance, mais une *croissance* de l'*être* de la personne lui-même et de la mentalité dans la structure et les traits du modèle, enveloppée par l'attitude de dévouement envers l'exemplaire modèle. Le modèle, illustré par son exemplaire intentionné par l'amour, attire et invite, et nous *« suivons »*.[110]

La *« mentalité »*, chez Scheler, ce n'est pas seulement (comme chez Kant) l'orientation morale du vouloir qui se montre plus ou moins dans l'action, mais l'orientation des valeurs de la personne entière, y compris dans le désir, l'imagination, la réflexion, le sentir, la préférence et l'amour, et dans l'expression de tout cela. Souvent, un « petit détail » de l'expression automatique trahit la vraie mentalité d'une personne[111]. Celui qui a contemplé la mentalité, l'« *ordo amoris* », d'un homme, « a » l'homme entier. Il a ce que la formule du cristal est pour le cristal. Il possède la « source originaire » qui alimente « secrètement » tout ce qui provient de cet homme. Il voit la « fenêtre » de la coquille par laquelle cet homme regarde le monde et qu'il emmène constamment avec lui, comme l'escargot[112]. La mentalité d'un homme peut certes se transformer ou se retourner, par exemple dans un repentir purifiant et rendant à nouveau « doux à la vie » ou en accomplissant une « transformation de la direction de l'amour dans le co-aimer avec l'amour » du modèle[113]. Dans la scène de la cathédrale de Nevers, le film *Conte d'hiver* de Rohmer met également en scène une telle transformation du cœur avec une force régénératrice. Il ne s'agit cependant pas d'une conversion de grand style, mais seulement d'une petite transformation du cœur, d'un « repentir du fait » plutôt que d'un « repentir de l'être »[114]. La transformation ne semble pas non plus venir de l'extérieur (si l'on fait abstraction de l'enfant qui veut entraîner sa mère loin de Nevers), mais de Félicie elle-même.

Pour conclure, je voudrais encore tracer à grands traits deux autres lignes de liaison au sein de l'éthique de Scheler, au-delà de ce qui a été dit jusqu'à présent. L'une de ces lignes de liaison conduit des sentiments, des valeurs et des modèles qui les incarnent aux formes de *communauté* humaine

---

[110] *Ibid.*, p. 566

[111] *Ibid.*, p. 133. Cf. aussi, sur la « sincérité » des sentiments, voir « Morality and the Emotions » de Bernard Williams, *in Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 207-229.

[112] Cf. pour ces comparaisons plastiques l'essai « Ordo amoris », *GW* X, *op. cit.*, p. 148.

[113] *GW* II, *op. cit.*, p. 566.

[114] Cf. « Repentir et renaissance » [« Reue und Wiedergeburt »] dans *GW* V, *op. cit*.

distinguées par Scheler : communauté de vie, communauté de droit et culturelle, et communauté d'amour solidaire. La seconde ligne de liaison mène aux formes de *connaissance*, à côté du savoir de domination déjà mentionné : avant tout le savoir de formation et le savoir de salut.

Dans le tableau suivant, les quatre catégories sont présentées comme une sorte de « 4x4-Scheler » : sentiments, valeurs (avec modèles), communautés et connaissances dans leurs quatre niveaux. Ce tableau grossièrement simplifié des distinctions centrales de l'éthique schelérienne peut nous servir de « quatre-quatre », de véhicule tout-terrain à quatre roues motrices, pour pénétrer au moins un peu dans le maquis de cette philosophie et ne pas rester bloqué ou se perdre quelque part. Ce tableau ne doit pas être pris pour plus qu'une échelle dont on se débarrasse sitôt que l'on peut s'orienter de manière autonome dans ce paysage complexe[115].

	Sentiments	**Valeurs (et Modèles)**	**Communautés**	**Savoirs**
Niveau 1	sensoriel	agréable (artiste dans l'art de vivre) ou désagréable, consécutif : utile (esprit dirigeant de la civilisation) ou inutile	pas de communauté, seulement la masse, consécutif : la société	pas de savoir, seulement consécutif : savoir de domination
Niveau 2	vital	noble (héros) ou commun	communauté de vie	savoir de vie de l'intérieur
Niveau 3	psychique	vrai, beau, droit (génie) ou faux, laid, non-droit	communauté culturelle et de droit	savoir de formation
Niveau 4	spirituel	sacré (saint) ou profane	communauté d'amour	savoir de salut

[115] Comme la terminologie de Scheler est prise dans un flux constant, on trouve dans la littérature secondaire des présentations d'ensemble ou des « casses » (Patrick Lang) divergentes. Pour les sortes de connaissance, cf. l'essai de Scheler « Les formes du savoir et l'éducation » [« Die Formen des Wissens und die Bildung »], *GW IX*, *op. cit.* J'ai cependant moi-même ajouté le concept de « savoir de vie de l'intérieur » car je n'ai jusqu'à présent pas trouvé de concept pour cela chez Scheler ; il parle une fois du savoir de vie « de l'intérieur » dans son essai « L'être humain à l'ère mondiale de l'équilibre » [« Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs »], *GW* IX, p. 162 ; et pour les formes de communauté, cf. *GW* II, *op. cit.*, VI. B.4. ad 4 « Personne singulière et personne commune » [« Einzelperson und Gesamtperson »]. Un tableau détaillé des formes sociales de Scheler se trouve dans mon livre *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe*, Frankfurt, Suhrkamp, 2015, pp. 128 *sq*. Ce tableau y est étroitement associé à un deuxième tableau des formes de compréhension et de cosentir qui constituent aussi les formes sociales (*ibid.*, pp. 122 *sq.*).

Conclusion

Me voici au terme de mon plaidoyer pour une éthique du sentiment à la Scheler. J'ai relevé quatre pierres d'achoppement pour la réception actuelle : son refus de la généralité d'un côté et de l'égalité de l'autre, son essentialisme des sexes et sa religiosité qui pénètre tout.

Mais il ne faut pas toujours mettre seulement l'accent sur les pierres d'achoppement. Car selon une autre perspective, elles représentent justement des forces. Dans son éthique cognitive des sentiments, Scheler coupe en effet l'herbe sous le pied de nombreuses variantes de la *critique de la raison* à la mode, et ce de trois manières. Premièrement, il ne marginalise ni le sentiment, ni l'esprit féminin, ni l'expérience de spiritualité (*spirituell*) ou religieuse, ni la nature. Au contraire, il prend tout cela très au sérieux et l'oppose à des versions trop réductrices de la raison. Deuxièmement, Scheler fait de la conscience subjective une instance de protection contre les prétentions à la généralité, fausses et envahissantes, qui s'élèvent souvent au nom de la raison. Et troisièmement, il s'oppose aussi à l'égalitarisme sans cesse imputé à la raison. Si cela n'est pas grandiose, je ne sais pas ce qui l'est.

Traduction de l'allemand par Sylvain Josset, révisée par Patrick Lang

Quelques remarques sur Alexandre Lowit
Vers une réconciliation

ANTHONY MOREL

Paracelse resta seul. Avant d'éteindre la lampe et de s'asseoir sur le fauteuil fatigué, il versa dans le creux de sa main la poignée de fine cendre et il prononça à voix basse un mot. La rose ressurgit.

Borges, « La rose de Paracelse »

Le lecteur des *Carnets*[1] – s'il parvient à se soustraire à l'appel à se laisser entièrement, sans retenue aucune, à eux et à ce qui parle en eux, qu'ils lui adressent, bref s'il parvient à résister à l'appel à aller au-devant de sa propre mort, de sa propre disparition[2], mort ou disparition non seulement du *lecteur* et du *penseur* qu'il aura été, mais aussi de son *moi*, de la *personne* qu'il constitue, plus radicalement de l'*homme* entier qu'il s'avère être, et pour finir, de la *vie*, toute la vie, y compris la plus 'ordinaire' qu'il mène et plus fondamentalement qu'il est, ou encore (au cas où on peinerait à admettre un tel *non* franc et souverain opposé à l'appel des *Carnets*, une telle 'désobéissance volontaire' de la part du lecteur), s'il ne parvient tout simplement pas, bien qu'y aspirant, à passer le seuil, à franchir la ligne et à se donner sans réserve à eux, à ce qu'ils exigent et à ce qui parle en eux, s'agrippant *comme malgré lui* à tout ce qui pourrait empêcher, du moins repousser, un tel abandon de soi pour eux, une telle destruction de lui-même en eux, et si cette réserve qui est sienne, ainsi que ce à quoi tant bien que mal il s'agrippe, prennent la figure de la patiente réflexion philosophique – un tel lecteur des *Carnets* pourrait se voir convoqué, non peut-être sans mauvaise conscience ni sans se faire l'aveu qu'il y a là, de sa part, une tricherie, par au moins deux tâches pourtant essentielles :

(1) D'abord, une tâche d'arpenteur ou de topographe, et en définitive de naturaliste. De même que certains philosophes visionnaires persans, si l'on en croit Henry Corbin, phénoménologue de la conscience religieuse shî'ite, ont pu s'essayer à cartographier le « pays du non-où » [*Nâ-Kojâ-âbâd*] – le

[1] Alexandre Lowit, *Carnets anté-philosophiques. Destructions phénoménales*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2023.

[2] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », p. 13 : « Qu'est-ce que les *Carnets* attendent – ne peuvent pas ne pas attendre – du lecteur ? Que pour obtenir qu'ils deviennent pour lui lisibles, il soit prêt à mourir ? De quelque manière, en dernière instance, certainement. »

mundus imaginalis – à relever ses mers, ses montagnes, ses cités et son île verte[3], de même il faudrait dresser la carte des constellations de sites qui meuvent les *Carnets* et qui, par eux, viennent à la parole.

Il faut certes et bien évidemment marquer la différence abyssale qui sépare Alexandre Lowit de ces visionnaires persans dont Henry Corbin aura été le résurrecteur : on ne pourra pas ne pas voir l'abîme qui les sépare, le premier, à la différence des seconds, n'étant nullement un *mystique*, et les seconds, semble-t-il, étant on ne peut plus éloignés de l'Originaire. Les deux ont toutefois ceci de commun d'être des explorateurs, d'avoir inventé un continent. Car c'est bien d'un continent tout entier qu'Alexandre Lowit aura été l'inventeur[4].

Celui-ci, bien sûr, ne saurait figurer sur aucun atlas de géographie positive, ni – et ce serait là le continent persan : le monde *imaginal*, plan des visions et des prophéties, venant s'intercaler entre cet alourdissement qu'est la matière et qui tire vers le bas, soit le sensible, *et* le domaine des intelligences pures – se voir métaphysiquement ou mystiquement situé, à la verticale du monde dont il constituerait en quelque sorte l'*au-delà*, la transcendance. C'est que le continent dont il s'agirait de dresser la carte n'est nulle part ailleurs que là, inapparent, sous nos yeux : il est le paysage même de la présence, en dernière instance : l'Être, la Dimension des Dimensions saisie en son essentielle mobilité[5] – la différence du sensible et de l'intelligible se voyant neutralisée.

Et on ne saura pas, ultimement et dans cette direction-là, s'en tenir aux sites qui, au voisinage de l'Originaire, prennent la parole par les *Carnets*. Il faudra chercher à être dans la mesure du possible exhaustif, en situant de manière critique, relativement les uns aux autres, tous les sites qui parlent dans tous les textes d'Alexandre Lowit, aussi bien les mutations de la teneur

---

[3] Sur ce point, il faudra se reporter à : Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 2nde édition entièrement révisée, 1979, chap. 2 « La Terre mystique de Hûrqalyâ », §2, en particulier pp. 99-101. Concernant l'imaginal, on consultera : H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, *op. cit.*, « Prélude à la deuxième édition. Pour une charte de l'imaginal. » ; ainsi que du même auteur : « Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal », *Cahiers internationaux du symbolisme 6*, Bruxelles, 1964, p. 3-26 ; ainsi que Christian Jambet, *La logique des Orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Paris, Seuil, 1983, Première Partie « Logique de l'Imaginal », en particulier p. 35-99.

[4] « Comment s'expliquer que de ces fatales mutations de la présence phénoménale, personne, dans toute l'histoire de la philosophie, ne se soit aperçu ? », A. Lowit, « Un soulèvement du Paraître. De Husserl vers Heidegger », *Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 2020/4, n°147, p. 55.

[5] Voir entre autres : « Heidegger et les Grecs », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87e Année, n°1, janvier/mars 1982, pp. 125-126 ; « Les *Essais et Conférences* et la tâche de notre pensée », *Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, hiver 2012/4, n°116 : « […] seules des mutations du côté de l'Être même – le « paysage », c'est évidemment lui – […] », p. 30.

de la présence qui font penser Husserl comme il pense[6] que le soulèvement du Paraître que, comme malgré lui, l'Idéalisme transcendantal, porté à sa limite, aura motivé[7], que les si multiples stations de l'Être, réveillées par le travail de fond des textes de Heidegger par Lowit[8].

Alors, c'est l'Histoire même de l'Être qui viendrait se récapituler dans cet atlas phénoménologique, et peut-être, en un sens, serait-ce tout autant la biographie d'Alexandre Lowit, le roman des aventures de son regard, du regard qu'il aura essentiellement été.

Mais naturaliste en définitive, plutôt que topographe, disions-nous ? C'est que cette Histoire de l'Être ne se donnera nullement comme une succession monotone de tableaux : les passes sont brutales – des séismes, des tsunamis, des crues, des éruptions, des avalanches, des météores – et appelleraient pour cela la constitution de ce qui serait une espèce d'histoire naturelle de la dimension des dimensions, ou plus exactement des mutations, des bouleversements dont est susceptible ce paysage qu'est l'Être.

(2) Ensuite une tâche d'historien ou d'historiographe. Car il reviendra, arrivé là, de situer de manière critique la pensée d'Alexandre Lowit relativement à celle de Husserl et à celle de Heidegger, en se plaçant cette fois-ci, non plus au niveau des situations phénoménales ou des stations de l'être, mais des *textes*. De fait, bien des points exigent, dans cette direction-là, d'être élucidés : aussi bien le rapport à l'œuvre de Husserl que celui à celle de Heidegger ne laissent pas d'être problématiques.

D'une part, si le regard d'Alexandre Lowit aura bien été, et aura demeuré, à sa manière, fondamentalement husserlien[9], si c'est bien, en outre, la question du sens originaire de la *Lebenswelt* qui aura servi d'amorce à la

---

[6] Voir l'« Avertissement du traducteur » dans : Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, trad. fr., introduction et notes par A. Lowit, Paris, PUF, 1970, revue et corrigée en 1973 puis en 1984 ; ainsi que, bien évidemment : « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 23 Janvier 1971, Paris, Armand Colin.

[7] « Un soulèvement du Paraître. De Husserl vers Heidegger », *Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, 2020/4, n°147, pp. 53-68.

[8] « Heidegger et les Grecs », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87e Année, n°1, Janvier/Mars 1982, pp. 104-126 ; « Le 'principe' de la lecture heideggérienne de Parménide (*Parmenides*, GA, 54) », *Revue de Philosophie Ancienne*, « Heidegger et les Grecs (II) », Ousia, Bruxelles, Tome III, n°1, 1986, pp. 163-211 ; « Que signifient les δοκοῦντα du Poème de Parménide ? », *Heidegger Studien*, Vol. 11, 1995, Berlin, Dunker and Humblot, pp. 123-149 ; « Les *Essais et Conférences* et « la tâche de notre pensée » », *Philosophie*, Paris, Editions de Minuit, hiver 2012/4, n°116, pp. 23-31.

[9] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », note 2, p. 11 : « Ce qui, avant tout, constitue la base qui porte le regard des *Carnets*, c'est d'être à toute épreuve husserlien : d'avoir appris à reconnaître, d'être capable de soutenir, envers et contre tout, que la chose phénoménale – que "la chose perçue dans la perception" – "est la chose elle-même en son existence la plus propre" […]. ».

remontée vers l'Originaire[10] c'est-à-dire à la destruction des phénomènes en tant que phénomènes, et si, plus paradoxalement, l'Idéalisme transcendantal s'avère bien ne point savoir être mis sans plus au rebus, la vérité qu'il recèle, s'admettre tout bonnement périmée par cette remontée même[11], il faut noter que c'est par une mise à la panne de toute posture réflexive, somme toute par une sorte d'*épochè* de l'*épochè*, ou d'*épochè* du transcendantal et de l'attitude qu'il commande, c'est-à-dire, c'est tout un, par la mise hors circuit de l'Idéalisme transcendantal lui-même[12] et donc, en première instance, de la *conscience*[13], que la remontée aura pu se mettre en branle, et la destruction par le plus originaire du moins originaire être amorcée. Et pareille ambiguïté se retrouve au fondement même de l'Idéalisme transcendantal : si ce dernier s'avère bien avoir été institué au nom des choses, afin de défendre leur présence *en chair et en os* [*leibhaftig*] contre tout clivage[14], il ne parvient pourtant pas, en dernier lieu, à les sauver du danger qui les guette, celui de leur propre dévitalisation – l'analyse constitutive, la réflexion de la conscience en et par laquelle il se déploie se révélant avoir pour condition une rechute de la présence dans la situation du clivage, rechute pourtant inapparente au regard de Husserl[15]. Et n'est-ce pas alors la tentative d'aller explorer ce monde de la vie – de cette vie naïve, étrangère à la réflexion philosophique, où les choses se montrent spontanément en chair et en os – afin d'en délivrer et restituer le sens originaire, qui aura mis en branle la voie de la destruction telle qu'elle essaie de s'archiver dans les *Carnets*[16] ? Quel regard, en tout cas et quoi qu'il en soit, porter alors sur l'Idéalisme husserlien ? Quelle réfection de la compréhension qu'on a de lui, dans cette perspective-là, se trouve-t-elle exigée ? Et sous ce nouvel éclairage, comment penser le rapport de Husserl et de Heidegger, le passage de l'un à l'autre ?

D'autre part, si les *Carnets* n'auraient certainement pas été possibles sans la lecture, par Lowit, de Heidegger[17], en particulier en ce qu'il aura orienté le regard sur la différence entre l'être et l'étant, si la relecture des Grecs à laquelle celui-ci se livre aura été, pour Lowit, décisive, et si, au fond, les deux penseurs nagent bien souvent dans les mêmes eaux, il faut noter que

[10] Voir les §1, 2 et 3, de l'Annexe (« La question phénoménologique du sens originaire ») des *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, pp. 245-248.
[11] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », p. 30.
[12] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Annexe », §8, p. 255, en particulier note 2 : « Le plus généralement : une *épochè* à l'égard de l'*épochè* transcendantale. ».
[13] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et Avertissements », p.18 : « […] dans les *Carnets*, tout autant que dans *Être et Temps*, la "conscience" – on ne peut plus puissamment, si l'on peut dire – est absente […] ».
[14] « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op. cit.*, pp. 36-37.
[15] Se reporter à : « Un soulèvement du paraître », *art. cit.*, pp. 53-56.
[16] Dans cette direction, consulter l' « Annexe » des *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*
[17] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », note 2, p. 26 ; « Annexe », §9, p. 256.

là aussi, tout prend un nouveau visage. De fait, ce n'est pas, ce ne sera plus l'*Alêtheia* qui fera, pour Lowit, l'essence – l'expérience de fond qui les porte – des Grecs, mais un certain retrait du Ciel-et-Terre originaire[18]. Aussi bien, ce qu'il en va de l'accès, à partir du *grec*, au *ne-plus-grec – ne-plus-grec* avec lequel les *Carnets* ont essentiellement à voir[19] – le retournement de l'un en, ou vers, l'autre, et partant, ce qu'il en va de l'*Ereignis* lui-même, tout cela ne saura qu'être, et dans les grandes mesures, bouleversé – les cartes entièrement rebattues, tout mis cul par-dessus tête[20]. Quels enseignements, quant à notre compréhension de la tentative heideggérienne, tirer alors de tous ces déplacements, de ces séismes ?

Aussi essentielles soient-elles, et ne seraient-ce que parce qu'elles m'excèdent – inutile de préciser que la mauvaise conscience que je disais en ouverture de cette étude atteint là son comble, la tricherie paraissant difficilement pouvoir être plus grande – ce n'est à aucune de ces deux tâches, rapidement esquissées, que je tenterai de me livrer ici, dans ce qui suit. Plutôt, j'aimerais revenir sur quelques protestations que le lecteur d'Alexandre Lowit, du moins le lecteur que je suis ou que je m'efforce d'être, pourrait se surprendre à émettre, ou disons, plus humblement, sur certaines incompréhensions qu'il peine à surmonter.

⁂

Pour ce faire, il faut d'abord aller avant les *Carnets*, effectuer une sorte de retour-arrière : revenir à ce qu'il en aura été de l'ambiguïté de la phénoménologie. La protestation, ou la maldonne, que je disais aura été double :

- En premier lieu, une question qui paraitra d'abord ne savoir que porter à côté, comme si la mire de celui qui la pose était déréglée, ou à tout le moins qui paraîtra, en tant que telle, ne faire aucunement problème ni aller bien loin : Par quoi les mutations de la teneur de la présence – qu'il s'agisse, en l'occurrence, du passage du clivage au non-clivage, ou à l'inverse, d'une retombée de la présence *en chair et en os* dans une situation phénoménale dégradée – auront-elles été motivées ? Il faut répondre, *avec* Alexandre Lowit, et la réponse ne saurait se faire attendre tant il y insiste : par rien d'autre que par la Conscience constituante elle-même, saisie comme sphère

[18] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », p. 27.
[19] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », note 1, p. 28.
[20] D'autant plus si l'on admet que les *Carnets* portent sur plus originaire, plus ancien que ce qu'aura eu en vue la tentative heideggérienne (voir notamment : *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Annexe », §9, p. 256 ; « Carnet VIII », note 1, p. 202).

d'être absolue et bien distinguée de la conscience humaine, empirique ou psychologique. C'est dire que le phénoménologue n'a aucune prise sur ces mutations, que seule la Conscience constituante en décide, que le Roi vient quand il veut ou que la Reine a ses caprices. Partant, c'est dire aussi que l'effectuation de l'*épochè* transcendantale ne saurait seule suffire à motiver la conversion à l'Idéalisme, ni à rendre effective la réduction : faut-il d'abord que les phénomènes y soient disposés. On comprend ainsi qu'aucun des premiers élèves de Husserl ne l'a suivi dans ladite conversion, l'*épochè* étant de peu de secours si les choses ne se mettent pas de la partie[21]. Soit.

Mais la protestation, le malentendu ? Ils auront pris, initialement, le visage du soupçon. Soupçon que c'est en vérité le discours, le *logos* et le travail du *logos*, qui, en premier lieu, à chaque fois et d'une manière fatalement inapparente au regard d'Alexandre Lowit, auront motivé de telles mutations de la situation phénoménale[22]. De là, une autre entente de la langue : reconnaître que le discours a un effet sur la teneur de la présence, sur la situation phénoménale, qu'il est effectivement – bien que cette puissance sienne ne sache qu'être occultée au regard phénoménologique, que lui demeurer, en quelque sorte, *hors-champ* – l'opérateur des mutations de la présence, et même le moteur de la mobilité de l'Être et donc, en définitive, de l'Histoire. Et partant, à se faire jour : une autre entente de la phénoménologie, dont la *-logie*, le *logos* ne saura rester déterminé, en son essence, comme apophantique – dire au plus près les phénomènes et leur paysage ne sachant aller en retour, c'est ce qui sera apparu, sans modifier leur teneur[23]. Ultimement : se voir forcé à admettre, arrivé là et s'il en va bien ainsi, que la possibilité d'un travail transcendantal ne peut pas ne pas venir à l'idée – travail *à venir* opérant essentiellement dans, sur et par la langue, qui aurait à se déployer non pas à l'intérieur du monde mais en quelque sorte à la hauteur, au niveau même de l'*apparaître*, œuvrant, pour ainsi dire, en leur ménageant un espace où se donner, à la santé, au bonheur des choses mêmes, travail, en outre, qui ne se laisserait nullement saisir comme enchaînement des gestes

[21] Se reporter à : « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op. cit.*, pp. 33-34.

[22] Il conviendrait d'identifier ce qui, du côté des textes d'A. Lowit, aura pu motiver un tel soupçon de notre part, c'est-à-dire de relever les traces symptomatiques du rôle essentiel revenant à la langue et plus précisément au travail des textes philosophiques, à la lecture active, laborieuse, des œuvres de la philosophie, dans les mutations de la situation phénoménale, bien que celui-ci soit en quelque façon inapparent ou occulté. Nous croyons discerner de telles traces dans « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? » (*op. cit.*, p. 41), plus précisément dans l'épisode de la lecture des *Méditations* de Descartes, laquelle aura fait retomber dans la situation du clivage ; ainsi que dans « Un soulèvement du Paraître » (*art. cit.*, pp. 58-59), s'agissant de la méthode opérant par substitution de mots (en l'occurrence par substitution du mot *paraît* au mot *est*), cette violence faite à la langue venant motiver une crue, un soulèvement du Paraître.

[23] Sur ces points, nous nous permettons de renvoyer à notre étude : A. Morel, « Sur l'actualité phénoménologique d'Henry Corbin. Un paradigme persan ? », *Annales de phénoménologie – Nouvelle série*, n°18, 2019, pp. 95-129.

d'une conscience mais tout au contraire comme itération des opérations logiques constitutives d'un espace, et travail, enfin, qui ne serait le moyen de rien d'autre que de lui-même, s'avérant sans produit assignable *dans* le monde[24].

Cela sera donc d'abord revenu à soupçonner que le penseur n'a peut-être pas les mains – la pensée – à ce point liées par les choses, c'est-à-dire, finalement, par la Conscience constituante, que le 'salut' – si c'est bien une réparation du monde, son bonheur ou son malheur, qui sont en jeu dans ce passage de la situation du clivage à celle du non-clivage – n'aura peut-être pas tant à se donner comme une grâce, une élection[25], qu'à advenir comme œuvre, bref, que le phénoménologue n'a nullement à se résoudre à demeurer simple spectateur des mutations de la teneur de la présence, ni acteur involontaire de son propre regard.

- En second lieu, une question impertinente : admettons que les choses viennent, *sous le regard du phénoménologue*, à se présenter *en chair et en os* et admettons que ce dernier parvienne à s'empêcher d'adopter une posture réflexive, à s'empêcher d'essayer de thématiser leur venue en présence par le biais d'une analyse en termes de noèse, de noème, de vécus de conscience[26], etc., bref admettons que le phénoménologue parvienne à ne pas quitter du regard les choses mêmes au profit du flux de la conscience sur quoi son regard tendra à se retourner : comment les choses, livrées ainsi au regard du phénoménologue – ce spectateur importun – pourront-elles ne pas être effarouchées, ne pas se farder d'une pudeur rougissante et, en dernier lieu, ne pas se réserver ? Comment, alors, cela pourra-t-il ne pas affecter la teneur de leur présence ? Et en retour, comment le phénoménologue pourra-t-il ne pas être pris de honte ? Et n'est-ce pas cette honte, telle qu'elle vient répondre à la pudeur crispée des choses, qui motivera en dernier lieu l'adoption d'une posture réflexive, ce détournement du regard vers le domaine de la conscience et de ses vécus, bref qui poussera le phénoménologue husserlien à tourner le

[24] Une certaine lecture du *Tractatus logico-philosophicus,* sur laquelle nous ne pouvons revenir ici, est en jeu dans ces lignes. Nous avions tenté de la développer dans une thèse de doctorat en philosophie, intitulée *Wittgenstein et la vie à venir. Ethique et logique dans le* Tractatus logico-philosophicus, et soutenue à l'Université Clermont Auvergne le 20 mai 2021. Bornons-nous à noter que *le travail* dont il est question ici se sera d'abord présenté, avec Wittgenstein, comme travail de clarification, d'élucidation logique de la langue, puis, toujours avec Wittgenstein, comme travail d'effectuation de l'espace logique que s'avère être la langue une fois élucidée en son essence, effectuation finale par où elle advient comme espace du seul et unique monde, monde ainsi, et par là seulement, heureux.

[25] Ce que dit bien l'ultime note de l' « Avertissement du traducteur » : « Il resterait à se demander par quel caprice la phénoménologie transcendantale, ou plutôt la conscience constituante a fait son porte-parole d'un moi humain aussi mal armé et aussi mal placé que le mien. », Husserl, *L'Idée de la Phénoménologie. Cinq Leçons*, *op. cit.*, « Avertissement », p. 34.

[26] Se reporter à « Un soulèvement du Paraître. De Husserl vers Heidegger », *art. cit.*

dos aux choses et à l'innocence dont, en osant les regarder, en venant les surprendre, il les a privées, les enjoignant comme malgré lui à se retirer derrière leur propre apparition par là changée en simple apparence dévitalisée, à se cliver – à moins que les choses, une pudeur telle les saisissant qu'elles ne désirent plus que leur propre éclipse ne finissent par disparaître, par disparaître en et à la faveur d'un soulèvement du Paraître lui-même[27], lequel Paraître, en ce que jusque-là, précisément, il les portait, portait leur avance *en chair et en os*, ne pouvait que se retirer dans l'inapparence afin que ce soient elles, elles seules, qui se montrent et viennent à régner ?

Dans cette direction, un pas décisif aura été accompli quand aura été reconnue la connexion essentielle entre la pudeur et la parole ou, plutôt que la parole, la voix qui la porte en l'émettant. Car ce qui effarouche, n'est-ce pas d'abord la voix qui derrière le regard du phénoménologue serpente, cette voix retenue qui fait les regards parlants et lourds, les « que se dit-il, qu'est-il en train de se dire, et que va-t-il aller raconter ? » qu'on prête aux yeux sans cela mutiques ? Et quant à la honte, ne faut-il pas alors admettre qu'elle n'est au fond qu'haleine renvoyée, retour de souffle qui, par reflux, saute au visage, soit plus clairement : sortie de l'inapparence de la voix, de cette voix qui jusque-là frayait derrière le regard, s'assourdissait en lui, et qui prend là, et là seulement, conscience de sa propre importunité c'est-à-dire d'elle-même, de ce qu'elle est *de trop*, surnuméraire en quelque sorte, ne sachant que troubler l'apparaître et finalement, pour son malheur, le cliver ?

Ce qui attend en dernier lieu, si on élève au carré, si on prend pour thème cette honte originaire[28], laquelle fait déjà le lit de l'attitude naturelle, comme un ver toujours déjà dans ce fruit qu'est notre vie naïve[29] ? Une sorte d'*épochè*, consistant non plus en la suspension de toute position quant à l'existence d'une réalité extérieure à la conscience, et en la réduction conjointe à la sphère d'être absolue ainsi tirée de son oubli, ainsi libérée en son absoluité, que la conscience se révèle être, mais suspension de toute thèse quant à l'existence d'une pensée étrangère à la langue, à l'expression verbale, et réduction conjointe de la pensée – du regard – à la langue qui la porte, qu'essentiellement elle est, à quoi elle se résout, et de la langue à la voix qui la profère – cette *épochè* ne paraissant pas, à ce stade, savoir être en dernière

[27] Se reporter à « Un soulèvement du Paraître. De Husserl vers Heidegger », *art. cit.*

[28] Par *originaire*, nous voulons dire : qui se joue entre moi et le monde lui-même saisi en son apparaître, et non pas entre moi et les autres hommes. Nous pourrions résumer par la formule : *sentiment d'être de trop*.

[29] Contrairement à ce qu'il paraît en aller pour Alexandre Lowit, pour qui la vie naïve, la voix et les discours qu'elle enveloppe, ne semblent nullement effaroucher les choses (voir l'échange avec P. Ricœur dans « D'où vient l'ambiguïté de la phénoménologie ? », *op. cit.*, p. 66-67, ainsi que « Un soulèvement du Paraître. De Husserl vers Heidegger », *art. cit.*, p. 53-56).

instance effective autrement que comme le *travail à venir* évoqué précédemment[30].

Il est temps, ceci étant indiqué, de revenir aux *Carnets*. Ils font un livre étrange, et radical, d'une radicalité que seul, peut-être, le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein aura égalée et *in fine* surpassée. Le dilemme est le suivant : qu'ils soient compris à fond, et ils seront annihilés comme livre ; qu'ils demeurent tout du long et jusqu'au bout un livre, et c'est avouer qu'ils n'auront pu être à fond compris. Dit autrement : aucun lecteur ne sera jamais contemporain de ce livre que font les *Carnets*, et ce pour des raisons essentielles.

C'est que pour pleinement le comprendre, pour savoir de quoi on parle en en parlant, bien plus que seulement avoir *lu*, il faudrait avoir *vu*, et avoir gardé la mémoire de ce qui a été vu. Or pour avoir vu et disposer de la mémoire de ce qui a été vu, il faudrait que l'Originaire ait consenti à sortir de sa réserve, à se lever et à tout détruire, à détruire tout entier ce qui fait notre aujourd'hui, jusqu'à nous emporter, nous balayer nous-mêmes, lecteurs, ainsi que ce livre auquel on se sera donné sans réserve[31].

Car si c'est bien là – se donner sans retenue aucune au livre, laisser tout pour lui – la première des conditions pour espérer avoir une chance de le comprendre à fond, pour espérer avoir une visée intuitive et non pas vide, une compréhension authentique et non pas simplement formelle, de ce qui est en jeu, elle n'est pourtant nullement suffisante, l'initiative de sa propre levée revenant à l'Originaire, non pas au lecteur – et comment ce dernier, sans ridicule, pourrait-il intimer à l'Être même de sortir de son retrait et pire encore, envisager que l'Être puisse lui obéir ?

Que faire alors ? Arrivé là, après tous ces détours et circonvolutions, toutes ces tentatives de repousser le moment de parler du livre, faut-il capituler, arrêter brutalement ? Ou alors la question est-elle de savoir comment donner le change, de savoir comment tricher décemment ?

Le moins malhonnête, du moins pour ce qu'il en va du lecteur que je suis, me semble être de m'enquérir des *Carnets* en y transportant mes questions, et pas tant mes questions, en vérité, que les protestations que j'indiquais à l'instant – toute la question étant de savoir ce que les *Carnets*, ultimement, leur réserveront.

---

[30] C'est-à-dire comme travail d'effectuation de l'espace logique du seul et unique monde – le travail d'élucidation ou de clarification logique réduisant la pensée à la langue jusqu'à faire coïncider strictement les deux, c'est-à-dire l'*époché*, ne sachant être pleinement effectif que lorsque la langue finira par s'écrire, ou plutôt : par être effectivement écrite, à même les choses, comme espace logique du seul et unique monde, comme le plan même de leur manifestation pour rien ni personne.

[31] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et avertissements », notamment p. 11.

*

Il faut donc repartir de la question précédente, ainsi transposée ou traduite : par quoi le retrait de l'Originaire – lequel retrait, à chaque fois aura libéré la possibilité de figures toujours moins originaires, jusqu'à celle, on ne peut plus éloignée, que présente notre aujourd'hui – aura-t-il été motivé ? Encore une fois, la réponse d'Alexandre Lowit est simple et ne saurait se faire attendre : par rien sinon l'Originaire lui-même[32].

À nouveau, notre même soupçon : que ça aura été, en vérité et à chaque fois, une certaine avancée de la Voix qui aura fait se réserver l'Être – le regard du phénoménologue ne sachant qu'être sourd à cette acoustique de l'Histoire.

Surdité, donc, de la philosophie, à la voix saisie en sa portée 'ontologique', c'est-à-dire saisie en tant que Dimension *sui generis* faisant face, ou s'articulant, s'ajointant à la Dimension des Dimensions ? Et de même que la philosophie sera restée aveugle à ce qui était pourtant là, inapparent sous ses yeux, soit au paysage qu'est l'Être en son essentielle mobilité, admettre qu'elle aura été sourde à ce qui était pourtant à portée d'oreille, soit à l'essentielle mobilité de la Voix, écoutée désormais, et pour la première fois, selon les accords pleins de dissonances qu'elle passe avec l'Être ?

Mais alors, ne faut-il pas admettre qu'il est tout autant question d'une occultation, d'une mise en sourdine de la voix elle-même, d'un retrait de celle-ci, de son essence, dans l'inapparent, de son recouvrement ou assourdissement ? Et recouvrement par quoi d'autre que par cela même qu'elle véhicule et dont elle ne paraît d'abord qu'être le *medium* indifférent, par quoi d'autre sinon par l'objectivation du sens qu'elle est, et par quoi d'autre, en définitive, que par le regard que de tels objets de pensée – en vérité : de telles *Idées* – appellent ou suscitent ?

Mais aveugle ou sourd, le philosophe, avons-nous dit ? Non pas, à rigoureusement parler. Car il ne s'agit aucunement d'une déficience du regard ou de l'oreille, d'une incapacité ou d'une inadvertance de la pensée, mais bien, pour ainsi dire, de l'ordre même des choses : d'un nécessaire retrait et de l'Être et de la Voix et de leur différend, et retrait par quoi seule la pensée philosophique aura été possible.

Reprenons. S'il en va bien ainsi, la première des indications formelles données par A. Lowit en appendice des *Carnets* pourrait être reversée à ce nouveau compte, en étant réécrite comme suit :

> L' "histoire" allant de l'"Originaire" au monde non-originaire d'aujourd'hui a son essence dans une avancée grandissante, hyperbolique, de la Voix : c'est

[32] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Carnet I », p. 46.

> la Voix qui, en avançant toujours plus et en muant, produit un monde de plus en plus ”non-originaire“.[33]

Mais qu'en est-il de cette *voix* ? Nous n'avons qu'elle à la bouche. Sommes-nous pourtant véritablement au fait de ce qui se tient derrière ce mot ? Est-il, après tout, autre chose que le nom – le repoussoir – de ma propre confusion ?

Il faut d'abord marquer tout ce qu'elle n'est pas, tout ce à quoi elle ne saurait se laisser réduire. D'abord ceci, le plus étrange : qu'elle n'est rien d'humain, qu'elle n'est pas, essentiellement, une production de l'homme et de ses organes vocaux, que ce n'est donc pas moi qui parle par ma propre bouche mais que je suis pour ainsi dire parlé par la voix que je, ou qui par moi s'articule ; qu'en vérité, l'homme n'aura été qu'une figure de l'appropriation de la Voix par elle-même, comme si cette dernière avait dû se donner un corps et des organes, s'épaissir en chair afin d'être en mesure de se sculpter ; que l'homme n'aura été, à chaque fois, qu'un des visages – et ces visages auront été multiples, leur mobilité hyperbolique, la succession des époques qu'en régnant à chaque fois de manière hégémonique ils auront constituées, ne faisant rien d'autre que le fond même de l'Histoire – qu'aura pris l'exception de la Voix, qu'une manière de négocier la séparation par quoi elle est d'avec ce qui n'est pas elle, qu'une manière de trouver une place en regard des choses, en regard de l'extériorité qu'elle s'oppose, un différend avec l'Être, une polémique avec la Dimension des Dimensions faisant l'essentiel de sa situation.

Et, pour lever tout malentendu : que la voix ne saurait être déterminée comme constituant la part sensible de l'esprit, ni comme matière du sens – ce dernier étant ici saisi comme réalité idéelle, intelligible – ni comme simple émission empirique[34].

Comment alors la dire positivement ? À ce stade, on ne saurait proposer que ceci : elle est *cela qui raconte*, et pour être cela qui raconte, elle a à demeurer et elle aura due être originairement cela qui clive, qui déchire. Sa percée aura été la déchirure, et partant la douleur, par quoi il y a monde, lequel monde ne saurait être, pour et par cela même, c'est-à-dire de par sa propre provenance, que malheureux. Mais tout ceci, à ce stade, ne saurait être que mal entendu, il faudra y revenir.

Essayons, pour l'heure, de préciser, en reprenant le fil des *Carnets*. Car si la ligne de fond, le fil directeur de ces derniers est bien le *différer*[35] – et

---

[33] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Annexe », §5, p. 250 [citation modifiée].

[34] C'est que la Voix est plus ancienne – plus originaire – que l'opposition de la *nature* et de l'*esprit*, ou que celle de la *matière* et de la *forme*, ou encore du *sensible* et de l'*intelligible*.

[35] Sur ce point, une confrontation entre Alexandre Lowit et Jean Paulhan serait bienvenue, les trajectoires des deux penseurs, malgré tout ce qui les sépare, se présentant comme étrangement parallèles. De fait, c'est bien le passage d'une situation phénoménale dégradée à celle du non-clivage, quand bien même il ne l'aura pas dit dans les termes de la

c'est bien comme destruction des différences que la remontée qu'ils font se présente – par quoi celui-ci, sinon par la Voix, aura-t-il pu être motivé ? Car si par *différer* il faut entendre *différer de l'Être*, c'est-à-dire un « ne plus être *pour* Lui », et si les différences ne peuvent, en tant que telles, pointer, se déployer puis croître et proliférer de manière exponentielle qu'à partir de ce *différer*, si elles ne tiennent bien leur règne que de ce *différer,* c'est-à-dire de la destruction du *pour*, c'est-à-dire du retrait de l'Être[36], la question « pour quoi ces différences sont-elles ? » se pose.

Ne plus être pour Lui, à quoi, à qui est-ce s'en remettre ? Vers quoi, vers qui, est-ce être orienté ? Par quoi, par qui est-ce avoir été introduit ? Ne faut-il pas, et ce, sans pour autant, et dans la mesure du possible, quitter du *regard* – et quand bien même celui-ci ne la saisirait-il que par une visée vide, d'une manière toute formelle – la Dimension des Dimensions, le paysage qu'est l'Être même, dresser l'*oreille* vers l'autre Dimension que nous disions, soit celle de la Voix ici prise à l'état inchoatif ?

Ce serait dire : il n'y a de différences que par et pour la Voix[37], telle qu'elle fait face à l'Être – l'avance de la première motivant le retrait du second – et Alexandre Lowit, n'ayant eu d'yeux que pour la dimension de l'Être saisie en son essentielle mobilité, tournant le dos à ce qui, dans les coulisses – ou plutôt que les coulisses : l'autre côté, l'autre Dimension, le *hors-champ* – se trame, n'aura ainsi assisté qu'à la moitié du Drame, aura été témoin de la moitié seulement de la vérité, cette moitié lui revenant fût-elle la meilleure part – tout se passant comme si il avait certes vu, et on n'aura jamais mieux vu que lui, les bouleversements de l'Être, mais sans pourtant avoir été mis en position d'en saisir les motivations occultes, destinées qu'elles auront été à lui rester inapparentes – cela aura été pour lui une sorte de cinéma muet – et sans bien-sûr qu'il y ait eu, dans tout cela, la moindre légèreté, insuffisance ou inadvertance de sa part.

---

phénoménologie husserlienne, qui parle déjà dans sa recension de la peinture moderne (se reporter à : J. Paulhan, *Les incertitudes du langage*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 119-135). Surtout, sa tentative de pensée, laquelle, tout du long, n'aura cherché qu'à percer une seule et unique énigme, celle de la langue, aura ultimement débouché sur l'abolition de tout *différer*. Ainsi peut-il écrire : « Le secret que nous poursuivons se dirait assez bien : il n'y a dans le monde aucune des différences dont vous faites si grand cas. Tout est *un*. », J. Paulhan, *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Le cercle du livre précieux, 1967, « Le don des langues », §11, p. 419. Et par quoi un tel bouleversement final aura-t-il été motivé ? Par un travail sur la langue, précisément. « Si j'envisage à présent l'ensemble de ma recherche, voici ce que je découvre : soit partant de la pensée, soit du mot ou de la chose, je me suis trouvé conduit à la même conclusion, c'est à savoir que, malgré l'apparence, chose, mot, ou pensée reviennent au même et ne font qu'un. », *Ibidem*, §12, p. 421.

[36] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et Avertissements », notamment p. 24.

[37] C'est la possibilité même de la langue ainsi que le rang revenant à la grammaire qui sont en jeu ici, c'est-à-dire le retrait déterminé de l'Être qui seul rang possible et une langue et une grammaire (voir notamment le « Carnet I » ainsi que « Carnet V », *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, respectivement pp. 47-48 et pp. 133-134).

Pour illustrer mieux cette double entente, considérons le moment 'politique'. Si la condition de possibilité du Roi originaire est bien un certain retrait de l'Être, par quoi un autre que Lui vient à régner à Sa place[38], autrement dit et en utilisant le langage de l'anthropologie, si l'institution de l'autorité politique en tant que séparée de la société et venant transcender cette dernière tout en la divisant, fait tout un avec un retrait du *pour-l'Être* originaire, bref, si l'origine même de l'inégalité est bien à penser comme un certain retrait de l'Originaire[39], ne pourrait-on pas conjointement, depuis l'autre Dimension, lire dans cette institution une certaine mutation de la Voix ?

Soit : qu'après avoir été voix de la société indivise, cette dernière parlant d'un seul corps sans distinction aucune à travers la bouche du « chef » – et il paraît bien en aller ainsi de la société primitive, telle que Pierre Clastres l'aura ressaisie, en particulier de son chef sans pouvoir, simple porte-voix de la communauté[40] – faire l'hypothèse qu'elle aurait été comme capturée, appropriée par un seul ou une caste, en quoi elle se sépare du groupe qu'ainsi faisant elle divise et vient transcender – et ce serait là sa mue en voix impérative, exigeant obéissance – ce jusqu'à finir par s'approprier à chaque individu, lequel individu, parce qu'il est un individu, *une voix*, aura désormais démocratiquement son mot à dire.

Mais laissons là ces spéculations et reprenons notre fil. C'est qu'une protestation, une objection radicale s'élève – un démenti ferme, catégorique, à tout ce que nous avons avancé. Il tranche d'une manière simple et vive : les *Carnets* ne portent-ils pas, dans l'extrême proximité de l'Originaire, avant la possibilité même du langage, du *parler* et du *faire silence*[41] ? Et si tel est bien le cas, cela ne revient-il pas à se voir forcé d'admettre qu'au voisinage de

[38] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Carnet V », p. 143-145.
[39] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Carnet V », p. 147-148.
[40] Il serait bienvenu, dans cette perspective, et malgré tout ce qui les sépare – soit malgré tout ce qui sépare d'une part, les sciences de l'homme, dont la condition de possibilité est un retrait conséquent de l'Originaire et qui ne sauraient pour cela avoir d'yeux que pour notre aujourd'hui, ce dernier leur allant de soi (sur ce point, se reporter également à « Heidegger et les Grecs », art. cit.), et d'autre part, les *Carnets*, et malgré tout ce qui sépare en outre, et qui conviendrait d'être élucidé, les sociétés primitives et les 'tribus' originaires qu'ont en vue les *Carnets* – de comparer les figures respectives du « chef de communauté originaire » (*Carnet V*, pp. 144-145) et du 'chef' d'une société primitive. Le « Carnet V » ne doit-il pas être lu comme une contribution majeure à la question de l'émergence de l'Etat – origine de l'Etat qui, au regard de Pierre Clastres lui-même, sera demeurée, et peut-être, c'est ce qui apparaît ici, pour des raisons essentielles, essentielles car tenant aux limites mêmes du regard anthropologique ou ethnologique qui était le sien, une énigme – contribution qui peinerait toutefois, on peut le présumer, à être entendue en toute sa portée par les historiens et les anthropologues ? De Pierre Clastres, il faudra consulter : *La société contre l'état*, Paris, Editions de Minuit, 1974, avant tout et décisivement le chapitre 9 (« De l'Un sans le Multiple »), ainsi que le chapitre 2 (« Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne ») et le chapitre 11 (« La société contre l'état »).
[41] *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Carnet III », pp. 95-96 ; « Annexe », §9, p. 256.

l'Originaire, il n'y a nulle place pour une voix et encore moins, donc, pour la Voix ?

Pour être en mesure d'essayer de répondre, il faut d'abord examiner, dans la perspective de ce qui serait une espèce de *cosmologie*, ce qu'il en va de « l'archi-événement » de la scission, du déchirement qu'aura constitué la percée stridente – percée prétendant être, dans cette perspective, l'Origine de l'Originaire lui-même – de ce que nous appelons *Voix*.

Et là encore, l'objection rebondit, il faut admettre : les *Carnets* portent avant – ce, dès le Ciel-et-Terre originaire et sans avoir, pour ce qui est en question ici, à remonter jusqu'à l'Ici-et-Maintenant originaire – la possibilité même d'une cosmologie, que celle-ci soit de registre scientifique, philosophique ou mythologique, qu'elle prenne la forme d'un récit ou d'un système.

Il convient toutefois de ne pas se laisser effaroucher et d'aller y regarder de plus près. Pour espérer être en mesure de préciser, un détour par la cosmologie phénoménologique développée par Renaud Barbaras semble s'annoncer fécond.

La question qui oriente la pensée de ce dernier est pourtant on ne peut plus étrangère à ce par quoi Alexandre Lowit aura été convoqué – plus d'un monde, d'un site, les sépare – celle-là parlant essentiellement à partir de notre aujourd'hui, soit depuis le non-originaire, étant au fond anhistorique, et paraissant laisser peu de prise à une thématisation de la mobilité de la présence, des mutations de la situation phénoménale, à moins qu'elle ne les ressaisisse comme simples affections ou défaillances, accidents d'une subjectivité.

L'*ego* transcendantal ayant été rabattu sur l'*ego* psycho-physique, et l'Idéalisme radical institué par Husserl se voyant ainsi couper les ailes, comme dépassé dans et par un retour à l'immanence du monde, la question est de savoir comment le monde peut paraître, se montrer à ce qui n'est pourtant qu'une partie du monde en tant que telle immergée en lui[42]. Il faut alors, pour répondre, laisser se déployer, à partir du monde, une genèse de la subjectivité – la subjectivité en question ne constituant pas tant les phénomènes qu'étant leur simple destinataire, et une telle genèse s'avérant tout autant genèse de la phénoménalité elle-même, reconstitution, en quelque sorte, du procès de phénoménalisation.

[42]« En d'autres termes, plus immédiatement phénoménologiques, en dépit de sa différence le sujet doit appartenir au monde qu'il fait apparaître et la difficulté est bien alors de concilier ces deux dimensions. […] Le problème se précise donc : comment le sujet peut-il, *sous le même rapport*, faire paraître le monde et lui appartenir ? Selon quel mode d'existence peuvent bien se concilier l'inscription dans le monde et la puissance phénoménalisante ? », R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris, Cerf, 2016, pp. 17-18.

Le cœur de la difficulté est *in fine* d'expliquer comment le monde – ou plutôt que le monde, l'apparaître primaire, le mouvement de proto-phénoménalisation[43], ce dernier, étant à ce stade essentiellement anonyme, pour rien ni personne, un sujet à qui se manifester, à qui s'adresser faisant défaut – en est venu à se scinder, à se séparer de lui-même afin de s'opposer un vis-à-vis auquel se montrer, à moins qu'il n'y ait rien à expliquer et que le recours à un événement, en tant que tel sans cause ni raison, ne se révèle là être seul pertinent : en l'occurrence l'archi-événement d'une scission originaire[44], d'une déchirure par quoi il y aura désormais d'un côté la manifestation, de l'autre, un destinataire de cette manifestation, tout cela faisant un monde.

Le langage, dans cette perspective, pourra finalement être ressaisi comme une des figures du désir transcendantal[45], soit comme mouvement d'un impossible retour à l'origine du monde, à ce monde d'avant le monde en quoi on nageait et qu'on a perdu – la poche qu'aura été cette unité première, cette nuit, ce Jadis immémorial, ayant été rompue, déchirée – perdu précisément dans et par l'archi-événement de la scission, c'est-à-dire de la naissance par quoi seule les phénomènes auront pu être véritablement des phénomènes, c'est-à-dire se montrer à un témoin en plein jour, dans la lumière.

Cela revient somme toute à instituer le langage comme simple effet, second, dérivé, de l'archi-événement, et partant comme étranger à ce dernier, puisque ne venant qu'après lui, après le divorce plutôt qu'après la noce, et n'ayant donc rien à voir, pour l'essentiel, avec l'essence de la manifestation.

Cela revient surtout à faire de ce dernier, de la langue et de la voix qui la profère, une faculté, ou une production, proprement humaine, et ce quand bien même il faudrait comprendre que ce sont elles, langue et voix, qui en vérité constituent en son essence et instituent en tant que tel l'homme, et non point l'inverse.

D'où une énième protestation, et un déplacement : admettre que l'archi-événement de la scission originaire n'est autre que la percée stridente d'un cri déchirant, inhumain, poussé par rien sinon par le cœur de la nuit – par le Sombre ? – cri ou séparation qu'est l'origine elle-même et par quoi aura été

[43] Sur l'archi-mouvement : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, « Le procès du monde », pp. 23-31 ; R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, *op. cit.*, Deuxième partie : Cosmologie, Chap. IV « Le proto-mouvement de manifestation », pp. 207-237.

[44] Sur l'archi-événement : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, pp. 75-99 ; *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, Troisième partie : Métaphysique, Chap. I « L'archi-événement », pp. 241-268.

[45] Sur ce point, on se reportera avant tout à : R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, *op. cit.*, pp. 140-159. On consultera également se référer, du même auteur : *Le désir et le monde*, Paris, Hermann, 2016, pp. 124-126 ; ainsi que le second chapitre de la quatrième partie de *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011, « L'origine du corps humain. La perte et le symbolique », pp. 179-193.

opposé, expulsé, un destinataire, un témoin, en la figure d'abord d'une voix inappropriée, babillante, finissant, si on raccourcit, s'étant épaissie en chair et donnée les moyens de s'articuler jusqu'à parler à tue-tête, par *raconter* ce que, par cette scission même, il y a, soit elle-même et le monde, et de loin en loin, ainsi racontant et *se* racontant, à leur donner à chaque fois un visage comme tel essentiellement mobile ou plastique.

Arrivés là, nous pouvons tenter de revenir aux *Carnets*. Si l'origine ne consiste bien qu'en cette percée stridente, cette *déflagration*, si, plus radicalement, cela revient bien à admettre qu'elle n'advient jamais que dans et par – et même : que comme – sa propre déchirure, si bien qu'elle ne saurait que faire essentiellement défaut, ayant toujours déjà été manquée, la percée par quoi elle survient étant sa propre destruction dans ce qui n'est, à chaque fois, déjà plus elle, n'y a-t-il pas là de quoi situer autrement l'Originaire auquel les *Carnets* ont essentiellement à faire[46] ? Car n'est-ce pas cette éruption initiale qui seule, en premier lieu, aura ménagé Lui, l'Être, qui seule L'aura suscité, c'est-à-dire qui, seule, aura inauguré, libéré et ouvert, la Dimension des Dimensions – laquelle s'avère ici non pas tant *clairière* que *cratère* – en son essentiel différend avec cette autre Dimension qu'est la Voix, pareillement suscitée par la même éruption initiale et d'où, précisément, l'Être tirera sa mobilité, l'Originaire, la motivation de son retrait ?

La percée initiale aura été ce par quoi et il y a Être et il y a Voix et il y a différend des deux, l'avancée de la seconde faisant le retrait du premier.

Mais l'objection ? Que l'Origine de l'Originaire ne saurait être ressaisie comme percée déchirante d'une Voix – les *Carnets* portant avant la possibilité même de la langue, de la voix et du silence ?

Laissons la parole à Camille Flammarion :

> Les *cyclones* sont de vastes tourbillons, de plus ou moins grand diamètre, dans lesquels la force du vent augmente de tous les points de la circonférence jusqu'au centre, où règne un calme d'une étendue variable. En ce centre cependant, la mer reste horriblement agitée. Dans cet espace de calme, il n'existe pas de nuage ; le soleil resplendit, les astres reparaissent, et l'on croit au retour du beau temps, à la sécurité entière, alors que l'on est de tous côtés entouré par une vaste ceinture d'orage et de rafales terribles, dont on ne saurait éviter les assauts. […] lorsqu'on arrive à cette région du centre, on passe de la tempête la plus violente au calme le plus complet, et réciproquement, lorsqu'on la quitte, on passe du calme le plus complet à la tempête la plus violente […].

[46]C'est dire, d'une manière plus imagée mais peut-être non moins parlante, que la « nuit » ne sera jamais advenue que dans et par l'éclair qui la déchire, la paix, que dans et par la scission tragique par quoi elle vire en guerre, en *pólemos*, le silence, que dans et par le cri qui le rompt, l'indistinction initiale, que dans et par le *différer* en quoi elle éclate et se perd.

> Les rafales qui déchirent l'air pendant le cyclone font entendre comme un rugissement de bêtes sauvages, un effroyable tumulte de voix sans nombre et de cris de terreur. Sur le passage du centre, un bruit formidable ressemblant à des décharges d'artillerie, un continuel grondement de tonnerre, la voix même de l'ouragan éclate et domine tout. […] Les constructions qui se trouvent sur le chemin du météore sont arrachées de leurs fondements, les eaux du fleuve sont arrêtées et refluent vers leur source, les arbres isolés éclatent et labourent la terre de leur racine, les forêts plient comme si elles ne formaient qu'une seule masse, et livrent à la tempête leurs branches rompues et leurs feuilles déchirées. L'herbe même est déracinée et balayée du sol.[47]

Car c'est bien un cyclone – cyclone originaire – en quoi aura été pris Alexandre Lowit : colonne d'air ascendant qu'est la Voix perçante, puis tempête, tourbillons, fracas, grands vents.

C'est dire que le regard aura été transporté au plus près, au cœur même de la catastrophe initiale par où les deux plaques, les deux Dimensions auront surgi, auront été dressées, et ainsi, à rebours, au fil de la remontée, aura pu les saisir à l'état inchoatif, en leur naissance conjointe, assister, de proche en proche, à cette espèce de subduction d'où seront sorties les assises même du monde[48].

Dans l'œil du cyclone que fait la Voix tonnante, déchainée, s'enroulant en grands vents circulaires, c'est calme plat, soleil et silence – silence ou paix plus anciens en un sens que la Voix même qui nativement souffle et balaie tout, paix qu'elle garde, qu'elle abrite en son centre comme une île sereine – c'est l'Originaire, que le regard, après coup, aura eu à ressaisir, pour quoi il n'aura pu qu'être tout œil, ne se voyant pouvoir qu'être essentiellement sourd au paysage essentiellement sonore qui en constitue pourtant l'écrin de fureur.

Et tout cela que l'on dit, à le bien prendre, s'avère on ne peut plus ancien que toute tentative de raconter le *cosmos* et sa genèse, car au voisinage de l'Originaire, c'est-à-dire dans l'œil du cyclone qu'est l'Origine, au cœur de cette douleur, de cette déchirure, de ce décollement de l'Être par la Voix, dans la plaie même se faisant, il n'y a rien – pas de choses, pas d'étants, et encore moins de Tout des étants – c'est-à-dire, radicalement, pas de *différence*. Un bel ordre, un monde – raconter à partir d'eux leur propre mise en place, rendre

[47] Camille Flammarion, *L'atmosphère. Météorologie populaire*, Paris, Hachette, 1888, respectivement page 555 et page 564.

[48] La toile de fond de cette percée, ou plutôt : cela qui n'advient que par sa propre déchirure, cela qui toujours déjà se déchire, n'est-ce pas le Sombre lui-même ? « S'il est permis de se risquer à formuler le plus inattendu mais le plus 'salvateur' des 'tournants' qui auront attendu le regard des *Carnets* : cela aura été la mutation de l'Être par où c'est, non la Lumière mais le 'Sombre' qui deviendra le plus radicalement 'positif' – le plus radicalement 'salvateur'. », *Carnets anté-philosophiques*, *op. cit.*, « Précisions et Avertissements », note 3, p. 27.

raison de l'ordre à partir de l'ordre en inventant un hypothétique désordre : comment cela pourrait-il venir à l'idée ?

Mais n'est-ce pas là, toutefois, retomber en métaphysique, sinon se perdre en spéculations, ou pire, en images confuses et vaines ? Cela n'est pas évident. Car rien n'indique qu'il ne sache y avoir *expérience* des mutations de la Voix, par quoi tout cela que nous disons se verrait attesté « phénoménalement », acoustiquement, au lieu d'avoir à demeurer simples mots jetés en l'air.

Et rien n'indique non plus qu'une autre manière de penser, et de relire, l'histoire de la philosophie ne se réserve pas là, dont la méthode serait : *ramener les textes aux situations phénoménales qui les portent* c'est-à-dire *aux voix qui les profèrent*, soit : ramper au ras des textes, faire défiler ce cinéma de papier, tenter de tirer du silence les voix qui le sous-tendent et le parlent, l'ont parlé, les écouter enfin en leur mobilité – l'histoire de la métaphysique se faisant entendre dans cette perspective comme Histoire de l'oubli de la Voix, ou plutôt qu'histoire d'un oubli, comme Histoire de l'exception et de l'occultation de la Voix, de son nécessaire recouvrement, mieux : de son assourdissement ou mise en sourdine par le regard même, philosophique ou phénoménologique, qu'elle suscite, qu'elle rend à chaque fois possible, puisque constituant à chaque fois l'échafaudage inapparent de celui-ci, son secret ou son *verso*.

Pour ces raisons, une telle Histoire se laissera-t-elle écrire philosophiquement, se laissera-t-elle penser et ressaisir par des moyens strictement et rigoureusement philosophiques ? Ne restera-t-il pas qu'à s'en remettre à un *récit*, à un *raconter une histoire*, afin justement – en ce qui serait une sorte de récapitulation finale de la Voix par elle-même – de narrer sa propre percée, puis, de loin en loin, la mutation par où elle se sera mise à parler philosophiquement, laquelle mutation, en tant qu'institution du regard philosophique, aura été l'amorce décisive de sa propre occultation ou mise en sourdine, c'est-à-dire, au fond : coup d'envoi du malheur ?

Passons.

*

Arrivés là, une dernière question attend. Si l'Originaire n'est pas et ne saurait pas être une simple virtualité, un fantôme qui hante l'histoire réelle des hommes et qui permet de mesurer à chaque fois le degré de non-originarité d'une époque, bref s'il n'est pas le simple point de fuite, ou le foyer, comme tel idéal pour n'avoir jamais eu lieu, de l'histoire, encore moins une sorte d'équivalent de l'état de nature, qu'en est-il de l'Origine que nous disions, de l'Origine de l'Originaire lui-même ? Car cette dernière ne semble advenir que dans et par sa propre déchirure. Pour cela, tout paraît se passer comme si, en

un sens, elle n'avait jamais effectivement lieu, toute l'histoire qui en ressort, l'histoire des hommes, se présentant plutôt, en vérité, comme une lente agonie, ou comme l'histoire d'un accident, le devenir d'un manquement.

La tâche qui alors, ultimement, s'annonce ne sera-t-elle pas celle d'une réconciliation – noces des deux Dimensions : de la Voix et de l'Être – par où seulement il en serait fini de cette honte qu'on disait et qui déjà, dans l'originaire, couvait, soit la tâche de réparer la déchirure que l'Origine est ou fût, de panser cette plaie qu'on appelle *monde*, de ramener la Voix à la seule et unique terre, au lieu qu'elle se perde en idées, en ces nuages qu'elle-même sécrète, qu'on nomme *philosophie* et qui sont le malheur de ce qu'il y a, soit : *travail* à venir d'effectuation de l'Origine[49] – Origine s'annonçant là, en tant que telle, comme essentiellement *à venir*[50] ?

[49] Ici, la séparation d'avec le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, la rupture, est ou sera consommée. La limite de ce dernier n'est-elle pas de ne pas – et ce pour des raisons essentielles : sa posture étant essentiellement critique, et donc statique – avoir été en mesure de faire la genèse, de restituer l'Histoire de la langue – et partant de la Voix – qu'il prétend élucider et clarifier logiquement ?

[50] Par où l'on voit que l'effectuation de l'Origine – tout réparer – ne saurait être en mesure de venir à l'idée et de laisser prise à un travail qu'au terme de l'Histoire – soit seulement lorsque tout aura été détruit par la Voix, lorsque le devenir de la catastrophe, de l'agonie, du manquement, seront en voie d'atteindre leur extrême limite, leur ultime bout. Si l'Originaire qu'ont en vue les *Carnets* se tient à l'initial de l'Histoire, l'Histoire n'étant somme toute qu'Histoire de son retrait, s'il en est bien la provenance essentielle, on comprend alors l'abîme séparant ce qui tente de se penser ici des *Carnets*. Mais on comprend aussi l'immense proximité des deux.

L'architectonique en phénoménologie, d'Eugen Fink à Marc Richir

STÉPHANE FINETTI

Introduction

Si l'on peut employer aujourd'hui le concept d'architectonique en phénoménologie, c'est avant tout grâce à Eugen Fink. C'est lui qui, dans les années 30, eut l'idée d'exhumer ce concept kantien et d'en explorer les ressources implicites pour penser le système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl. Alors que, de nos jours, cet emprunt ne semble plus problématique (du moins dans la phénoménologie d'inspiration finkienne), il devait être loin d'aller de soi à l'époque. En effet, la phénoménologie ne pouvait emprunter simplement « l'art des systèmes » [*die Kunst der Systeme*][1] au criticisme kantien. Se posait pour Fink la question de savoir comment repenser les concepts kantiens de « système » et d'« art des systèmes » dans la perspective phénoménologique inaugurée par Husserl. Nous commencerons par examiner la manière dont Fink a tenté de répondre à cette question en forgeant les concepts de système ouvert et de systématique ouverte.

Dans la phénoménologie contemporaine, le principal héritier de la démarche architectonique de Fink est Marc Richir. Il procède en effet à une refonte du concept finkien (et, indirectement, du concept kantien) d'architectonique, qui le replace au cœur de la méthode phénoménologique[2]. Richir admet lui-même cet héritage dans la *I^ère^ Méditation phénoménologique*, en affirmant que

> s'il y a un « système » en elle <en phénoménologie>, c'est seulement dans le sens où Fink lui-même l'avait remarquablement compris dans la *VI^ème^ Méditation cartésienne*, c'est-à-dire au sens kantien de l'architectonique[3].

[1] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860.

[2] Sur la méthode phénoménologique et l'architectonique chez M. Richir, *cf*. *Acta Universitatis Carolinae* (*AUC*) *Interpretationes*, *Studia philosophica europeanea*, vol. IX, n. 1, 2019.

[3] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1992, p. 23. *Cf*. S. Finetti, « Richir lecteur de Fink : méthode et architectonique », *in AUC Interpretationes*, vol. IX, n. 1, 2019, p. 139-160.

Cela ne veut pas dire que Richir reprenne tels quels les concepts finkiens de système ouvert et de systématique ouverte : il y a dans son héritage à la fois une part de fidélité et une part d'infidélité à la démarche finkienne (l'une n'allant d'ailleurs pas sans l'autre). À l'inverse de Fink, par exemple, Richir ne partage pas l'idée kantienne d'architectonique comme « doctrine <de ce qui relève> du scientifique » [*Lehre des Scientifischen*][4] : la phénoménologie n'est pour lui en aucun cas une science. On se concentrera ainsi, en deuxième lieu, sur la refonte richirienne du concept finkien (et, indirectement, du concept kantien) d'architectonique.

I. L'architectonique de la phénoménologie husserlienne selon Fink

I. 1. La croissance du système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl

Fink cherche à penser le système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl par le biais du concept kantien d'architectonique à plusieurs reprises et de différentes manières[5]. Dans la *Disposition du « système de philosophie phénoménologique » d'Edmund Husserl* (1930), il en opère une reprise implicite[6]. Il le reprend en revanche explicitement dans la *Sixième méditation cartésienne*[7] (1932) ainsi que dans les articles *La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine*[8] (1933) et *Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ?*[9] (1934). Parallèlement aux textes destinés à la publication, Fink réélabore également le concept kantien d'architectonique dans ses notes de recherches,

[4] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860. Pour cette traduction et pour cette question, voir A. Schnell, « À propos du "phénomène" et de la "phénoménalisation" chez Marc Richir », *in AUC Interpretationes*, vol. IX, n. 1, 2019, p. 28 sqq.

[5] L'emploi finkien du concept d'architectonique est en fait beaucoup plus ample : il y a pour Fink aussi une « architectonique des ontologies mondaines » (*Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, M. Nijhoff, Den Haag, 1966, *Phaenomenologica* 21 – abrégé en *Phaen* 21 – p. 18 ; tr. fr. p. 32, ainsi que *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Band 3. Phäno-menologische Werkstatt, Teilband 1: Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, R. Bruzina (éd.), Freiburg/Müchen, Verlag Karl Alber, 2006, p. 279 – par suite simplement *EFGA 3.1*). Cette acception naturelle du concept d'architectonique ne pourra cependant être traitée dans le cadre de cet article : on se limitera à l'architectonique de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl, selon Fink.

[6] *Cf. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, G. van Kerckhoven (éd.), Dordrecht, Kluwer Academics, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/2), p. 3-9 ; tr. fr. pp. 15-22.

[7] *Cf. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, *Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, H. Ebeling, J. Holl et G. van Kerckhoven (éds.), Dordrecht, Kluwer Academics, 1988 (*Husserliana-Dokumente* II/1), pp. 8, 110 ; tr. fr. pp. 60, 156.

[8] *Cf. Phaen* 21, p. 123 ; tr. fr. p. 143.

[9] *Cf. Phaen* 21, p. 177 ; tr. fr. pp. 196-197.

maintenant réunies dans les quatre volumes de *Phänomenologische Werkstatt*[10].

Parmi les textes mentionnés, rares sont ceux qui thématisent le concept d'architectonique élaboré par Fink, et encore plus rares sont ceux qui le définissent : le concept finkien d'architectonique demeure dans une large mesure un concept opératoire implicite. Pour analyser son élaboration, on partira de la définition d'architectonique que Kant propose dans la *Critique de la raison pure,* au début du III[e] chapitre de la *Doctrine transcendantale de la méthode* : « J'entends par architectonique l'art des systèmes » [*Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme*][11]. On retrouve en effet implicitement cette définition dans l'identification finkienne de « l'architectonique » [*die Architektonik*] à « la systématique » [*die Systematik*][12]. En ce sens, l'architectonique est chez Fink un mode du « faire phénoménologisant » [*das Phänomenologisieren*] qui consiste dans la construction[13] du système de la philosophie phénoménologique. Toutefois, on se fourvoierait à considérer cette acception méthodologique comme la seule acception du concept finkien d'architectonique. Elle est même de loin la moins manifeste.

Les acceptions d'architectonique et de systématique les plus fréquentes dans les textes finkiens ne relèvent pas de l'art de construction des systèmes, mais plutôt du système de philosophie phénoménologique qu'il permet de construire. Dans le § 1 de la *Sixième méditation cartésienne*, par exemple, Fink identifie l'« architectonique » (ou la systématique) « de la philosophie transcendantale » au « système phénoménologique »[14]. Cela peut s'entendre (et, comme nous le verrons, Fink l'entend) de deux façons. En premier lieu, l'architectonique (ou la systématique) est le système du savoir

[10] *Cf.*, par exemple, *Eugen Fink Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Band 3. Phänomenologische Werkstatt, Teilband 2: Die Bernauer Manuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, R. Bruzina (éd.), Freiburg/Müchen, Verlag Karl Alber, 2008 (par suite abrégé en *EFGA* 3.2), pp. 332, 368 ; *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Band 3. Phänomenologische Werkstatt, Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis"-Problematik*, G. van Kerckhoven, F. Alfieri (éds.), Freiburg/Müchen, Verlag Karl Alber, 2024 (abrégé en *EFGA* 3.3), p. 675-676, 695.

[11] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860. Nous laisserons ici de côté la question du rapport entre l'« art des systèmes » [*Kunst der Systeme*] dont parle Kant dans la *Critique de la raison pure* et l'ἀρχιτεκτονική τέχνη dont parle Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (*Et. Nic.* I, 1, 1094 a 26) et dans l'*Éthique à Eudème* (*Et. Eu.* I, 6, 1217a). Nous entendrons néanmoins le concept kantien d'« art » [*Kunst*] à partir du concept grec de τέχνη : l'art des systèmes n'est pas une « technique », mais plutôt une τέχνη. Dans *L'architectonique de la raison pure* (*cf.* A833/B861), Kant distingue d'ailleurs « l'unité architectonique » [*architektonische Einheit*] de la science de toute « unité technique » [*technische Einheit*].

[12] *Cf.* par exemple *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 111 ; tr. fr. p. 156.

[13] La « construction », qui de prime abord ne semble qu'une métaphore, s'avérera être un concept clef pour comprendre l'architectonique : on y reviendra à la fin de la première partie de cet article.

[14] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 8 ; tr. fr. p. 60.

transcendantal : le système des problèmes phénoménologiques, du questionnement phénoménologique, etc. En deuxième lieu, l'architectonique (ou la systématique) est le système des *Sachen selbst* : le système des niveaux de constitution et, en général, de la vie transcendantale.

Les trois acceptions d'architectonique (ou de systématique) que nous venons d'évoquer se retrouvent ensemble dans un passage éclairant du rapport *Löwith et la phénoménologie*, que Fink rédige le 23 janvier 1937 à l'intention de Husserl. Fink y soutient que « l'approche » de la phénoménologie transcendantale est celle « d'une philosophie qui veut obtenir, dans une attestation incessante, la systématique du savoir à partir de la systématique interne des *Sachen selbst* »[15]. La première acception d'architectonique ou de systématique qui émerge ici est celle du système des *Sachen selbst*. De cette dernière, on doit obtenir l'architectonique ou la systématique du savoir transcendantal, qui constitue sa deuxième acception. La troisième acception méthodologique, qui était notre point de départ, commence à poindre seulement avec le concept d'« attestation incessante » : l'architectonique ou la systématique (au sens de l'art des systèmes) est l'attestation phénoménologique du système du savoir transcendantal à partir du système des *Sachen selbst*. Cela reste cependant largement implicite, tout comme la distinction entre les trois acceptions d'architectonique (ou de systématique). On les retrouvera à l'œuvre ensemble dans les textes de Fink, sans qu'il y ait toujours la possibilité de les distinguer nettement l'une de l'autre.

Si, pour Fink comme pour Kant, l'architectonique est l'art des systèmes, ils ne l'entendent cependant pas de la même manière. Leurs conceptions du système diffèrent aussi sensiblement. Pour Kant, un système est « l'unité de diverses connaissances sous une Idée »[16]. Et une Idée est « le concept rationnel de la forme d'un tout, en tant que c'est en lui que sont déterminées *a priori* la sphère des éléments divers et la position respective des parties »[17]. Ainsi, le système est une totalité où sont déterminés *a priori* la place et les rapports des parties. Et cette totalité constitue la fin ultime en vue de laquelle sont ordonnées les parties[18]. Le système se distingue par là d'un simple « agrégat » [*Aggregat*] de connaissances : il est un « tout […] articulé (*articulatio*) » et ne résulte pas comme ce dernier d'une simple

[15] *EFGA* 3.3, p. 800 : « […] *den Ansatz einer Philosophie* […]*, die gerade in unablässiger Ausweisung die Systematik des Wissens aus der inneren Systematik der Sachen selbst gewinnen will* ».
[16] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860 : « J'entends par *architectonique* l'art des systèmes » [*Ich verstehe unter einer Architektonik die Kunst der Systeme*].
[17] *Ibidem*, A832/B860.
[18] Voilà sans doute ce qui permet de rapprocher l'art des systèmes de Kant de l'ἀρχιτεκτονική τέχνη d'Aristote : il s'agissait justement pour ce dernier de l'art de subordonner les moyens aux fins et les fins les moins importantes aux fins les plus importantes.

« accumulation (*coacervatio*) » de parties[19]. Le système se distingue d'un simple agrégat de connaissances aussi par son mode de croissance : il « peut croître [*wachsen*] du dedans (*per intus susceptionem*) », tandis que l'agrégat ne peut croître que « du dehors (*per appositionem*) »[20]. Le fait d'être un tout articulé de connaissances et de croître intérieurement définit enfin, pour Kant, la « science » [*Wissenschaft*] et la distingue de la « connaissance commune » [*gemeine Erkenntnis*][21] : la science est un système de connaissances.

Fink repense l'Idée au sens kantien comme horizon : le concept rationnel de la forme d'un tout, auquel ne correspond aucun objet dans l'intuition, devient pour lui un horizon qui se retire au fur et à mesure que procède son dévoilement intuitif. Le système de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl devient ainsi l'horizon systématique dans lequel se situent aussi bien les analyses constitutives de Husserl que les problèmes constitutifs qu'elles abordent. Ou, mieux, dans les termes de la *Disposition du « système de philosophie phénoménologique » d'Edmund Husserl* (1930), il s'agit d'un « système des "horizons de travail ouverts" » [*System der „offenen Arbeitshorizonte"*][22] : un horizon systématique qui comprend non seulement les horizons de travail d'Edmund Husserl ou d'Eugen Fink, mais plus radicalement les horizons de travail de générations de chercheurs[23].

La tâche d'esquisser cet horizon systématique, de situer en lui les différents niveaux d'analyse phénoménologique et la progression de leur problématique revient selon Fink à la doctrine transcendantale de la méthode, exposée dans la *Sixième méditation cartésienne* et ébauchée dans les notes de recherche qui s'y rattachent :

> La tâche propre de la *doctrine transcendantale de la méthode* est de rendre phénoménologiquement compréhensibles toute la systématique des questions phénoménologiques, la structure de la progression méthodique, la dignité et le style de la *connaissance* et de la "science" *transcendantales* […].[24]

Fink s'attelle à cette tâche dès le § 1 de la *Sixième méditation*, intitulé *Limitation méthodique des Méditations précédentes*, qui vise à cerner le « stade méthodique » [*methodischen Stufe*] ou le « lieu méthodique »

---

[19] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860.
[20] *Ibidem*, A832/B860.
[21] *Ibid.*, A832/B860.
[22] *Husserliana-Dokumente* II/2, *op. cit.*, p. 3 ; tr. fr. p. 15.
[23] *Cf.* à ce propos, chez Fink, *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 114 ; tr. fr. p. 160 ainsi que *Gesamtausgabe, Phänomenologie und Philosophie, Band 3. Phänomenologische Werkstatt, Teilband 4: Finks phänomenologisches Philosophierens nach dem Tod Husserls*, G. van Kerckhoven, G. J. Giubilato (éds.), Freiburg/Müchen, Verlag Karl Alber, 2024 (par suite abrégé en *EFGA* 3.4), pp. 332 et 379.
[24] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 8 ; tr. fr. p. 60 (modifiée).

[*methodischen Ort*][25] des cinq premières méditations « dans le système de la problématique phénoménologique ouverte »[26]. Les cinq premières méditations s'arrêtent selon Fink au premier stade (égologique) de la phénoménologie descriptive, sans aborder encore son deuxième stade (intersubjectif) et, surtout, sans s'engager dans la phénoménologie constructive. Fink esquisse ainsi, dans le § 1 de la *Sixième méditation*, une progression méthodique de la phénoménologie en deux stades : I. la phénoménologie descriptive (subdivisée à son tour en un stade égologique et un stade intersubjectif), II. la phénoménologie constructive. Si l'on tient compte de la *Disposition* de 1930, de laquelle Fink s'est inspiré dans le § 1 de la *Sixième méditation*, on peut ajouter un troisième stade : III. la métaphysique phénoménologique, à laquelle Fink envisageait d'ailleurs de consacrer une *Septième méditation*.

Comme Fink l'explique lui-même dans le § 1 de la *Sixième méditation*, le système de philosophie phénoménologique « ne nous est » cependant « présentement donné que dans une *conscience vide* »[27] : c'est un horizon systématique, qui se retire au fur et à mesure que procède son dévoilement intuitif. Il nous est donné de manière intuitive uniquement dans la mesure où – paradoxalement – il demeure non donné de manière intuitive ! C'est pourquoi « le système phénoménologique lui-même en tant qu'architectonique de la philosophie transcendantale ne peut être projeté par avance » [*im voraus entworfen werden*][28]. En d'autres termes, si le système de philosophie phénoménologique croît du dedans (*per intus susceptionem*), sa croissance n'est pas la réalisation progressive d'un projet systématique préalable. Comme il ressort du § 1 de la *Sixième méditation* ainsi que des notes B-I, 22a et 40a, les analyses particulières de Husserl (notamment celles des manuscrits de recherche) sont loin d'être la simple réalisation de ses projets systématiques : elles les débordent au contraire et motivent leur incessante révision. Ainsi, chez Husserl, « […] tous les projets systématiques […] *croissent* [*wachsen*] *dans les analyses* »[29]. Ou, encore, « son système <est> issu [*herausgewachsen*] des analyses particulières »[30]. L'architectonique de la philosophie transcendantale ne doit donc être dégagée « *à partir des "choses elles-mêmes"* qu'au cours du *parcours du travail phénoménologique concret* »[31].

C'est là la manière dont Fink repense la « croissance du dedans (*per intus susceptionem*) » du système philosophique. Contrairement à Kant, Fink

[25] *Ibid.*, p. 8 ; tr. fr. p. 60.
[26] *Ibid.*
[27] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*,, p. 8 ; tr. fr. p. 60.
[28] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*,, p. 8 ; tr. fr. p. 59 (modifiée).
[29] *EFGA* 3.2, p. 333 : « […] *alle systematischen Entwürfe […]* wachsen in den Analysen ».
[30] *EFGA* 3.2, p. 345 : « *sein System aus den Einzelanalysen herausgewachsen* ».
[31] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 8 ; tr. fr. p. 59 (modifiée).

y voit à l'œuvre un porte-à-faux entre les projets systématiques de Husserl et ses analyses particulières : d'une part, les projets systématiques de Husserl orientent ses analyses particulières, d'autre part, ses analyses particulières débordent ses projets systématiques et les obligent à une incessante révision. Le système de philosophie phénoménologie de Husserl croît dans ce porte-à-faux, qui a plusieurs implications. Premièrement, tout projet systématique demeure nécessairement provisoire et destiné à être redéfini à partir des analyses particulières qu'il oriente. Aucun stade de développement de la phénoménologie ne pourra donc être considéré comme définitif. L'architectonique de la philosophie phénoménologique de Husserl « n'autorise précisément pas à *absolutiser* un stade donné ou un concept déterminé de la phénoménologie »[32]. Deuxièmement, le système de philosophie phénoménologique de Husserl (aussi bien comme système du savoir phénoménologique que comme système des *Sachen selbst*) doit être compris comme « système ouvert » [*offene System*][33]. Ou encore, il faut définir la systématique de la philosophie phénoménologique de Husserl par son ouverture.

I. 2. L'ouverture du système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl

Pour comprendre cette seconde implication, on s'arrêtera sur des textes où Fink se confronte (implicitement ou explicitement) au système hégélien, qui est caractérisé par sa clôture. De manière semblable (mais non identique) à Hegel dans la *Préface* de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Fink affirme dans la note OH-III, 16 : « La seule figure, dans laquelle la vérité existe, ne peut être que le système scientifique »[34]. Pour Fink comme pour Hegel, la philosophie est une science – la « science absolue » [*absolute Wissenschaft*][35]– et sa vérité ne peut s'exposer que dans la forme du système : pas de scientificité sans systématicité. Le fait qu'il y ait eu, à travers l'histoire, une multiplicité de systèmes philosophiques ne constitue pas, à leurs yeux, une objection à l'existence d'un « système scientifique » de la philosophie[36]. À l'inverse de Hegel (ou, tout au moins, de l'interprétation classique de sa philosophie), Fink

[32] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 8 ; tr. fr. p. 59.
[33] *EFGA* 3.2, p. 333.
[34] *EFGA* 3.3, p. 675 : « *Die einzige Gestalt, in der die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System sein* ». Fink se réfère ici implicitement à G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 12 ; tr. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, p. 8 : « La vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité » [*Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein*].
[35] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 163 ; tr. fr. p. 205.
[36] *Husserliana-Dokumente* II/2, *op. cit.*, p. 12 ; tr. fr. p. 25.

ne pense toutefois pas le système scientifique de la philosophie comme un système clos[37]. Il n'y a pas chez Fink de clôture de la phénoménologie, c'est-à-dire de coïncidence de la phénoménologie avec elle-même : le commencement de la phénoménologie ne parvient jamais à coïncider avec sa fin. En effet, la phénoménologie n'en finit jamais de recommencer : ses projets systématiques appellent de nouvelles analyses particulières qui, loin de les réaliser progressivement, exigent leur reformulation. Et ainsi de suite à l'infini, sans la possibilité de faire coïncider les projets systématiques de la phénoménologie et les analyses particulières qui sont censées les réaliser. N'ayant jamais fini de recommencer, la phénoménologie demeure toujours pour elle-même une question ouverte : elle est constamment en quête d'elle-même. Son porte-à-faux fait qu'elle a toujours encore à se retrouver. Dans la mesure où elle est projetée à l'infini (le « mauvais infini », selon Hegel), la clôture du système de philosophie phénoménologique est donc aussi son ouverture. Dans les termes de *Que veut la phénoménologie d'Edmund Husserl ?* :

> La clôture du système phénoménologique ne signifie nullement la possibilité d'un parcours rapide, d'une maîtrise du système par quelques formules fondamentales. La phénoménologie n'est pas un dire pensant, architectoniquement clos, esthétiquement satisfaisant, mais une *Arbeitsphilosophie*. Elle a devant elle un travail analytique infini, un horizon infiniment ouvert de recherches concrètes.[38]

Dans les notes de recherche qu'il rédige après le décès de Husserl, Fink développe ultérieurement le concept de système ouvert. Ces développements se situent bien entendu dans un contexte différent de celui de la *Disposition* de 1930 et de celui de la *Sixième méditation*. Il ne s'agit plus, comme dans la *Disposition* de 1930, de préparer la rédaction d'une grande œuvre systématique, ni de remanier les *Méditations cartésiennes* et de les parachever par une *Sixième méditation* consacrée à la doctrine transcendantale de la méthode (ou même par une *Septième méditation* consacrée à la métaphysique phénoménologique). Après le décès de son maître, Fink cherche à assumer son héritage, c'est-à-dire à expliciter et à élaborer le problème directeur (caché) de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl. Cela implique, pour Fink, à la fois une part de fidélité et une part d'infidélité à l'égard de son maître, qui ressort notamment dans *Éléments d'une critique de Husserl* et le conduit au problème de l'expérience ontologique. Malgré ce

[37] G.W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 18 ; tr. fr. p. 18 : « Le vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin ».

[38] *Phaen* 21, p. 177 ; tr. fr. pp. 196-197 modifiée.

nouveau contexte, les notes de recherche de Fink sur le système et sur la systématique phénoménologique maintiennent une remarquable continuité avec ses élaborations précédentes, ce qui nous permet de les considérer de manière unitaire.

Dans la note Z-XXX, LVI/2a, Fink cherche à concilier l'« hostilité » de Husserl « envers le système » [*Systemfeindschaft*][39] avec le système de la philosophie phénoménologique. D'une part, Husserl exprime son aversion pour les systèmes et pour la philosophie spéculative : selon lui, le phénoménologue doit se livrer à l'analyse concrète des phénomènes, et non pas à la spéculation. Ou encore, selon la belle formule de Husserl que Fink rapporte dans la note Z-XXVII, 63b (et que Richir reprend à son compte, par exemple dans *Phénoménologie en esquisses*) : « "Contre les grosses coupures" – "<la> petite monnaie" »[40]. Cela signifie pour le phénoménologue qu'il n'y a « pas de compréhensibilité <qui se donnerait> d'avance » dans un projet systématique préalable : la compréhension phénoménologique n'existe que « *dans* l'analyse qui nuance »[41]. C'est pourquoi Husserl s'engage dans l'analyse concrète des phénomènes contre la spéculation et dans l'*Arbeitsphilosophie* analytique contre la pensée systématique[42]. Pourtant, la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl a bel et bien une dimension systématique (donc spéculative), mais « cachée » [*verdeckt*][43] : le « style analytique » de la phénoménologie husserlienne va de pair, selon Fink, avec l'« occultation [*Verdecktheit*] de… ses pensées systématiques fondamentales »[44]. Ou encore, on peut compter parmi les « particularités de la phénoménologie » husserlienne la « subtilité dans le détail », l'« indéterminité », et l'« obscurité dans le *spéculatif* »[45].

S'il y a un système en phénoménologie, il ne peut s'agir cependant d'un système philosophique au sens classique du terme, ni d'un système scientifique au sens des sciences positives. En effet, ces dernières, ainsi

---

[39] *EFGA* 3.4, p. 345. Cf. aussi *EFGA* 3.4, pp. 73, 151, 348, 379.

[40] *EFGA* 3.4, p. 116 : « *Gegen die "großen Scheine"– Kleingeld* ». Cf. aussi *EFGA* 3.4, pp. 334 et 344. Cf. enfin M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2000, p. 7 (« Quand, dans ses travaux de séminaire, l'étudiant chargé de l'exposé se lançait dans des spéculations, Husserl l'arrêtait aussitôt en disant qu'il voulait de la "petite monnaie" [*Kleingeld*] et pas de grosses coupures. C'est-à-dire, semble-t-il, des analyses concrètes sur un sens précis de ce que l'étudiant était en train de dire et d'effectuer, et non pas des abstractions spéculatives qui ne coûtent rien, mais qui s'enchaînent selon une sorte de processus inflatoire, où l'on ne sait plus très bien de quoi on parle tant les problèmes et questions de sens rassemblés par les concepts y sont embrouillés ») et p. 20.

[41] *EFGA* 3.4, p. 116 : « *Keine Verstandlichkeit im voraus, sondern* in *der nuancierenden Analyse* ».

[42] Cf. *EFGA* 3.4, pp. 151 et 379.

[43] *EFGA* 3.4, p. 345. Cf. aussi *EFGA* 3.4, pp. 348 et 376.

[44] *EFGA* 3.4, p. 376.

[45] *EFGA* 3.4, p. 345 : « *Eigenart der Phänomenologie : Subtilität im Einzelnen, Unbestimmtheit, Dunkelheit im Spekulativen* ».

qu'une grande partie de la tradition philosophique, reposent sur l'attitude naturelle. En revanche, la phénoménologie ne peut admettre de système qu'en régime réductif. C'est pourquoi Fink emploie les guillemets pour bien distinguer le « système » [*„System"*][46] de la phénoménologie husserlienne de tout autre système philosophique et de tout système scientifique (au sens des sciences positives). Alors, qu'est-ce qui caractérise le « système » dans son acception phénoménologique ? Il ne s'agit pas d'un « système-de-domaines » [*Gebiets-System*][47] ou d'un « système de "disciplines" » [*System von „Disziplinen"*] : le « système » phénoménologique ne s'articule pas en domaines mondains et, corrélativement, en disciplines philosophiques. La phénoménologie doit en effet soumettre à la réduction transcendantale tout domaine mondain (nature, esprit, droit, etc.). Le « système » phénoménologique ne peut donc s'articuler en « philosophie de la nature, philosophie de l'esprit, philosophie du droit »[48], etc.

Le système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl est au contraire un « système-de-chemins » ou un « système-de-voies » [*System von Wegen*, *„Weg"-System*][49]. Fink en compte sept :

1. la voie qui part de la logique (dans les *Recherches logiques* et dans *Logique formelle et logique transcendantale*) ;

2. la voie qui part de la psychologie ;

3. la voie cartésienne (dans les *Idées I* et dans les *Méditations cartésiennes*) ;

4. la voie de l'analyse directe de l'attitude naturelle (dans *Idées I*, où Husserl parcourt aussi la voie cartésienne) ;

5. la voie du monde de l'expérience pure (dans les manuscrits de recherche sur l'esthétique transcendantale) ;

6. la voie qui part des sciences (dans *La crise des sciences européennes*) ;

7. la voie « historique » (dans *La crise des sciences européennes*)[50].

Ce qui importe ici, ce n'est pas l'inventaire des voies vers la réduction et vers la phénoménologie transcendantale : s'il est un horizon systématique, en effet, le « système-de-chemins » husserlien n'est par principe pas cartographiable et Fink n'exclut nullement, d'ailleurs, l'existence d'autres voies possibles. Ce qui importe ici, c'est plutôt l'idée même de « système de chemins » et ce qu'elle implique : que la phénoménologie ne cesse d'être en chemin vers les *Sachen selbst* et, en même temps, vers elle-même ; qu'elle ne

[46] Cf. *EFGA* 3.4, pp. 73, 345, 347-349, 351-352, 415.
[47] *EFGA* 3.4, p. 347.
[48] *EFGA* 3.4, p. 353.
[49] *EFGA* 3.4, pp. 73, 353.
[50] *Cf. EFGA* 3.4, p. 353. Cf. aussi EFGA 3.4, pp. 347-348, 360.

puisse considérer comme définitif aucun stade d'analyse des *Sachen selbst* et, en même temps, aucun stade de son développement. De même qu'elle ne peut coïncider avec les *Sachen selbst* et avec elle-même, la phénoménologie ne peut jamais être certaine d'avoir emprunté le bon chemin : bien que Husserl parle parfois d'une voie royale [*Königsweg*][51], il n'y a en réalité pour Fink aucune voie privilégiée, mais uniquement une pluralité ouverte de cheminements possibles vers les *Sachen selbst* et vers la phénoménologie.

Ces voies vers la phénoménologie transcendantale ne sont pas pour Fink de simples introductions pédagogiques, mais constituent « l'amorce de mouvement de son système » [*Bewegungsansatz seines Systems*][52]. Le mouvement qui s'amorce moyennant ces voies n'est autre que celui de la réduction transcendantale : un mouvement de retour [*Bewegung zurück*] ou de re-conduction [*Zurück-leitung*, *Rück-leitung*] aux origines[53]. En ce sens, le système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl est selon Fink un « système-de-mouvements » [*Bewegungssystem*][54] et, plus précisément, un système de mouvements réductifs. Il est question des différentes formes de réduction que Fink avait analysées dans la *Sixième méditation* et qu'il repense après le décès de Husserl comme expérience ontologique : la réduction de l'idée d'être mondain, de l'eidétique, de la langue, de l'intersubjectivité et de l'idée de science mondaine. Ces mouvements réductifs sont ce qui permet de distinguer un niveau d'analyse constitutive de l'autre et, corrélativement, un niveau constitutif de l'autre. Ils permettent en d'autres termes de mettre au jour la pluridimensionnalité des analyses constitutives et des niveaux de constitution : bref, pour Fink, la « pluridimensionnalité des vérités » [*Mehrdimensionalität der Wahrheiten*][55] phénoménologiques. L'architectonique de la philosophie phénoménologique est ainsi une « architectonique des niveaux de vérité » [*Architektonik der Wahrheitsebenen*][56].

Le système de philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl n'est pas seulement un « système-de-mouvements », mais aussi un système en mouvement : une « mobilité » [*Beweglichkeit*][57] essentielle le caractérise.

[51] *Hua* III/1, p. 223.
[52] *EFGA* 3.4, p. 353.
[53] *EFGA* 3.4, p. 116 : « La phénoménologie d'E. Husserl <n'est> donc pas une science, qui serait déterminée par une thématique (un "champ") (un "domaine"), mais un *mouvement*, un mouvement de retour, vers les sources, vers les ριζώματα πάντων » (*Die Phänomenologie E. Husserls also keine Wissenschaft, die durch eine Thematik (ein „Feld") (eine „Domäne") bestimmt ist, sondern eine* Bewewgung*, Bewegung zurück, zu den „Quellen", den ριζώματα πάντων*). Cf. aussi *EFGA* 3.4, pp. 73 et 347-348.
[54] *EFGA* 3.4, pp. 344, 347, 353, 360-361.
[55] *EFGA* 3.3, p. 675. *Cf.* aussi *EFGA* 3.3, p. 699 : « Concept de système : la mise en ordre des multiples niveaux de vérité » (*Begriff des Systems : die Ordnung der mannigfachen Wahrheitsebenen*).
[56] *Cf.* la note précédente.
[57] *EFGA* 3.2, p. 333.

Dans la mesure où – comme nous l'avons montré – il « croît » [*wacht*] dans les analyses concrètes, il « croît » en effet aussi dans les mouvements réductifs qui les rendent possibles. Ainsi, il n'existe en phénoménologie « aucun "système" au sens achevé » [*kein „System" in einem fertigen Sinn*][58] : la phénoménologie n'est pas un système clos. En tant que système ouvert, le système de philosophie phénoménologique n'a jamais fini de croître dans les mouvements réductifs : ces derniers et les analyses concrètes auxquelles ils donnent lieu conduisent toujours à de nouvelles révisions du système. On s'éloigne manifestement du modèle architectural que Kant utilisait dans la *Critique de la raison pure*. Kant y concevait « l'ensemble constitué par toute la connaissance de la raison pure et spéculative comme un édifice [*Gebäude*] ». La doctrine transcendantale des éléments était censée en évaluer « les matériaux » [*Materialien*] de construction, tandis que la doctrine transcendantale de la méthode devait en évaluer « le plan » [*Plan*][59]. Du fait de sa mobilité, l'architectonique de la philosophie phénoménologique n'a au contraire plus rien à voir avec l'architecture : elle n'est plus pour Fink une « architecture de pensées » [*Gedankenarchitektur*][60]. Elle n'est en effet plus statique, mais dynamique : c'est une architectonique mobile, en révision permanente[61].

I. 3. Le double mouvement du système de philosophie phénoménologique

Nous conclurons cette première partie en abordant trois questions qui restent en suspens chez le jeune Fink : 1. le système de philosophie phénoménologique en tant que système de *doubles* mouvements, 2. le *double* mouvement du système de philosophie phénoménologique ; 3. la dimension *constructive* de l'art (phénoménologique) des systèmes.

1) Si le système de philosophie phénoménologique d'E. Husserl est un système de mouvements, il ne peut s'agir que d'un système de *doubles* mouvements. En effet, pour Fink, la réduction transcendantale a toujours une situation mondaine : elle ne laisse pas une fois pour toutes derrière elle l'attitude naturelle, mais y demeure – paradoxalement – encore située. Certes, l'attitude naturelle dans laquelle demeure située la réduction transcendantale ne coïncide pas entièrement avec celle qu'elle suspend. Autrement, la situation mondaine de la réduction transcendantale ne ferait que l'annuler. La réduction transcendantale ne demeure située que dans l'attitude naturelle « de

[58] *EFGA* 3.4, p. 352. Cf. aussi *EFGA* 3.2, p. 332 : « l'architectonique des questions constitutives n'était en aucun cas stable » (*die Architektonik der konstitutiven Fragestellungen war keineswegs fest*).
[59] *Cf.* I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A707/B735.
[60] *EFGA* 3.4, pp. 349, 379.
[61] Sur le concept d'architectonique mobile, *cf.* aussi G. Chernavin, « L'architectonique flexible de la phénoménologie », *in Annales de phénoménologie*, 14/2015, pp. 97-120.

part en part éclairée transcendantalement »[62]. S'il est un système de mouvements réductifs, le système de philosophie phénoménologique est donc un système de doubles mouvements, où tout mouvement réductif va de pair avec un contre-mouvement qui le situe dans l'attitude naturelle (interprétée transcendantalement). En d'autres termes, lorsque le spectateur phénoménologique transcende l'attitude naturelle, il ne la survole [*überfliegt*] pas : il n'y a chez Fink aucun point de vue de survol. Il la surmonte [*übersteigt*] au contraire : il la transcende tout en y demeurant situé. Comme nous l'avons montré ailleurs[63], ce double mouvement de transcendance peut être pensé à partir des notes de recherches de Fink comme une *Schwingung* : une sorte d'oscillation du spectateur phénoménologique entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale, où ces dernières ne sont rien d'autre que les pôles de ce double mouvement oscillatoire. Le système de philosophie phénoménologique d'E. Husserl s'avère en ce sens un système de *Schwingungen*.

Pour étayer cette thèse, il faut cependant clarifier ce qu'est l'attitude naturelle interprétée transcendantalement. Il s'agit, selon la *Sixième Méditation*, d'une forme de constitution et d'auto-constitution de la subjectivité transcendantale. Le spectateur phénoménologique qui effectue la réduction transcendantale est en effet passivement repris dans la constitution du monde et dans l'auto-constitution du moi constituant : il constitue son propre thème et s'auto-constitue comme subjectivité mondaine. Dans les deux cas, pourtant, le processus constitutif auquel il se livre n'est pas « effectif » [*wirklich*], mais « apparent » [*scheinbar*]. D'une part, le spectateur transcendantal ne se mondanise pas effectivement comme homme, c'est-à-dire comme être-au-monde : sa mondanisation apparente (ou secondaire) diffère de la mondanisation effective (ou primaire) du moi constituant. Le spectateur transcendantal demeure bien en un certain sens un homme, mais – contrairement à ceux qui n'effectuent pas la réduction transcendantale – il sait que l'homme qu'il est résulte d'un processus d'humanisation (ou de mondanisation) : l'homme philosophant dans lequel le spectateur transcendantal reste situé est de part en part interprété transcendantalement. D'autre part, le spectateur transcendantal ne constitue pas effectivement son thème comme étant mondain, il ne l'ontifie pas : il procède « comme si » [*als ob*, *qua si*] son thème était ontique alors qu'il n'est rien d'ontique. Il opère en ce sens une quasi-ontification et non pas (comme le moi constituant) une ontification : par exemple, il pense la temporalisation originaire (dont le statut n'est pas temporel) à partir de l'image ontique du flux immanent, tout en sachant qu'elle n'est pas à proprement parler un flux temporel ; ou, encore, il

[62] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 151 ; tr. fr. p. 194.
[63] *Cf.* S. Finetti, *La phénoménologie de la phénoménologie de Fink et son problème directeur*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014.

pense la subjectivité transcendantale (dont le statut n'est pas ontique) à partir de l'image ontique du moi (pôle du flux immanent), tout en sachant qu'elle n'est à proprement parler pas un moi.

Dans les deux cas, la constitution apparente et l'auto-constitution apparente du spectateur transcendantal consistent à produire une « apparence transcendantale » [*transzendentalen Schein*]. Celle-ci n'est toutefois pas à entendre au sens d'une « simple apparence » [*bloße Schein*] opposée à la réalité effective. On doit plutôt la comprendre au sens d'une image [*Bild*] qui implique toujours un support [*Träger*] effectif et un monde-d'image [*Bildwelt*]. D'une part, le spectateur transcendantal figure la temporalisation originaire à travers l'image ontique du flux immanent ou, encore, il figure la subjectivité transcendantale à travers l'image ontique du moi. D'autre part, le spectateur transcendantal se figure lui-même à travers l'image ontique de l'homme philosophant. Cette forme spécifique de figuration se distingue de toute figuration mondaine dans la mesure où ce qu'elle cherche à figurer est par principe infigurable : la sphère transcendantale (qu'il s'agisse de la vie constituante ou de la vie phénoménologisante) transcende tout étant mondain figurable (transcendant ou immanent). Le système de philosophie phénoménologique s'avère dès lors (bien que cela reste implicite chez Fink) un système d'oscillations [*Schwingungen*] des phénomènes. Ces derniers ne se phénoménalisent en effet au spectateur phénoménologique qu'en oscillant entre leur surgissement transcendantal (comme infigurables) et leur évanouissement dans la sphère ontique qui en est l'apparence transcendantale (c'est-à-dire la figuration). De même, le spectateur phénoménologique oscille entre son surgissement transcendantal (comme infigurable) et son évanouissement dans l'homme philosophant qui en est l'apparence transcendantale (c'est-à-dire la figuration).

2) Si le système de philosophie phénoménologique est un système en mouvement, il doit à son tour être en double mouvement. Comme nous l'avons montré, Fink repense en effet la « croissance du dedans (*per intus susceptionem*) » du système kantien comme « croissance » du système de philosophie phénoménologique dans les analyses concrètes. Or, contrairement à celle du système kantien, la croissance du système de philosophie phénoménologique ne consiste pas dans la réalisation progressive d'un projet systématique. Elle consiste plutôt en un porte-à-faux incessant où les projets systématiques de Husserl orientent ses analyses particulières et où ses analyses particulières réorientent ses projets systématiques. La croissance du système de philosophie phénoménologique d'E. Husserl doit dès lors consister aussi bien dans un mouvement d'accroissement que dans un contre-mouvement de décroissement : le système (du savoir phénoménologique et des *Sachen selbst*) s'accroît tout autant qu'il décroît dans les analyses particulières. Il s'accroît dans la mesure où, à travers des analyses

particulières, il parvient à une nouvelle formulation : une nouvelle figuration dans la langue. Il décroît dans la mesure où il demeure par principe irréductible à toute formulation : il demeure foncièrement infigurable dans la langue. Et aucun de ces mouvements ne peut avoir lieu sans l'autre. D'une part, le système de philosophie phénoménologique ne décroît que dans la mesure où il s'accroît dans les analyses concrètes : il oscille entre son évanouissement dans une de ses figurations et son surgissement comme infigurable. D'autre part, le système de philosophie phénoménologique ne s'accroît que dans la mesure où il décroît : il oscille entre son surgissement comme infigurable et son évanouissement dans une de ses figurations. Le système de philosophie phénoménologique est en d'autres termes un système en oscillation [*Schwingung*].

3) Les deux premiers points concernaient la *Schwingung* de l'architectonique dans ses deux premières acceptions : celle du système du savoir phénoménologique et celle du système des *Sachen selbst*. Qu'en est-il à présent de l'acception méthodologique de l'architectonique : l'art (phénoménologique) des systèmes ? Un des éléments les plus intéressants et novateurs de l'architectonique mobile que Fink esquisse dans ses notes de recherche tient à sa dimension constructive. Comme Fink le précise à plusieurs reprises, le « système caché » de la philosophie phénoménologique est en effet « à construire » [*zu konstruiren*][64]. De même, la « mise en relief de ce système implicite » [*Herausarbeitung dieses unausdrücklichen Systems*] est une « construction » [*Konstruktion*][65].

Fink ne se réfère pas ici à une construction spéculative arbitraire, mais à une construction phénoménologique. D'après le § 7 de la *Sixième méditation*, celle-ci consiste dans l'attestation phénoménologique de ce qui, par principe, ne peut se donner dans l'intuition immanente. Il s'agit, par exemple, de la première enfance ou de la naissance, auxquelles correspond en régime réductif un horizon de passé qui échappe à tout re-souvenir immanent. Ou, encore, il est question de la mort, à laquelle correspond en régime réductif un horizon de futur qui échappe à tout pro-souvenir immanent. De même, il s'agit du commencement et de la fin de la vie intersubjective, qui échappent à toute *Einfühlung* immanente. Enfin, la construction phénoménologique atteste plus radicalement la sphère pré-immanente (ou, en termes finkiens, la sphère méontique) de la temporalisation originaire, qui échappe à toute intuition immanente.

La construction phénoménologique (des horizons ultimes de la sphère immanente ou, plus radicalement, de la sphère pré-immanente) consiste dans un double mouvement de transcendance. D'une part, une transcendance des

[64] *EFGA 3.4*, pp. 345, 348.
[65] *EFGA 3.4*, p. 350.

données réductives immanentes : la construction phénoménologique s'élance au-delà (ou en deçà) de la sphère immanente, donnée intuitivement dans la réduction phénoménologique à l'immanence. D'autre part, la construction phénoménologique demeure ancrée aux données réductives immanentes : tout en les transcendant, elle y demeure située. Contrairement à une construction spéculative arbitraire qui survole [*überfliegt*] les données réductives immanentes, la construction phénoménologique les surmonte [*übersteigt*]. C'est pourquoi la construction phénoménologique prend chez Fink la forme d'une « intuition constructive » [*konstructive Intuition*][66] : une intuition qui transcende les données réductives immanentes au sein des données réductives immanentes. De même, la motivation de la construction phénoménologique a un ancrage intuitif : ce n'est qu'en parvenant aux points aveugles de l'intuition immanente que peut surgir la motivation à la transcender. Il en va de même pour la phénoménologie constructive : ce n'est qu'en parvenant aux points aveugles de la phénoménologie descriptive que peut surgir la motivation à la transcender.

La construction du système implicite de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl ne relève toutefois ni de la construction phénoménologique de la sphère pré-immanente ni de celle des horizons ultimes de la sphère immanente. Il s'agit d'une nouvelle forme de construction, plus ample que les précédentes, qui ne concerne plus seulement les niveaux constitutifs (immanent et, plus radicalement, pré-immanent), mais aussi le faire phénoménologisant [*das Phänomenologisieren*]. Elle partage avec les formes précédentes de construction phénoménologique certaines caractéristiques. Tout d'abord, la « donation » [*Gegebenheit*] de son thème est – paradoxalement – une « non-donation » [*Nicht-Gegebenheit*][67] : ce qu'elle construit est radicalement non donné. En tant qu'horizon systématique, le système de la philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl demeure en effet, par principe, non donné dans l'intuition immanente. En outre, la construction du système phénoménologique consiste à son tour en un double mouvement de transcendance. D'une part, elle transcende les analyses concrètes vers l'horizon systématique qui les comprend. D'autre part, elle ne les survole pas, mais les surmonte : elle transcende les analyses concrètes vers leur horizon systématique au sein des analyses concrètes. Autrement dit, elle oscille [*schwingt*] entre un horizon systématique infigurable et sa figuration au sein des analyses concrètes.

[66] *EFGA 3.1*, p. 259.
[67] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, p. 72 ; tr. fr. p. 120.

II. La refonte richirienne de l'architectonique[68]

II. 1. L'architectonique des problèmes et questions phénoménologiques

Richir refond l'architectonique de la phénoménologie husserlienne (thématisée par Fink) peu après la parution des deux volumes de *Husserliana-Dokumente* II (1988), qui comprennent la *Sixième méditation cartésienne* de Fink (1er vol.), le remaniement finkien des cinq premières méditations et la *Disposition* de 1930 (2e vol.). Comme Richir le rappelle dans *L'écart et le rien*, ce qui le sollicite dans la *Sixième méditation* de Fink est en effet la question de l'architectonique de la phénoménologie[69]. Les premiers textes où il entame sa refonte sont la conférence « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie » (1990) et, surtout, l'ouvrage *Méditations phénoménologiques* (1992). Ce travail de refonte va de pair avec le travail d'édition de la traduction française des deux volumes de *Husserliana-Dokumente* II, que Richir fait paraître en 1994 et en 1998 dans la collection *Krisis* de l'éditeur J. Millon.

Dans la Ière *Méditation phénoménologique*, consacrée à l'analyse phénoménologique comme démarche « en zig-zag », on retrouve la contradiction interne à la phénoménologie husserlienne avec laquelle Fink s'était débattu : la contradiction apparente entre l'hostilité de Husserl au système [*Systemfeindschaft*] et l'aspiration de Husserl à une exposition systématique de sa philosophie. Richir déclare en effet :

> comme Husserl lui-même l'a toujours conçu, la phénoménologie est radicalement hétérogène au système ou à l'esprit de système – et s'il y a un "système" en elle, c'est seulement au sens où Fink l'avait remarquablement compris dans la VIe *Méditation cartésienne*, c'est-à-dire au sens kantien de l'architectonique.[70]

Richir repense ici l'hostilité de Husserl au système comme hétérogénéité de la phénoménologie au système : contrairement à celle de Hegel, par exemple, la phénoménologie de Husserl fait l'économie d'un système de l'esprit absolu[71]. D'autre part, Richir repense avec Fink l'aspiration de Husserl à un exposé systématique de sa philosophie, c'est-à-dire à un « système » au sens

[68] Cette deuxième partie doit beaucoup à nos discussions avec A. Alavi et S. Arrigoni. Nous tenons ici à les remercier.
[69] M. Richir, *L'écart et le rien : conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2015, p. 197.
[70] M. Richir, *Méditations phénoménologiques : phénoménologie et phénoménologie du langage*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1992, p. 23.
[71] *Cf. Ibid.*, pp. 14-15, 18.

phénoménologique, comme exigence d'une architectonique de la phénoménologie.

Qu'est-ce qui caractérise dès lors, pour Richir, l'architectonique de la phénoménologie et en quoi se distingue-t-elle selon lui de systèmes philosophiques tels que le système hégélien ? Ce n'est que dans la VI^e^ *Méditation phénoménologique*, qui reprend la lecture de la *Sixième méditation* entreprise dans « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », que Richir répond à cette question. Les méditations précédentes contiennent tout au plus des anticipations[72]. Après s'être confronté dans les §§ 1b-c de la VI^e^ *Méditation phénoménologique* avec la *Sixième méditation cartésienne* de Fink, Richir déclare dans le § 3b, intitulé *De la « vérité architectonique » de l'architectonique* : « […] l'architectonique […] n'est pas […] un "système de l'esprit humain" ([…], Hegel) »[73]. Pourquoi ? Parce qu'il serait « illusoire » de penser que l'architectonique doive et puisse se condenser dans « la saturation doctrinale d'un "système" »[74]. On se leurrerait à croire à « une saturation possible par du sens plein des horizons philosophiques-symboliques de l'architectonique »[75]. Loin d'être passibles de saturation, les concepts richiriens (de *Wesen* sauvages, de proto-protentions/proto-rétentions, de protentions/rétentions, de phase de monde et de phase de présence, etc.) sont « l'indication de […] problèmes "à résoudre", et qui, en un sens, ne seront jamais "résolus" »[76]. Leur « résolution » demande en effet « du *temps*, et du temps selon plusieurs rythmes à la fois »[77]. Certains sont « excessivement rapides » et « passent » ainsi « le plus souvent inaperçus »[78]. D'autres sont « excessivement lents » et « demanderaient », par conséquent, « une durée de vie excédant largement la durée de la vie humaine »[79]. C'est pourquoi l'architectonique « doit être, et rester une architectonique de questions et de problèmes en réalité *infinis* »[80]. Il s'agit, pour Richir, « d'inciter le phénoménologue à la modestie » et de « faire *confiance* à l'historicité de générations susceptibles d'être fascinées par les mêmes questions »[81].

On retrouve ici l'idée finkienne de l'architectonique comme « but lointain de générations de chercheurs » (*Fernzieles "fur*

[72] *Cf.*, par exemple, le § 4 de la III^e^ *Méditation phénoménologique* ou dans les §§ 4c et 4d de la V^e^ *Méditation phénoménologique*.
[73] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 378.
[74] *Ibid*.
[75] *Ibid*.
[76] *Ibid.*, p. 379.
[77] *Ibid*.
[78] *Ibid*.
[79] *Ibid*.
[80] *Ibid*, p. 23.
[81] *Ibid.*, p. 379.

Forschergenerationen")[82] et son opposition à la clôture des systèmes philosophiques tels que le système hégélien, mais de manière entièrement refondue. L'ouverture qui, selon Fink, caractérise l'architectonique de la phénoménologie husserlienne est refondue par Richir (comme la phénoménologie husserlienne en général) à travers la phénoménologie du langage. Le faire phénoménologisant au sens finkien (*das Phänomenologisieren*) cherche à dire la *Sache* dans l'institution symbolique de la langue philosophique. En ce sens, il relève du langage phénoménologique et est la base phénoménologique sur laquelle s'instituent les propositions philosophiques. Considéré comme simple « praxis phénoménologique de langage »[83], sans encore tenir compte de sa spécificité, le faire phénoménologisant exclut déjà toute saturation. La praxis phénoménologique de langage se temporalise en effet en présence : sa temporalisation consiste dans le recroisement incessant de protentions de langage et de rétentions de langage au sein d'une phase de présence. Elle implique ainsi un porte-à-faux irréductible du sens de langage vis-à-vis de lui-même : le porte-à-faux entre le sens encore à dire (futur protentionnel) et le sens déjà dit (passé rétentionnel). La praxis phénoménologique de langage ne fait sens que dans la mesure où elle est habitée par cet écart du sens de langage vis-à-vis de lui-même (et, plus radicalement, par l'écart du sens de langage par rapport à la *Sache* qu'il cherche à dire). Toute saturation du sens par lui-même, toute coïncidence entre le sens encore à dire et le sens déjà dit ne peut dès lors qu'être illusoire : dans la mesure où elle consiste dans un porte-à-faux, la praxis phénoménologique de langage n'aura jamais fini de dire la *Sache* dans l'institution symbolique de la langue. Ne serait-ce que pour cette raison, qui a trait au langage phénoménologique en général, l'institution symbolique de la philosophie phénoménologique ne pourra jamais être en coïncidence avec elle-même, contrairement à la prétention illusoire de la science absolue de Hegel (dans son interprétation classique).

Le faire phénoménologisant n'est cependant pas une forme quelconque de praxis phénoménologique du langage, mais une forme spécifique que Richir rapproche par exemple de la poésie. Cette dernière doit « remonter […] de la langue au langage »[84]. De manière semblable, le faire phénoménologisant doit « redescendre du langage – et de son origine phénoménologique – à la langue »[85]. Cela suppose qu'à l'instar de la poésie, il se fraye d'abord un chemin vers le langage et vers son origine phénoménologique. Et qu'il accompagne ensuite la genèse transcendantale qui conduit du champ phénoménologique (de langage et, plus radicalement,

[82] *EFGA* 3.4, p. 349.
[83] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 318.
[84] *Ibid.*, p. 319.
[85] *Ibid*.

hors langage) à l'institution symbolique de la langue. Cette « redescente du langage […] à la langue » ne devient possible qu'à travers la méthode de la réduction de la langue, qui n'est pas « une opération neutre et tout intellectuelle », mais « l'épreuve phénoménologique elle-même du sublime phénoménologique »[86]. L'ouverture qui, selon Fink, caractérise l'architectonique de la phénoménologie est dès lors refondue par Richir non seulement à travers la phénoménologie du langage, mais aussi à travers la réactivation du sublime kantien qu'il nomme « sublime phénoménologique » (dans les *Méditations phénoménologiques*) et qu'il repense par la suite (dans *Sur le sublime et le soi. Variations II*) comme réplique du « moment » du sublime[87].

Dans la VI^e^ *Méditation phénoménologique*, Richir reconnaît à Fink le mérite d'avoir touché, « comme par tangence »[88], au sublime phénoménologique dans son analyse de la réduction transcendantale. On peut rappeler à ce propos (bien que l'exemple ne soit pas de Richir) que la réduction transcendantale est pour Fink toujours une réduction de la langue [*Reduktion der Sprache*] et implique, sur le plan affectif, une *Sprachlosigkeit* : une stupeur qui laisse dénué de langue[89]. La réduction de la langue et le sublime phénoménologique prennent toutefois chez Richir une forme plus radicale que chez Fink : elle ne consiste pas simplement en une mise en suspens de l'institution symbolique de la langue. Il s'agit plus radicalement d'une mise en suspens de la temporalisation de langage (et de l'institution symbolique de la langue qu'elle rend possible) : « une "paralysie" ou "stupeur" de tout phénomène de langage »[90], qui ouvre à une proto-temporalisation hors langage. L'ipséité du sens de langage (avec les identités de significations qu'elle rend possibles) s'évanouit alors dans l'*apeiron* phénoménologique – « l'océan »[91] – des phénomènes de monde, faisant surgir l'énigme de son origine à partir d'une proto-temporalisation hors langage. L'épreuve phénoménologique du sublime fait surgir en outre l'énigme de l'origine de l'ipséité du soi. Comme Richir l'explique dans « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie » :

> l'*ipse* fait l'épreuve phénoménologique de sa propre mort, l'épreuve de l'inhabitation et de l'inhabilitabilité du phénomène de monde par le soi, de ce que le phénomène de monde ne m'a jamais attendu en sa phénoménalité et ne

[86] M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations* II, Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, vol. IX, 2011, p. 79 sqq.
[87] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, pp. 319.
[88] *Ibid.*, p. 356.
[89] *Husserliana-Dokumente II/1*, *op. cit.*, pp. 103, 105 ; tr. fr. p. 149, 151. *Cf.* à ce propos, le chap. V (en particulier, les pp. 130-133) de notre ouvrage : *La phénoménologie de la phénoménologie de Fink et son problème directeur*, *op. cit*.
[90] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 362.
[91] *Ibid.*, p. 326. *Cf.* aussi *ibid.*, p. 182.

> m'attendra jamais. […] Par-là, […], l'*ipse* se découvre essentiellement comme *énigme*.[92]

C'est l'énigme que Fink avait entrevue selon Richir avec l'*Entmenschung*, qui évoque « la première partie, celle de la frayeur, du moment kantien du sublime »[93]. Enfin, l'épreuve du sublime phénoménologique est l'ouverture à un Autre radical qui nous habite : l'instituant symbolique en tant qu'« une absence indéfiniment en fuite dans la transcendance d'absence du monde »[94]. Une dimension à laquelle Fink demeure, selon Richir, fondamentalement aveugle : « la VI^e^ Méditation nous propose l'architectonique d'une institution symbolique, celle de la phénoménologie husserlienne, sans instituant symbolique »[95].

De là, pour Richir, l'exigence de réactiver le sublime kantien comme sublime phénoménologique pour refondre la doctrine transcendantale de la méthode de Fink et, implicitement, l'architectonique finkienne. La méthode de l'*épochè* phénoménologique, que Richir refond comme *épochè* phénoménologique hyperbolique, est ainsi repensée comme ouvrant sur l'océan des phénomènes comme rien que phénomènes : dans les termes de l'avant-propos de *Phénoménologie en esquisses*, « […] l'hyperbole conduisait à l'Océan […] »[96]. De même, dans le § 4c de la V^e^ *Méditation phénoménologique* (consacrée aux « principes pour une architectonique de la langue »), Richir considère la praxis phénoménologique de langage en phénoménologie comme « praxis du sauvage, de l'océan, de l'*apeiron* »[97]. Enfin, dans « La refonte de la phénoménologie », Richir repense implicitement le système ouvert des problèmes et questions phénoménologiques de Fink comme « océan des problèmes et questions phénoménologiques »[98]. De même que le champ phénoménologique, celui des problèmes et questions phénoménologiques est l'immensité infigurable que rencontre le phénoménologue dans l'épreuve du sublime phénoménologique.

S'il renonce au concept finkien de système ouvert (qu'il ne considère sans doute pas comme système au sens propre du terme) et, *a fortiori*, au concept de système clos, Richir ne renonce pas en revanche à la systématicité

---

[92] M. Richir, « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », *Epokhé n° 1 : le statut du phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, 1990, p. 119-120.
[93] *Ibid.*, p. 116. N.B. Encore une fois, il ne s'agit pas ici de ce que Richir appellera plus tard « le ''moment'' du sublime », mais seulement d'une de ses « répliques ».
[94] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit.*, p. 372.
[95] M. Richir, « La question d'une doctrine… », *art. cit*., p. 118-119.
[96] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 25.
[97] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit*., p. 326.
[98] M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *in Annales de phénoménologie*, 7/2008, p. 207.

du savoir phénoménologique. Dans les *Méditations phénoménologiques*, par exemple, Richir envisage un « traitement systématique » de la phénoménologie du langage ou, encore, une « exploration systématique » des pressentiments de Fink[99]. Dans l'avant-propos de *Phénoménologie en esquisses*, où il récapitule les avancées des *Méditations phénoménologiques*, il déclare expressément :

> L'architectonique, […], *dans sa rencontre* des questions et des problèmes de la phénoménologie, […], est à concevoir comme une mise en forme systématique de ces problèmes et questions […][100]

De là, l'hypothèse que la refonte du concept finkien de système ouvert conduit tacitement Richir à penser une systématique sans système : une unité systématique des problèmes et questions phénoménologiques qui ne parviendrait plus à se refermer sur elle-même et à se condenser dans la forme accomplie d'un système clos[101]. Il ne s'agit pas simplement d'un nouveau nom pour le système ouvert de Fink, mais plutôt de sa refonte à travers la phénoménologie du langage et du sublime phénoménologique.

Cette systématique sans système, qui reste pour nous le titre d'un problème, est à mettre en relation avec le style d'écriture philosophique de Richir, tout au moins avec celui qu'il adopte expressément à partir de *Phénoménologie en esquisses* (2000) et, notamment, dans le cycle des *Fragments*. Si Richir intitule son ouvrage « *Phénoménologie en esquisses* », c'est parce qu'il a conscience de l'inadéquation de la langue philosophique dans laquelle le phénoménologue cherche à dire la *Sache* : une inadéquation qui fait que les analyses phénoménologiques restent toujours des débuts d'analyse. C'est aussi parce qu'il a conscience de l'impossibilité pour le phénoménologue de faire le tour de la *Sache* : l'impossibilité d'analyser de manière exhaustive la genèse des différentes formes de *Stiftung*[102]. De même, si Richir choisit successivement d'écrire par fragments, c'est parce qu'il a conscience de l'impossibilité pour le phénoménologue de traiter la *Sache* en forme de système. Dans les termes de Richir,

---

[99] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit*., pp. 210 et 434.
[100] M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, p. 27. *Cf.* aussi M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit*., p. 350, où la *Sixième méditation cartésienne* de Fink est présentée comme « mise en forme systématique de la phénoménologie husserlienne – forme systématique de ses problèmes et questions […] ».
[101] *Cf.* M. Richir, *Métaphysique et phénoménologie*, in E. Escoubas et B. Waldenfels (éds.), *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 127, où Richir attribue à la phénoménologie « une rigueur systématique extraordinairement exigeante, qui ne débouche sur aucun système stable ou définitif ».
[102] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit.*, pp. 36-37.

> Ces *Fragments phénoménologiques sur le langage* font suite aux *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, et sont écrits sous forme de fragments pour les mêmes raisons : inachèvement de principe de la "chose" elle-même, impossibilité de traiter de celle-ci en forme de système, sous tous ses aspects, précarité et incertitude quant à la pertinence, à ce registre, de la langue philosophique que parle encore la phénoménologie.[103]

II. 2. L'architectonique de la *Sache*

Jusqu'ici, nous n'avons abordé qu'une acception de l'architectonique richirienne : la systématique (sans système) des problèmes et questions phénoménologiques. Nous l'avons considérée comme résultant de la refonte du concept finkien du système ouvert du savoir phénoménologique. Pour Richir comme pour Fink, ce n'est cependant pas la seule acception de l'architectonique ni son acception principale. De même que l'architectonique est aussi chez Fink le système ouvert des *Sachen selbst*, elle est également chez Richir une architectonique de la *Sache selbst*. Ce paragraphe cherchera brièvement à en expliciter le sens.

De manière semblable à Fink, Richir distingue l'architectonique de la *Sache* de toute « architecture de l'*archè* »[104]. Par cette locution, Richir se réfère à l'architecture spéculative propre de la pensée classique, axée sur la passion de la déterminité et de la stabilité (en grec, de l'οὐσία). Le système aristotélicien (tel qu'il nous a été transmis) en constitue à ses yeux un exemple paradigmatique : « le système d'Aristote est un fixisme »[105]. Le champ phénoménologique se caractérise au contraire par une indéterminité et une instabilité de fond, qui excluent toute architecture spéculative. Par-delà la pensée classique, par-delà les aspects qu'en conserve la pensée critique, Richir entend donc l'architectonique en un sens non architectural et, à partir de *L'expérience du penser*, en un sens géologique :

> l'architectonique est bien plutôt la tectonique d'une *archè* introuvable que quelque chose qui aurait à voir avec le caractère ″structural″ de l'architecture ou du ″système″.[106]

---

[103] M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2008, p. 7.

[104] M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 207. *Cf.* aussi M. Richir, « Métaphysique et phénoménologie », *in* E. Escoubas et B. Waldenfels (éds), *Phénoménologie française et Phénoménologie allemande*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 126.

[105] M. Richir, *L'écart et le rien*, *op. cit*., p. 190.

[106] M. Richir, *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1996, p. 256. *Cf.* aussi *ibidem*, p. 11 : « L'architectonique n'est pas architecture spéculative, mais tectonique, au sens géologique du terme, d'une *archè* introuvable ».

Arrêtons-nous d'abord sur le terme de « tectonique », que Richir laisse résonner dans celui d'archi-tectonique. En géologie, la tectonique est « l'étude des mouvements de terrain »[107] et, notamment, de ceux qui sont à l'œuvre dans la formation des chaînes de montagnes (l'orogenèse). Dans un second sens (celui qui nous intéresse le plus ici), la tectonique désigne l'ensemble de ces mouvements de terrain, et non pas la discipline qui les étudie : en ce sens, on distingue par exemple une tectonique profonde d'une tectonique de couverture. Ces mouvements de terrain qui relèvent de la tectonique se produisent à la rencontre des plaques tectoniques, et peuvent générer non seulement des montagnes, mais aussi des ruptures, des volcans, des failles, etc. Ils sont détectables grâce à « l'étude des anomalies (failles, recouvrements, charriages) par rapport à la stratigraphie »[108] et se manifestent souvent par des séismes. La phénoménologie richirienne reprend le concept géologique de tectonique de manière métaphorique. La tectonique devient ainsi l'étude des mouvements schématiques (de langage et hors langage) qui sont à l'origine des différentes formes d'institution symbolique. Dans un second sens (celui qui nous intéresse ici), la tectonique désigne l'ensemble de ces mouvements schématiques (de langage et hors langage) plutôt que la discipline qui les étudie. La genèse transcendantale correspond ici à l'orogenèse. De même, les registres phénoménologiques (de langage et hors langage) correspondent aux plaques tectoniques et le registre symbolique correspond aux chaînes de montagnes qui surgissent de leurs mouvements. La phénoménologie génétique s'avère en ce sens une géologie transcendantale, comme Richir le soutenait déjà dans le deuxième chapitre de *Phénoménologie et institution symbolique*[109], bien avant d'élaborer son concept d'architectonique.

Le rapprochement entre la phénoménologie génétique et la géologie se situe dans le prolongement de la phénoménologie husserlienne et de son emploi des métaphores de la sédimentation [*Sedimentierung*], des couches intentionnelles [*intentionalen Schichten*] et des niveaux de constitution [*Konstitutionsstufe*]. Richir prend toutefois ses distances du cadre conceptuel husserlien sur au moins deux points. En premier lieu, seul le registre de l'institution symbolique (ou registre symbolique) relève pour Richir de l'intentionnalité : le registre phénoménologique (de langage et hors langage) demeure en revanche en deçà de toute forme d'intentionnalité. On ne peut même pas dire qu'il soit pré-intentionnel, si l'on entend par là qui est téléologiquement orienté vers l'intentionnel. Loin d'être intentionnel en puissance, le registre phénoménologique demeure transpossible par rapport à

[107] M. Richir, *L'écart et le rien*, *op. cit*., p. 193.
[108] *Ibid*.
[109] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, J. Millon, 1988, col. « Krisis », p. 196 sqq.

toute forme d'intentionnalité. Et son statut transpossible (ou virtuel) fait sa spécificité, qui consiste à exercer ses effets à distance sur les structures intentionnelles et leurs potentialités. Enfin, le registre phénoménologique n'est pas une couche [*Schicht*]. Tout au plus, peut-on lui faire correspondre chez Husserl le niveau constitutif pré-immanent[110], à condition de remettre en question (comme Fink avait commencé à le faire) sa compartimentation avec les autres niveaux de constitution. En deuxième lieu, la tectonique (dans sa première et, surtout, dans sa deuxième acception) est irréductible à ce que Richir appelle « la calme stratigraphie husserlienne »[111]. L'architectonique husserlienne ressemble en effet à une stratigraphie, qui considère les couches intentionnelles les plus profondes comme les plus anciennes et les couches intentionnelles les plus superficielles comme les plus récentes. Et cette stratigraphie est « calme », parce que rien ne vient y compromettre la correspondance entre l'étagement des couches intentionnelles et leur ordre chronologique. Chez Richir, la tectonique tient compte au contraire des déformations d'une couche par l'autre :

> […] il y a tectonique quand il y a mouvement de terrain, qui fait que, par exemple, s'il y a superposition, les couches plus anciennes peuvent passer au-dessus de couches bien plus récentes : il y a retournement.[112]

En ce sens, la tectonique richirienne ne suit aucun ordre chronologique : les couches les plus profondes ne sont pas nécessairement les plus anciennes et les couches les plus superficielles ne sont pas nécessairement les plus récentes.

Concentrons-nous ensuite sur le deuxième terme impliqué dans la définition richirienne d'archi-tectonique : l'ἀρχή, que Richir qualifie d'« introuvable ». Il s'agit de l'origine phénoménologique des différentes formes d'institution symbolique. Elle est introuvable parce que toute institution symbolique est donnée avec l'effacement de son origine et paraît par conséquent comme toujours déjà donnée. Toute institution symbolique est, en d'autres termes, « une *Stiftung* sans *Urstiftung* »[113] : une *Stiftung* dont l'*Urstiftung* demeure introuvable et insituable. Cela tient au fait que les mouvements schématiques (de langage et hors langage) à la base d'une institution symbolique ne se limitent pas à la rendre possible : ils sont aussi déformés de façon cohérente par l'institution symbolique. Il demeure ainsi un hiatus irréductible entre les mouvements schématiques (de langage et hors langage) et l'institution symbolique qu'ils rendent possible, c'est-à-dire entre

[110] *Cf.* à ce sujet, A. Schnell, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 2011.
[111] M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *art. cit.*, p. 208.
[112] *Cf.* M. Richir, *L'écart et le rien*, *op. cit.*, p. 193.
[113] *Cf.* M. Richir, *L'expérience du penser*, *op. cit.*, p. 43. Cf. aussi *ibidem*, p. 19.

le registre phénoménologique et le registre symbolique : toute *Stiftung* est *Stiftung per hiatum*. Loin d'aboutir à un constat d'impossibilité de la phénoménologie génétique, cette thèse conduit au contraire Richir à repenser l'attestation phénoménologique du registre phénoménologique : celui-ci ne peut s'attester que depuis sa déformation dans le registre symbolique, comme ce qui clignote dans le registre symbolique. Autrement dit, le champ phénoménologique ne s'atteste qu'en clignotant entre son surgissement transcendantal (comme rien de symbolique) et son évanouissement dans les déformations cohérentes que lui fait subir l'institution symbolique.

De même, loin d'aboutir à une logique du supplément (Derrida), la thèse précédente conduit Richir à repenser les concepts d'origine et d'originaire : « il n'y a », en effet, « plus d'instance à quoi mesurer le plus ou le moins dans l'originaire »[114]. La refonte richirienne du concept d'origine et d'originaire passe plus précisément par le concept d'archaïque :

> il n'y a plus que l'instance, chaque fois mesurable sur le cas analysé, du plus ou moins déterminé, à quoi correspond le moins ou le plus archaïque ; plus donc on va vers l'archaïque, plus on va vers l'indéterminé, le vague, l'inchoatif, le confus, l'enchevêtré.[115]

L'archaïque consiste dans les indéterminités qui sont toujours implicitement là dans les déterminités de l'institution symbolique, mais transformées ou, mieux, déformées de façon cohérente : il consiste dans les indéterminités qui clignotent dans les déterminités de l'institution symbolique. Ce clignotement a lieu selon Richir par rapport à deux pôles : « […] l'un dont les éléments sont plus définis […], l'autre dont les éléments le sont moins »[116]. Le premier pôle est celui de l'institution symbolique. Le second est celui de sa base phénoménologique qui, en vertu de son indéterminité, peut être considérée comme archaïque.

L'archaïque, qui clignote entre son surgissement transcendantal et son évanouissement dans les déformations que lui fait subir l'institution symbolique, n'est autre pour Richir que le champ des « phénomènes comme rien que phénomènes », qui ne sont plus l'apparition de rien. Ils clignotent entre leur surgissement transcendantal (comme apparences de rien) et leur évanouissement dans la déformation cohérente que leur fait subir l'institution symbolique (comme apparitions de quelque chose). Richir distingue plus précisément deux sortes de phénomènes comme rien que phénomènes. En premier lieu, les phénomènes-de-monde en langage, avec leur schématisme de langage (leur temporalisation en présence et leur spatialisation chôratique),

[114] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit*., p. 27.
[115] *Ibid*.
[116] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit*., p. 33.

qui correspondent pour Richir à l'archaïque (tout court). En deuxième lieu, les phénomènes-de-monde hors langage, avec leur schématisme hors langage (leur proto-temporalisation et leur proto-spatialisation), qui correspondent pour Richir au plus archaïque. Ainsi, l'archi-tectonique richirienne est aussi et surtout une « tectonique […] de l'archaïque »[117] : celle des mouvements schématiques (de langage et hors langage) à la base des différentes formes d'institution symbolique. Dans les termes de *La refonte de la phénoménologie*, il s'agit de

> […] l'architectonique comme tectonique de la ″chose″ (*Sache*) même, à savoir comme mouvements, chevauchements, ruptures, failles, charriages, etc., de l'archaïque […].[118]

Cette tectonique, en tant qu'ensemble des mouvements schématiques (de langage et hors langage) à la base des différentes formes d'institution symbolique, ne prend pas pour Richir la forme d'un système[119]. De même que l'ensemble des problèmes et questions phénoménologiques, on peut la considérer néanmoins comme une systématique sans système. À partir de *Fragments phénoménologiques sur le langage*, Richir place au cœur de cette systématique le « moment » du sublime ou, mieux, il place au cœur de la tectonique de l'archaïque le « séisme »[120] du sublime. Articulé en systole, ressaut et diastole, le « moment » du sublime est en effet le « séisme » qui rend possibles les mouvements (sans corps mobile) du schématisme de langage et sa « référence » au schématisme hors langage : le séisme qui, interrompant le schématisme phénoménologique, le conduit à se reschématiser comme schématisme de langage « référé » à un schématisme hors langage. Il demeure virtuellement en fonction dans le schématisme de langage (et, indirectement, dans les différentes formes d'institution symbolique), où il peut donner lieu à des « répliques ».

II. 3. L'architectonique comme méthode et la question de la construction phénoménologique

Aussi bien la systématique (sans système) des problèmes et questions phénoménologiques que celle des mouvements schématiques à la base de l'institution symbolique renvoient à une acception méthodologique de l'architectonique : « l'architectonique comme méthode »[121]. D'une part, la

[117] *Cf.* M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *art. cit*., p. 207.
[118] *Ibid*., p. 207-208.
[119] *Cf.* M. Richir, *Phénoménologie en esquisses*, *op. cit*., pp. 494-495.
[120] M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations* II, *op. cit*., pp. 56 et 79. *Cf.* aussi M. Richir, *Propositions buissonnières*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2016, p. 10.
[121] *Cf.* M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *art. cit*., p. 207.

systématique (sans système) des problèmes et questions phénoménologiques renvoie à l'architectonique comme « mise en ordre des problèmes et questions selon nos concepts qui, pour l'essentiel, sont des concepts philosophiques »[122]. D'autre part, la systématique (sans système) du champ archaïque des phénomènes comme rien que phénomènes et de leurs schématismes (de langage et hors langage) renvoie à l'architectonique comme « mise en ordre (*taxis*) du champ phénoménologique dans les termes de la langue philosophique »[123]. Dans les deux cas, l'architectonique est une τάξις : elle consiste à mettre en ordre (τάσσειν) un champ instable – celui des phénomènes comme rien que phénomènes ou celui des problèmes et questions phénoménologiques (avec leur complexité océanique) – moyennant les concepts de la langue philosophique.

À cette fin, l'architectonique se donne des coordonnées conceptuelles ou, mieux, « des systèmes de coordonnées conceptuelles, qui permettent d'ordonner le champ »[124]. Autrement, elle se perdrait « dans ce ″champ″ où tout bouge en même temps »[125] : les systèmes de coordonnées conceptuelles que l'architectonique se donne sont ainsi des systèmes d'orientation. On remarquera que Richir ne parle pas d'un système d'orientation, mais d'une pluralité de systèmes d'orientation. De même qu'en physique il n'y a pas de système de référence absolu (en vertu de la relativité galiléenne, puis einsteinienne), il n'y a pas non plus de système d'orientation absolu en phénoménologie[126]. Tout système de coordonnées conceptuelles est relatif à la question ou au problème phénoménologique envisagés, ainsi qu'aux modes de circulation dans le champ phénoménologique qu'ils exigent. C'est uniquement en ce sens que l'on peut considérer selon Richir l'architectonique comme un « système » : « […] si l'architectonique est un ″système″, c'est un système d'orientation, par surcroît variable selon la question ou le problème envisagés »[127].

La mise en ordre du champ phénoménologique (ainsi que des problèmes et questions phénoménologiques qu'il soulève) ne conduit cependant jamais le phénoménologue à coïncider avec lui. Non seulement le phénoménologue ne peut jamais être certain que les coordonnées conceptuelles qu'il a choisies « ″touchent″ à la *Sache* […] à analyser »[128],

[122] *Ibid*.
[123] *Cf*. M. Richir, *Sur le sublime et le soi. Variations* II, *op. cit*., p. 129.
[124] M. Richir, « Phénomène et hyperbole », *in* C. Sommer (éd.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », 2014, p. 54.
[125] *Ibid*.
[126] En ce qui concerne le parallélisme entre la phénoménologie richirienne et la physique moderne, *cf*. A. Alavi, « La tectonique de l'archaïque en phénoménologie et en physique quantique : fécondité d'une analogie », *in Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n°20, Dixmont, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, 2021, pp. 251-296.
[127] M. Richir, *Méditations phénoménologiques*, *op. cit*., p. 378.
[128] M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *art. cit*., p. 208.

qu'elles sont en « contact »[129] avec elle. Mais il sait que, quelles que soient les coordonnées conceptuelles choisies, la *Sache selbst* restera toujours irréductible à la langue philosophique : elle sera toujours inadéquate à porter à l'expression la *Sache*. C'est dire que, s'il y a contact avec la *Sache selbst*, ce dernier impliquera toujours un écart :

> C'est bien un contact en et par écart comme rien d'espace et de temps, […] par lequel […] le soi du phénoménologue est en contact avec la *Sache selbst*, sans que sa manière de la *dire* (en langage) lui soit, par là même, adéquate.[130]

Et l'attestation phénoménologique de la *Sache selbst* qui a lieu dans ce « contact » ne pourra jamais être directe (comme si le phénoménologue pouvait en avoir l'intuition immanente), mais uniquement « indirecte »[131].

Comment entendre dès lors l'attestation indirecte de la *Sache selbst* et de sa systématique sans système ? On peut se demander si ce n'est pas une construction phénoménologique. Chez Fink, cette dernière est en effet le mode d'attestation phénoménologique du système ouvert des *Sachen selbst* et du savoir phénoménologique. On peut se demander, en d'autres termes, si la refonte richirienne du concept finkien de système ouvert n'implique pas également une refonte du concept finkien de construction phénoménologique en tant que mode d'attestation phénoménologique. Richir nous encourage lui-même à nous poser cette question lorsqu'il déclare dans *De la négativité en phénoménologie* : « […] il y a aussi de la construction en phénoménologie, mais elle relève, nous allons y venir, de l'architectonique […] »[132]. Certes, toutes les constructions ne sont pas phénoménologiques : il y a des constructions purement spéculatives que Richir critique. Mais il y a bel et bien dans sa phénoménologie des constructions phénoménologiques qui relèvent de l'architectonique.

Pour étayer cette thèse, revenons brièvement sur l'intuition constructive et sur un exemple tiré du *symphilosophein* entre Husserl et Fink : l'intuition constructive de la sphère pré-immanente de la temporalisation originaire. La temporalisation originaire appartient à un niveau constitutif plus originaire que le flux immanent et diffère de ce dernier (entre autres choses) parce qu'elle ne consiste pas dans une succession temporelle. Pourtant, Husserl pense et exprime la temporalisation originaire dans les *Leçons* de 1905 à partir du flux immanent qu'elle constitue et, plus précisément, comme flux absolu. Du point de vue finkien, Husserl ne met pas ici en œuvre une intuition et une description du flux immanent. Il met en œuvre une intuition constructive de

[129] *Ibid*.
[130] *Ibid*.
[131] *Ibid.*
[132] M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 41.

la temporalisation originaire à travers l'image du flux immanent. De même, en s'exprimant dans la langue naturelle, il opère une construction phénoménologique de la temporalisation originaire à travers la métaphore du flux. La construction phénoménologique ne se dirige ici vers le flux immanent (le constitué) que pour viser la temporalisation originaire (le constituant). Le concept philosophique qui en ressort est celui d'un flux absolu qui, paradoxalement, ne flue pas : un oxymore.

On pourra difficilement nier que quelque chose de semblable ait lieu dans la phénoménologie richirienne. Pour nous limiter au cas qui nous semble le plus simple, la temporalisation de langage appartient ici à un registre architectonique plus archaïque que la temporalisation en langue. La temporalisation de langage est en effet la base phénoménologique sur laquelle s'institue par déformation cohérente la temporalisation en langue. L'enchaînement des signes linguistiques (avec leur face signifiante, leur face signifiée) relève de la temporalisation en langue, c'est-à-dire du registre symbolique. Il en va de même pour les référents auxquels renvoient les signes linguistiques. Afin de penser et de dire le registre phénoménologique de la temporalisation de langage, c'est pourtant encore aux métaphores du signe et du référent que Richir fait appel. Il y a des « signes » phénoménologiques, mais – paradoxalement – ces derniers ne signifient rien, parce qu'ils demeurent en deçà de tout acte linguistique de signification. De même, la temporalisation de langage a comme « référent » une proto-temporalisation hors langage, mais il n'y a entre elles – paradoxalement – pas de fonction référentielle (au sens de R. Jakobson), parce qu'elles demeurent en deçà de toute référence linguistique[133]. Dans les deux cas, Richir n'opère-t-il pas implicitement une construction phénoménologique du registre archaïque du langage à travers les ressources conceptuelles du registre symbolique de la langue ?

Si c'est le cas, Richir ne met pas implicitement en œuvre la version finkienne de la construction phénoménologique, mais plutôt une version refondue de celle-ci. Comment l'entendre ? Nous nous limiterons pour conclure à quelques remarques. Tout d'abord, l'intuition constructive est selon nous à repenser dans la perspective richirienne à partir de l'épreuve du sublime phénoménologique et, plus précisément, comme intuition d'une *Sache* inintuitionnable (de façon immanente et, *a fortiori*, transcendante). Ensuite, l'intuition constructive est à repenser depuis de la praxis phénoménologique du langage, c'est-à-dire, à partir des *Fragments phénoménologiques sur le langage*, depuis le schématisme de la *phantasia* « perceptive ». On peut supposer, par exemple, que la *Sache* relève de la part

[133] On pourrait multiplier les exemples (la « présence sans présent », le « mouvement sans corps mobile »), mais cela ne nous avancerait pas.

infigurable de la *phantasia* « perceptive » et que les métaphores du « signe », du « référent », etc. relèvent de sa part figurable. Enfin, on ne pourra penser cette *phantasia* « perceptive » sans sa transposition architectonique en imagination, par où surgit l'illusion transcendantale de la *Sache*[134].

Conclusion

Au terme de cette lecture conjointe de Fink et de Richir, le développement de la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne nous apparaît sous un nouveau jour. Contrairement à ce que l'on a cru et à ce que l'on pourrait croire, le fait que les projets systématiques de Husserl soient contestés de l'intérieur par ses analyses concrètes ne signifie pas que sa phénoménologie soit en déconstruction. Comme il ressort des notes de recherche de Fink, le porte-à-faux entre les projets systématiques de Husserl et ses analyses concrètes, c'est-à-dire le porte-à-faux de la phénoménologie vis-à-vis d'elle-même n'est autre que le mode de croissance propre au système de philosophie phénoménologique de Husserl. Bien que Fink ne l'explicite pas entièrement, ce mode de croissance implique un double mouvement d'accroissement et de décroissement, qui entraîne la phénoménologie husserlienne non seulement vers elle-même, mais aussi au-delà d'elle-même. De ce point de vue, la phénoménologie husserlienne n'est pas en déconstruction, mais plutôt en refonte permanente : elle amorce un mouvement de refonte qui ouvre la voie non seulement à son propre développement, mais aussi à des développements post-husserliens.

C'est ce mouvement que nous avons cherché à suivre dans notre analyse de la refonte de l'architectonique de la phénoménologie husserlienne. Nous y avons distingué trois dimensions, qui se présentent – aussi bien chez Richir que chez Fink – dans un enchevêtrement inextricable : 1. l'architectonique du savoir phénoménologique ; 2. l'architectonique de la *Sache* ; 3. l'architectonique en tant que méthode. Nous avons soutenu que Richir refond implicitement le système ouvert du savoir phénoménologique comme systématique sans système : il y a entre les problèmes et questions phénoménologiques une unité systématique qui ne parvient pas à se refermer sur elle-même et à se condenser dans la forme accomplie d'un système clos. De même, il y a une systématique (sans système) de la *Sache*, que Richir repense à travers la métaphore géologique de la tectonique : l'architectonique de la *Sache* est une tectonique de l'archaïque. Elle constitue le cœur de l'architectonique richirienne : en s'inspirant de Fink[135], on pourrait

[134] Nous nous limitons ici au cas de figure le plus simple. Il faudrait montrer néanmoins qu'il existe dans la phénoménologie richirienne une pluralité de modes d'attestation indirecte de la *Sache*, c'est-à-dire une pluralité de formes de construction phénoménologique.
[135] Voir *EFGA* 3.3, p. 800.

dire que Richir cherche à esquisser, dans une attestation incessante, l'architectonique des problèmes et questions phénoménologiques à partir de l'architectonique de la *Sache*.

Enfin, l'architectonique en tant que méthode est repensée par Richir comme τάξις : elle consiste dans la mise en ordre du champ phénoménologique (ainsi que du champ des problèmes et questions phénoménologiques) moyennant des systèmes de coordonnées conceptuelles. On peut encore entendre cette τάξις comme une tectonique : une étude géologique consistant à mettre en ordre les mouvements schématiques (de langage et hors langage) qui sont à l'origine des différentes formes d'institution symbolique. Ce qui nous semble ici décisif tient cependant au lien entre la mise en ordre (τάξις) architectonique et la construction phénoménologique : l'attestation phénoménologique qui a lieu dans la mise en ordre architectonique n'est-elle pas une construction phénoménologique et, dans ce cas, comment l'entendre ? Cette question, qui demeure pour nous ouverte, porte sur un pan de l'architectonique husserlienne thématisée par Fink qui demande encore à être refondu ou dont la refonte richirienne demande tout au moins à être poursuivie. Elle se pose dans la phénoménologie richirienne de multiples manières, dont nous avons considéré ici la plus simple : la question de l'intuition constructive d'une *Sache* inintuitionnable (de façon immanente et, *a fortiori*, de façon transcendante), à repenser comme épreuve du sublime phénoménologique et comme *phantasia* « perceptive » d'une *Sache* infigurable, inséparable de sa transposition imaginative et de l'illusion transcendantale qu'elle comporte.

L'humanisation au cours des fluctuations maternelles
Une étude sur la « systole » richirienne

TETSUO SAWADA

Introduction : le problème de l'humanisation chez Richir

L'une des originalités majeures de la phénoménologie de Marc Richir tient à ce qu'elle ne se contente pas de refonder la phénoménologie au sens classique de théorie de la connaissance (*Wissenschaftslehre*) depuis un nouvel angle d'attaque (affectivité, sublime, *phantasía*, etc.), mais qu'elle engage également, à partir des résultats mêmes de cette entreprise de refondation, une interrogation radicale sur l'« humanité » et le processus d'« humanisation ». Dès un manuscrit de jeunesse daté du 2 mai 1970[1], Richir s'interroge sur l'« origine de l'humanité » en dialogue avec les travaux d'André Leroi-Gourhan ; dans les années 1980, il repère ensuite, au « moment » du sublime tel qu'il est pensé dans la *Troisième Critique* kantienne, le phénomène de l'humanisation, qu'il désigne sous le nom de « phénomène humain »[2] ; enfin, dans le cadre du projet d'une « anthropologie phénoménologique »[3], il s'attache à élucider plus systématiquement le problème de l'« humanisation »[4] en se référant aux travaux du psychiatre Donald Woods Winnicott, qui observait et analysait la communication primordiale entre le nourrisson et la mère.

Le présent travail se propose d'examiner le sens de l'« humanisation » dans la pensée phénoménologique de Richir, en abordant sa lecture des travaux de Winnicott. Il convient toutefois de préciser que, pour traiter de ce thème, nous ne pouvons faire l'économie de deux recherches

[1] M. Richir, « Notes sur la phénoménalisation », transcription de J. Watin-Augouard, auquel nous sommes profondément reconnaissants de nous avoir autorisés à faire référence à ce texte.

[2] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique. Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1988, p. 93.

[3] M. Richir, *Phantasía, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2004.

[4] M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2010, p. 36-47, 167-195 ; *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 137-172.

importantes : celles de Yasuhiko Murakami[5] et d'István Fazakas[6]. Le premier fait apparaître, au cœur d'un moment thérapeutique concernant une jeune patiente analysée par Winnicott, une modalité tout à fait singulière de communication – une forme de « télépathie transcendantale »[7] des *phantasíai*. Le second, moyennant une lecture minutieuse des derniers travaux de Richir, dégage le moment génétique du « soi » de l'être humain à partir de ce que Richir nomme le « transvasement affectif »[8]. Ces deux travaux abordent, chacun à leur manière et de façon convaincante, la problématique de l'humanisation (qu'il s'agisse de la cure du soi ou de la genèse du soi) au sens richirien. Leur analyse se concentre notamment sur ce que Richir appelle la « diastole » : à ce niveau, les *phantasíai* « perceptives » s'enchaînent les unes aux autres au sein d'une « aire transitionnelle[9] ». La discussion de ces deux travaux, pour féconds qu'ils soient du point de vue phénoménologique et psychopathologique, nous conduit toutefois à réfléchir au problème de l'humanisation *au niveau de la « systole »*. À ce niveau, les affections se condensent dans la vie du « soi » ; les *phantasíai* ne s'enchaînent pas encore les unes aux autres et demeurent « primitives »[10] et « pures »[11]. Peut-on alors parler, dès ce niveau, d'une certaine forme d'humanisation ? Si tel est le cas, quels en seraient les caractères ? C'est dans cet horizon de recherche que notre travail se propose d'élucider le problème de l'humanisation chez Richir, en examinant son approche des travaux de Winnicott.

I. De la systole à la diastole

I. 1. La systole

Il faut tout d'abord préciser le sens que Richir donne à « systole ». Dans *Variations sur le sublime et le soi*, il la définit comme suit :

---

[5] Yasuhiko Murakami, « De la télépathie transcendantale. La communication et la créativité selon Winnicott », *Annales de phénoménologie*, n° 9, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2010, pp. 83-95.

[6] István Fazakas, *Le clignotement du soi. Genèse et institutions de l'ipséité*, Wuppertal/Dixmont, Association Internationale de Phénoménologie, coll. « Mémoires de Annales de Phénoménologie », vol. XII, 2020.

[7] Y. Murakami, *art. cit.*, pp. 85-86, 92-93.

[8] I. Fazakas, *art. cit.*, pp. 97-98.

[9] Cf. Donald Woods Winnicott, *Playing and Reality* (1971), London, Tavistock, 1982 ; tr. fr. de C. Monod et J.-B. Pontalis, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1975, pp. 86-94/120-131.
M. Richir *Sur le sublime et le soi. Variations II*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de phénoménologie », vol. IX, 2011, p. 42.

[10] M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, *op. cit.*, p. 11.

[11] *Ibid.*, p. 15.

> […] on peut entendre par systole le « ressaut » de l'affectivité dans le « moment » du sublime, « ressaut » qui est rupture schématique où « momentanément » coupée de toute attache, l'affectivité s'emporte en « elle-même » en hyperbole dans une sorte d'état hyperdense, et où toujours « momentanément », elle se réfléchit sans concept dans son excès dont l'horizon est la transcendance absolue qui ouvre à la *question* du sens dans la mesure où elle est irréductiblement en fuite, insaisissable, infigurable, donc inaccessible et radicalement indéterminé.[12]

Par la notion de « systole », Richir vise le « moment » du « sublime » (en particulier du sublime dit « dynamique ») tel que Kant l'élabore dans la *Troisième Critique*. Ce moment confronte le soi de l'ego à des scènes et à des événements qui excèdent sa faculté de juger, jusqu'à parfois la plonger dans une terreur sans réserve. Écrasée par la démesure de ces scènes et, par là même, dépouillée de l'ensemble des pouvoirs acquis et institués au fil de ses expériences passées et présentes, l'existence du soi se trouve contrainte, dans ce moment profondément bouleversant, à un rétrécissement radical.

Pour le dire dans les termes de la discussion richirienne évoquée plus haut, il ne s'agit alors, au niveau systolique, que d'un afflux massif d'« affectivité » dans la vie du soi. L'affectivité ne se rapporte alors qu'à elle-même, dans sa densité excessive : elle « se réfléchit sans concept dans son excès ». L'existence du soi, placée dans un tel « état hyperdense », se trouve dès lors profondément ébranlée par le surgissement de quelque chose – le « ressaut » – qui s'élève soudainement en elle, à la façon de la surprise que provoque le soulèvement inattendu d'une couche remontant à l'Antiquité, lorsque celle-ci affleure *brusquement* sous l'effet d'un mouvement de la croûte terrestre. Dans la phase systolique du moment du sublime, la vie du soi se trouve ainsi encerclée de toutes parts par cet afflux massif d'« affectivité ». Si la condensation excessive de l'affectivité l'emporte sur la vie du soi au « moment » du sublime, cela ne signifie toutefois ni que son existence se voit pétrifiée par le surgissement soudain du « ressaut » dans son esprit, ni qu'elle sombre dans l'impuissance. Loin d'être un moment d'anéantissement du soi, ce « ressaut » apparaît plutôt, à son regard, comme ce qui échappe à toute saisie conceptuelle. Selon la terminologie de Richir, cette échappée insaisissable n'est rien d'autre que la « transcendance absolue » ou la « fuite infinie »[13]. Cette « transcendance » n'a pas pour fonction d'anéantir la vie du soi, mais de lui ouvrir l'accès à la radicalité de son propre « dehors »[14]. Dans

[12] *Ibid.*, p. 23.
[13] M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 103.
[14] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 13.

la terminologie richirienne toujours, ce « dehors » se trouve ainsi qualifié de « transcendance psycho-cosmique »[15].

Confrontée à un monde – *Physis* et *Cosmos* – saisi dans son état de pure transcendance et d'infinité, en contraste avec la finitude de la vie du soi, la réflexion de celui-ci se trouve attirée par l'« appel du sens »[16] émanant de ce monde infini (la « transcendance physico-cosmique »). Le « sens » en jeu ici ne se donne jamais comme une figure constituée, mais demeure à l'état de « lambeaux »[17] ou de fragments, affectant continûment la vie du soi, sans se recueillir dans la stabilité d'un sens logico-eidétique porté par une conscience de soi claire et intentionnelle.

Selon Richir, le versant systolique du moment du sublime – cet afflux d'affectivité au cœur même de la vie du soi – marque un moment originaire de *la première mise en rapport du « soi » avec son extériorité*, que Richir nomme le « radical dehors » ou la « transcendance psycho-cosmique ». C'est en vertu de cette ouverture que l'afflux systolique de l'affectivité constitue, malgré sa puissance profondément bouleversante, « *le seul excès qui ne soit pas traumatique* »[18].

I. 2. La mise en jeu des *phantasíai* « primitives » et « pures » dans la systole

Abordant la « systole » richirienne, nous pouvons déjà lui assigner un caractère supplémentaire. C'est avec elle que, pour la première fois, les *phantasíai* entrent en jeu. Dans *Variations sur le sublime et le soi*, Richir qualifie de *phantasíai* « primitives »[19] ou « pures »[20] celles qui sont impliquées dans la systole. Ces *phantasíai*, en leur caractère « pur » et « primitif », doivent être rigoureusement distinguées des *phantasíai* dites « perceptives », lesquelles, situées au niveau diastolique, s'enchaînent les unes aux autres. La différence entre ces deux types de *phantasía* est explicitée par Richir comme suit :

> Enfin, si elle [la « modification de *phantasía* »] porte sur une *phantasía* « primitive » (nous allons revenir sur sa « définition », mais disons déjà qu'elle n'a d'autre concrétude que celle d'une « ombre », *ombre de rien* [souligné par nous] puisque rien n'est encore posé à son registre, ombre qui est fantôme, par conséquent), elle a pour effet de la muer en *phantasía*

[15] *Ibid.*, p. 33.
[16] *Ibid.*, p. 23.
[17] *Ibid.*, p. 13.
[18] M. Richir, « Sublime et pseudo-sublime », *Annales de phénoménologie*, n° 9, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2010, p. 7.
[19] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 11.
[20] *Ibid.*, p. 15.

> « perceptive » qui regarde virtuellement la *phantasía* qui la « perçoit », ou pourvoit la *phantasía* « primitive » d'un regard, ou plutôt de regards (ceux de l'interfacticité transcendantale infigurable et virtuelle) eux-mêmes infigurables et virtuels, depuis le fond de l'interfacticité transcendantale.[21]

Il désigne ici le passage de la première *phantasía* (la *phantasía* « primitive ») à la seconde (la *phantasía* « perceptive »). La fonction modificatrice (« modification de *phantasía* »), inhérente au phénomène de « *phantasía* » en général, a pour effet de transformer les *phantasíai* « primitives » en « *phantasíai* perceptives » ; le soi, au niveau de la *phantasía* « primitive », se voit alors doté d'un « regard » et commence à « percevoir » d'autres *phantasíai* « perceptives ». Comme le souligne Richir, cette communication s'effectue dans une dimension « infigurable »[22], qui n'est rien d'autre que l'« interfacticité transcendantale ». La raison en est qu'il subsiste, dans ce champ interfacticiel, un « écart »[23] irréductible entre les *phantasíai* « perceptives » du soi et celles d'autrui. Cet « écart » amène les premières à « percevoir » les secondes d'une manière telle qu'elles ne les épuisent jamais par leur pouvoir de saisie.

Le statut de la première *phantasía*, la *phantasía* dite « primitive », peut être élucidé dès lors que l'on porte attention à sa conversion en *phantasia* « perceptive ». Selon une remarque déjà évoquée de Richir, la *phantasía* « primitive », en tant que telle, et parce qu'elle se situe exclusivement au niveau systolique, se présente elle-même comme une « ombre » en mouvement. Cette « ombre » ne présuppose derrière elle aucun être ni aucun *telos* susceptible d'être posé par le soi ; en bref, il s'agit d'une ombre de « rien ». Husserl décrit le caractère non positionnel et libre de la « *phantasía* pure »[24] comme se déployant dans un « domaine de l'absence de fin (*Reich der Zwecklosigkeit*) »[25] ou encore comme relevant d'un « jeu (*Spiel*) »[26]. Richir, à l'instar de Husserl, considère ainsi la *phantasía* « primitive » comme un libre mouvement d'ombres privé de *telos* déterminé, qui n'en demeure pas moins en rapport étroit avec la vie du soi.

Loin d'être défini comme un pur néant, ce « rien », et les ombres qu'il projette, constituent le caractère mouvant et réflexif de l'« affectivité » du soi

---

[21] *Ibid.*, p. 11.
[22] *Ibid.*, p. 41.
[23] *Ibid.*, p. 16.
[24] E. Husserl, *Phantasie, Bildwebußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1898-1925).* Husserliana Bd. XXIII, E. Marbach (éd.), Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1980 ; tr. fr. de R. Kassis et J.-F. Pestureau, *Phantasía, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2002, texte n° 20 (1921/24) en particulier.
[25] E. Husserl, *Phantasie, Bildwebußtsein, Erinnerung*…, *op. cit.*, p. 577/539.
[26] *Ibid.*

au niveau systolique. Richir précise ce point en définissant les *phantasíai* « pures » comme « à la fois *Wesen* radicalement sauvages et modulations premières de l'affectivité – ce schématisme est infigurable, hors espace et hors temps, aveugle et inconscient […] »[27]. Il convient de rappeler que, selon Richir, l'affectivité en état « hyperdense » ne se répercute que sur elle-même : elle se réfléchit dans son propre excès, et cette « réflexion », au niveau systolique, s'opère « sans concept ». Si l'on tient compte de l'ensemble de ces éléments, on peut alors affirmer que, avant d'être modifiée en *phantasíai* perceptives, les *phantasíai* « pures » accompagnent la réflexion de l'affectivité sur elle-même, tout en demeurant elles-mêmes « sauvages » et « inconscientes ». Leur mouvement ombreux entraîne le soi vers le « radical dehors » de lui-même. La systole apparaît ainsi comme le « moment » de la première mise en jeu des *phantasíai* (les *phantasíai* « primitives » et « pures »), en même temps que comme celui de la première mise en rapport du soi avec son dehors.

I. 3. La subsistance virtuelle de la systole dans la diastole

Lorsque le moment hyperdense de l'affectivité se relâche (dans ce que Richir nomme une « détente »[28]), l'« affectivité » se trouve modulée en « affections »[29]. Le soi, jusqu'alors inconscient et encerclé par l'afflux de l'affectivité, commence alors à se réfléchir lui-même à travers ces « affections » : il entre « en contact avec soi »[30] en se tenant à l'écart de l'afflux affectif qui l'avait jusque-là entièrement envahi.

Corrélativement, les *phantasíai* « primitives » et « pures », jusque-là aveugles, inconscientes et dépourvues de *telos* particulier, commencent à appréhender certaines choses et certaines personnes ; elles se trouvent alors transfigurées en *phantasíai* « perceptives ». Le regard (la *phantasía* « perceptive ») du soi commence ainsi à « percevoir » d'autres regards. Dans la terminologie richirienne, cela signifie qu'en sortant du mouvement ombreux, les *phantasía* « perceptives », désormais munies d'un « regard », se croisent entre elles selon le « schématisme de langage »[31], et non plus aveuglement. La réflexion du soi sur lui-même, la mise en jeu des *phantasíai* « perceptives » et leur communication interfacticielle (« interfacticité transcendantale ») constituent ainsi les caractères essentiels de la « diastole » au sens richirien.

---

[27] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 15.
[28] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 103.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 104.
[31] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 15.

Il convient toutefois de se garder de considérer que la « systole » s'évanouirait entièrement dans son passage à la « diastole ». Richir souligne en effet son intervention virtuelle au niveau diastolique :

> Dans la diastole, la fuite infinie de la transcendance absolue ne s'est pas enfouie une fois pour toutes dans le néant, mais, dans la mesure où elle est infinie, elle est *instantanée*, d'un instantané (platonicien) qui creuse, hors espace et hors temps, l'écart entre la transcendance absolue et le déploiement schématique.[32]

Étant donné que la « transcendance absolue » est une « fuite *infinie* », et que l'infini ne peut, par principe, être totalement appréhendé par le soi – auquel cas il tomberait dans l'« illusion transcendantale »[33] – la « systole », lieu propre de la « transcendance absolue », ne s'éteint pas lors de la phase diastolique. La mobilité de la ligne de fuite se prolonge ainsi à travers la diastole, c'est-à-dire dans la réflexion du soi sur lui-même et la communication interfacticielle des *phantasíai* « perceptives ».

Parallèlement à cette « trajectoire » de la fuite infinie, la *phantasía* « primitive » ou « pure » s'insère virtuellement au « moment » de la mise en jeu des *phantasíai* « perceptives ». Richir l'illustre notamment dans le contexte de la relation de l'enfant à la mère : « La diastole demeure virtuelle, c'est-à-dire, en quelque sorte, demeure dans les "limbes" de la *phantasía*, qui elle-même demeure *phantasía* "pure" ». La *phantasía* « pure » continue ainsi d'intervenir depuis le niveau systolique[34].

Cependant, comme le souligne Richir, l'intervention de l'infini et de la *phantasía* « primitive » (et « pure ») de la systole dans la phase diastolique s'effectue « hors espace » et « hors temps ». La « fuite infinie » opère donc *virtuellement*, plutôt que de façon manifeste, au niveau de la diastole. Cet infini phénoménologique, ainsi que le jeu ombreux des *phantasíai* « primitives », introduit sans délai un « écart » (et son enjambement) au sein de tous les éléments diastoliques : les *phantasíai* « perceptives », leur communication selon le schématisme de langage et l'interfacticité transcendantale. Pour rendre compte de ce phénomène dans la terminologie richirienne, elle-même inspirée par la troisième hypothèse du *Parménide*[35] de Platon, nous dirons que la « fuite infinie » s'insinue de manière « instantanée » dans la communication interfacticielle et y provoque un brusque « revirement » de tous les éléments constitutifs de la « diastole ».

---

[32] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 103.
[33] M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, *op. cit.*, p. 112 ; *De la négativité en phénoménologie*, *op. cit.*, p. 178.
[34] M. Richir, *Variations….*, *op. cit.*, p. 171.
[35] Platon, *Parménide*, tr. fr. par A. Diès, Paris, Les belles lettres, 2011, 156d.

C'est grâce au caractère discontinu du revirement, qui prend sa source dans la phase systolique, que le regard du soi (les *phantasíai* « perceptives ») demeure toujours surpris par celui d'autrui, sans le réduire de manière solipsiste à sa propre ipséité, et que la schématisation des *phantasíai* « perceptives » s'effectue de façon « non linéaire », selon la description proposée par Richir dans « La refonte de la phénoménologie »[36].

II. Humanisation au niveau systolique

II. 1. La position de question : les fluctuations maternelles

Ici et maintenant, nous nous proposons de préciser le sens de l'« humanisation » au niveau systolique. Or, pour aborder ce problème, il convient d'abord de constater que, dans ses travaux consacrés à Winnicott, Richir traite très rarement de l'« humanisation » *à ce niveau*, c'est-à-dire en deça la mise en jeu des *phantasíai* « perceptives ». Il analyse en revanche avec une grande précision la communication interfacticielle entre la mère et le nourrisson, communication fondée sur l'activation des *phantasíai* « perceptives » et située, de ce fait, entièrement au niveau diastolique.

De fait, Richir reconnaît la difficulté – sinon l'impossibilité – de traiter phénoménologiquement de la vie fœtale et du moment de la naissance, lesquels se situent intégralement *en amont de la phase diastolique*. Ainsi écrit-il, dans un chapitre de *Variations sur le sublime et le soi* : « Du point de vue phénoménologique, rien ne peut évidemment être dit de la vie fœtale et du moment de la naissance, puisque l'être à naître et l'être nouveau-né n'ont rien qui puisse entrer en temporalisation »[37]. De même, dans un chapitre de *De la négativité en phénoménologie*, il va jusqu'à affirmer que

> nous mettons délibérément hors circuit toutes les considérations plus ou moins délirantes sur la vie fœtale, avec laquelle, au demeurant, la naissance, comme passage au milieu aérien et à la respiration, représente une rupture radicale.[38]

Étant donné que la période de la vie fœtale et le « moment » même de la naissance excèdent foncièrement les possibilités de la connaissance humaine – en raison de leur caractère aveugle et infini, relevant d'un « vivre infini »[39] – et qu'aucune temporalisation n'y est susceptible d'être analysée par nous, adultes, ces deux phénomènes, bien qu'ils annoncent la germination d'un

[36] M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie*, n° 7, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, p. 204.
[37] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 167.
[38] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 138.
[39] *Ibidem*.

nouvel être, ne peuvent, selon la pensée richirienne, constituer un objet de la phénoménologie. Ils sont, en ce sens, destinés à être mis « hors circuit » de l'analyse phénoménologique.

Cela ne signifie pas pour autant qu'il soit impossible de discuter de l'humanisation au niveau systolique, c'est-à-dire de celle qui concerne la vie fœtale ou le moment de l'accouchement de l'être humain. La raison en est que la réflexion richirienne accorde une attention particulière au *rôle de la mère*, qui vit avec son enfant *avant* et *après* la naissance, sans pour autant thématiser directement la vie prénatale ni l'instant même de la naissance. Ce rôle est généralisé par le phénoménologue sous le nom de « fluctuations affectives » de la mère :

> Cependant, dans la mesure où l'état de tout concret se prolonge « quelque temps » au-delà de la naissance, on peut dire que les fluctuations affectives de la mère passent sans solution de continuité aux fluctuations affective du nourrisson.[40]

Le « tout concret » désigne ici un *lieu* au sein duquel la mère, ainsi que son entourage, entrent en communication avec un être à naître ou avec un être « post-natal »[41]. Ce lieu se caractérise par une circulation incessante et intense de l'« affectivité » entre la mère et l'être prénatal[42]. Or, si l'on se rappelle que cette affectivité hyperdense constitue précisément le trait essentiel de la « systole » du soi, la mère et ses « fluctuations affectives », au cœur d'une telle densité affective, se situent phénoménologiquement *du côté de la systole*. Entièrement immergée dans l'afflux de l'affectivité, la mère se rapporte ainsi à la vie prénatale d'un être humain en vue d'accompagner sa venue au monde.

Richir affirme, dans la citation mentionnée plus haut, que ces « fluctuations affectives » de la mère ne s'évanouissent jamais après la naissance de l'enfant. Celles-ci, tout comme le « tout concret » en tant que lieu de l'affectivité, se transposent à travers toutes les phases ultérieures de la communication entre la mère et le nourrisson. Les « fluctuations affectives » de la mère à la phase systolique sont ainsi relayées par celles qui se déploient après l'accouchement, puis encore par celles du nourrisson lui-même, au moment où se croisent les « regards » – les *phantasíai* « perceptives ». Il devient dès lors possible de préciser, *notamment du côté de la mère*, le sens de l'humanisation au niveau systolique, c'est-à-dire d'une humanisation antérieure à la mise en jeu des *phantasíai* « perceptives ». La question de l'humanisation, dans la pensée richirienne, peut ainsi être posée au niveau systolique, à partir des « fluctuations affectives » de la mère.

---

[40] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 168.
[41] *Ibid.*, p. 167
[42] *Ibid*.

II. 2. La préoccupation maternelle chez Winnicott

Afin d'approfondir l'analyse phénoménologique des fluctuations affectives maternelles et de leur densité, il convient désormais de se référer aux travaux de Winnicott. Ce psychiatre nous fournit en effet une matière particulièrement riche d'observations portant sur l'expérience vécue des femmes enceintes, notamment dans le passage de la grossesse à l'accouchement[43].

Winnicott reconnaît explicitement le caractère hyperdense de l'affectivité de la femme enceinte durant cette période, d'une manière qui n'est pas sans analogie avec ce que Richir met en évidence dans la vie systolique du soi. Dans *La nature humaine*, il écrit ainsi : « Il n'est pas facile pour les mères d'exprimer leurs sentiments concernant leurs expériences dans les hôpitaux et les maisons maternelles, malgré le fait que leurs sentiments sont extrêmement forts, et pas toujours très heureux »[44]. Les « sentiments » que les femmes enceintes éprouvent à l'égard de leur enfant se caractérisent en effet par une intensité affective remarquable et par une grande complexité psychologique. Ils ne peuvent être ni exprimés clairement sur le moment, ni toujours explicités de manière détaillée, même après l'accouchement

Dans un article intitulé « La préoccupation maternelle primaire »[45], Winnicott thématise de façon plus approfondie le caractère à la fois complexe et intense – et l'on pourrait dire, du point de vue richirien, systolique – de ces sentiments :

> Ma thèse est la suivante : dans la toute première phase, nous trouvons chez la mère un état très spécifique, une condition psychologique qui mérite un nom

[43] Il est impossible d'ignorer que Winnicott accorde un rôle privilégié à la mère dans son analyse de la relation entre l'enfant – et plus particulièrement le nourrisson – et sa famille. Les analystes qui lui ont succédé ont ainsi pu souligner, notamment depuis les perspectives du féminisme et des *Gender Studies*, l'importance croissante du partenaire et de l'entourage dans les soins apportés à l'enfant (cf. Serge Lebovici et Françoise Weil-Halpern, *Psychopathologie du bébé*, Paris, PUF, 1989, p. 53 et p. 69). Néanmoins, une lecture attentive des travaux de Winnicott montre que, malgré l'apparente centralité du rôle maternel, sa position n'est pas fondamentalement étrangère à celle de ses successeurs. Il écrit en effet : « c'est là [lorsque la mère veut connaître mieux son enfant à naître] que le père peut être utile. Il peut aider sa femme en la déchargeant de certains détails » (D. W. Winnicott, *The Child and the Family*, London, Tavistock, 1957 ; tr. fr. de A. Stronck-Robert, *L'enfant et sa famille. Les premières relations*, Paris, Payot, 1971, p. 13/24).

[44] D. W. Winnicott, *Human Nature*, London, Free Association Books, 1988, p. 112 ; tr. fr. de B. Weil, *La nature humaine*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 1990, p. 148.

[45] D. W. Winnicott, "Primary Maternal Preoccupation", in *Through Paediatrics to Psycho-Analysis. Collected Papers* (1958), New York and London, Brunner-Routledge, 1992, pp. 300-305 ; tr. fr. de J. Kalmanovitch, « La préoccupation maternelle primaire », in *De la pédiatrie à la psychanalyse* (1967), Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1976, pp. 168-174.

> tel que *préoccupation maternelle primaire* par exemple. Il me semble que, ni dans notre littérature spécialisée, ni peut-être ailleurs, personne n'a encore prêté une attention suffisante à cet état psychiatrique très particulier de la mère, dont je dirais :
> - qu'il se développe graduellement pour atteindre un degré de sensibilité accrue pendant la grossesse et spécialement à la fin ;
> - qu'il dure encore quelques semaines après la naissance de l'enfant ;
> - que les mères s'en souviennent que difficilement lorsqu'elles en sont remises, et j'irai même jusqu'à prétendre qu'elles ont tendance à en refouler le souvenir.[46]

A partir de cette analyse des « sentiments » intenses éprouvés par les femmes enceintes ou venant d'accoucher, on peut distinguer trois caractères principaux : 1) un accroissement de la « sensibilité » qui peut aller jusqu'à l'« hypersensibilité (*heightened sensibility*) »[47] ; 2) la persistance, incompréhensible et souvent mystérieuse pour la conscience de la mère, de l'intensité de cette sensibilité après la naissance de l'enfant ; 3) enfin, le caractère insaisissable et en partie amnésique de cette hypersensibilité pour la conscience temporelle de la mère elle-même.

Il va de soi que, pour empiriques qu'ils soient, ces trois caractères de la « préoccupation maternelle primaire » font écho à ce que Richir désigne sous le nom de « systole ». S'agissant du premier caractère – l'« hypersensibilité » – l'accroissement des sensibilités jusqu'à un point culminant domine à la fois l'âme et le corps des femmes depuis la grossesse jusqu'à l'accouchement. Cela correspond très précisément à l'afflux hyperdense de l'affectivité dans la vie du soi que Richir met en évidence au « moment » du sublime, et plus précisément à la phase « systolique » de celui-ci.

La subsistance de cette « hypersensibilité » après la naissance de l'enfant, qui constitue le deuxième caractère, correspond quant à elle à la subsistance virtuelle de l'affectivité du soi au niveau diastolique. Cette persistance demeure insaisissable et énigmatique pour la faculté cognitive de la mère, même après la naissance de l'enfant, de la même manière que la subsistance virtuelle de la systole introduit soudain, au cœur de la communication interfacticielle entre la mère et le nourrisson, un « écart » irréductible, empêchant toute saisie exhaustive de l'origine de cette communication.

Le troisième caractère renvoie plus directement encore à la « transcendance absolue » et à la « fuite infinie » issues du « moment » du sublime. La complexité des expériences hypersensibles éprouvées par les

[46] D. W. Winnicott, "Primary Maternal Preoccupation", *art. cit*., p. 302/170.
[47] *Ibid.*

femmes, de la grossesse à l'accouchement, demeure en effet d'une manière fondamentalement amnésique pour leur conscience présente. Pour rendre compte de cette insaisissabilité de l'être à naître, Winnicott note que « l'enfant peut être plus vif ou plus lent qu'elle [la mère] »[48]. Cela signifie que l'émergence et l'existence du fœtus dans le corps maternel constituent elles-mêmes une forme de « fuite infinie », dans laquelle subsiste toujours une non-coïncidence entre l'existence affective de la mère et la vie fœtale de l'être prénatal.

En ce sens, on peut soutenir que les événements liés à la mise au monde d'un être prénatal correspondent eux-mêmes à ce que Richir appelle le « ressaut » de l'affectivité : en surprenant les femmes enceintes, ce ressaut les conduit à entrevoir le « radical dehors » d'elles-mêmes, au cœur même de leur corps. La « préoccupation maternelle primaire » permet ainsi de mettre en lumière l'une des toutes premières ébauches de l'humanisation de l'être humain au niveau systolique.

II. 3. L'hallucination créative dans l'afflux de l'affectivité

Nous l'avons vu, les *phantasíai* « primitives » et « pures » sont mises en jeu dans la systole. Un tel mode de mise en jeu se trouve également attesté dans les « fluctuations affectives » ou l'« hypersensibilité » des femmes enceintes, tout comme dans la vie du soi à la phase systolique. Cela apparaît de manière particulièrement nette lorsque, dans *La nature humaine*, Winnicott met en évidence l'émergence d'une *imagination hallucinatoire* qui, qu'elle soit réelle ou virtuelle, domine la période allant de la grossesse à l'accouchement. Il caractérise cette imagination singulière de la manière suivante :

> Les mères savent aussi, à mesure qu'elles s'éloignent de la période de l'accouchement, qu'à cette période il y a *une tendance à imaginer* [imagine], *presque à halluciner* [hallucinate], une figure de femme persécutrice, de telle sorte qu'une mauvaise expérience sera vue rétrospectivement comme un mauvais rêve. Mais les mauvaises expériences ne sont souvent que trop réelles, car la tâche de la mère qui consiste à présenter le monde à son bébé est fort mal comprise.[49]

Sachant la venue d'un nouvel être dans son ventre, la mère est conduite à « imaginer » librement les attitudes qu'elle adoptera à son endroit après la

[48] D. W. Winnicott, "The Theory of the Parent-Infant Relationship" (1960) in, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development* (1965), London/New York, Karnac, 1990 ; « La théorie de la relation parent-nourrisson », in tr. fr. de J. Kalmanovitch, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (1967), *op. cit.*, p. 34/255.

[49] D. W. Winnicott, *Human Nature*, *op. cit.*, pp. 112-113/148, souligné par nous.

naissance. Or, dans la mesure où son existence se trouve alors plongée dans un état d'« hypersensibilité » – c'est-à-dire, en termes richiriens, dans un afflux hyperdense de l'affectivité – cette imagination devient si débordante qu'elle peut s'élever jusqu'à un régime hallucinatoire. Le bébé à naître apparaît alors de manière protéiforme à la conscience affective de la mère, puisque, comme le souligne Winnicott dans *L'enfant et sa famille*, il demeure un être radicalement « inconnu (*unknown*) »[50]. Il est un objet inconnu qui scinde l'existence maternelle entre le « souci (*worry*) »[51] et la « peur »[52]. Pour traduire cette situation dans la terminologie richirienne, telle qu'elle est élaborée dans *De la négativité en phénoménologie*, l'attitude de la mère à l'égard de l'être à naître se trouve profondément ébranlée entre deux pôles extrêmes : l'« Amour » et la « Haine »[53]. Bouleversée par l'afflux de l'affectivité et divisée entre ces deux extrêmes de l'« hypersensibilité », la mère peut aller jusqu'à se représenter elle-même comme une « femme persécutrice », susceptible de donner ou d'exiger de manière excessive, et parfois indistincte, l'amour et la haine à l'égard de l'être prénatal.

Or, comme le montre la citation évoquée plus haut, l'afflux hallucinatoire qui captait entièrement la vie de la mère durant la grossesse se trouve finalement apaisé par les soutiens familiaux (le partenaire, les parents, *etc*.) ou sociaux (l'hôpital, la maison maternelle, le médecin, l'infirmière, la sage-femme, etc.). L'image « persécutrice » qu'elle se figurait alors d'elle-même se transforme, à son insu, en souvenirs ou en « rêves » auxquels elle n'accède que *rétrospectivement*. Cela signifie que l'hallucination, en *se temporalisant* finalement sous la forme du souvenir ou du rêve dans la vie de la conscience maternelle, ne saurait être interprétée comme un élément psychopathologique. Elle constitue bien plutôt un processus nécessaire à l'instauration des soins maternels qui s'ensuivent. C'est pour cette raison que, dans *L'enfant et sa famille*, Winnicott souligne – et même valorise – le rôle de cet état hypersensible et hallucinatoire de la mère dans sa relation de la mère à l'enfant, en l'assimilant explicitement à un travail créatif :

> En effet, tout comme un écrivain est surpris par la richesse des idées qui lui viennent lorsqu'il se met à écrire, la mère est constamment surprise par ce qu'elle découvre dans la richesse des moindres détails de son contact avec son bébé.[54]

[50] D. W. Winnicott, *The Child and the Family*, *op. cit.*, p. 15/26.
[51] *Id.*
[52] *Id.*
[53] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 140.
[54] D. W. Winnicott, *The Child and the Family*, *op. cit.*, 13/23.

L'afflux de l'affectivité, les images hallucinatoires et les attitudes (d'amour et de haine) que la mère adopte à l'égard de son enfant doivent être envisagés moins comme des expériences traumatiques que comme un lieu où jaillissent de manière créative des idées multiples, permettant ainsi de soutenir les soins maternels à venir. L'hallucination au sein de la préoccupation maternelle révèle ainsi une certaine *créativité* et une richesse spécifiquement humaine.

On ne peut toutefois négliger que Winnicott aborde également les conséquences psychopathologiques possibles de l'hallucination, tout en la comparant au jaillissement des idées dans le domaine de la création artistique. En effet, le psychiatre signale que certains éléments psychopathologiques peuvent s'enfouir dans la préoccupation maternelle et conduire, potentiellement, à des paroxysmes psychotiques :

> Cet état organisé [à savoir « préoccupation maternelle primaire »] (qui serait une maladie, n'était la grossesse) pourrait être comparé à un état de repli, ou à un état de dissociation, ou à une fugue, ou même encore à un trouble plus profond, tel qu'un épisode schizoïde au cours duquel un des aspects de la personnalité prend temporairement le dessus.[55]

Si l'« hallucination », en tant que composante intégrante de la « préoccupation maternelle », ne participe pas aux événements liés à la naissance et persiste durablement en dehors de ceux-ci, elle ne se transforme pas en objets de réminiscence ou de rêve susceptibles d'être compris rétroactivement par la conscience maternelle. Au contraire, les images hallucinatoires, demeurées inconscientes, continuent de subsister telles quelles dans la conscience présente de la mère. Cette subsistance quasi réelle de l'« hallucination » transforme alors ses comportements et son attitude à l'égard de son bébé en symptômes quasi psychotiques et schizoïdes, donnant lieu à ce que l'on appelle une mère « persécutrice ».

Ainsi, en distinguant deux types d'hallucination, Winnicott met en lumière une bifurcation dans la vie affective de la mère : une bifurcation entre créativité humaine et paroxysme psychopathologique. Cela apparaît notamment lorsqu'il distingue, dans une note consacrée à l'hallucination psychopathologique, l'« hallucination normale » et l'« hallucination pathologique »[56]. Il va sans dire que l'« hallucination » qui contribue à la créativité humaine relève de la première catégorie, et que sa nature se rapproche davantage de la *phantasía* « primitive » que de la seconde.

---

[55] D. W. Winnicott, "Primary Maternal Preoccupation", art. cit., p. 302/170.

[56] D. W. Winnicott, *Psycho-Analytic Exploraitions*, London, Karnac Books, 1989, p. 40 ; tr. fr. de J. Kalmanovitch et de M. Gribinski, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'inconscient », 2000, p. 49.

II. 4. De la *phantasía* primitive à l'hallucination créative

Ayant ainsi examiné l'hallucination au sens winnicottien et sa bifurcation, il apparaît qu'il existe une proximité conceptuelle notable entre la *phantasía* « primitive » et l'hallucination créative, bien que, nous le verrons, ces deux phénomènes ne se recouvrent pas totalement. Cette proximité peut être établie à partir de trois points principaux :

1) L'hallucination, en tant qu'imagination excessive de la femme enceinte, se déploie à partir d'une affectivité hyperdense – l'« hypersensibilité » (souci et peur) selon Winnicott – de la même manière que la *phantasía* « primitive » se met en jeu dans l'afflux de l'affectivité. L'afflux affectif constitue donc un trait commun aux deux phénomènes, la *phantasía* « primitive » et l'hallucination créative. Il importe toutefois de souligner leur différence fonctionnelle : la *phantasía* « primitive » et « pure » se déploie dans une dimension radicalement « sauvage » de l'humanité, tandis que l'hallucination créative s'inscrit dans des comportements déterminés – amour et haine – au sein de cet afflux. On peut ainsi considérer la créativité de l'hallucination winnicottienne comme *une transposition de la mise en jeu des* phantasíai *« primitives » dans les comportements et la conscience de la femme enceinte*, tout en restant dans le cadre de l'affectivité hyperdense.

2) Ces deux phénomènes se rapprochent également par leur caractère objectal. La *phantasía* « primitive » est un mouvement d'ombres, une ombre « de rien ». De même, l'hallucination de la femme enceinte se rapporte à un être totalement « inconnu » et insaisissable, dont l'existence ne se synchronise jamais pleinement avec les images hallucinatoires que la mère se forme du fœtus. Le caractère mouvant, insaisissable et non adéquat de l'objectalité souligne un trait commun entre la *phantasía* « primitive » richirienne et l' « hallucination » winnicottienne.

3) Enfin, un autre point de rapprochement se trouve dans les développements qui s'ensuivent. Winnicott met en évidence la bifurcation possible de l'hallucination entre « normale » et « pathologique ». De manière analogue, Richir reconnaît une bifurcation de la *phantasía* « primitive » : celle-ci se transforme en *phantasía* « perceptive » lorsque l'affectivité hyperdense passe en « détente ». Or il faut voir qu'à l'égard de cette destination de la systole vers la détente, Richir met en évidence une autre articulation que le simple passage de la *phantasía* « primitive » à la *phantasía* « perceptive ». Il s'agit d'une articulation dans laquelle l'affectivité hyperdense, au niveau de la systole, n'atteint pas la détente. Richir écrit ainsi : « si ce "moment" [la "systole"] persistait, l'affectivité s'y perdrait comme dans un "trou noir", et

ce sans retour possible : ce serait une sorte de mort “psychique” »[57]. Lorsque l’affectivité hyperdense de la systole ne parvient pas à se détendre, les « fluctuations affectives » absorbent sans réserve la vie du soi dans leur densité excessive. Le soi, plongé dans ce « trou noir », devient quasi pétrifié, psychiquement « mort ». Dans *De la négativité en phénoménologie*, Richir précise cet état quasi psychopathologique peut se manifester au niveau des « fluctuations maternelles » :

> Mère et enfant dévorants, liés, voir fusionnés par la Haine, ce qui risque toujours de conduire l’enfant, qui ne dispose pas de la moindre mesure susceptible de lui être livrée ne fût-ce que par un embryon de conscience de soi, à l’effondrement, donc à la psychose. Là, peut-on dire, la diastole est manquée, car là règne encore le chaos des affections, la ruine de ce qui, sans avoir pu se dégager, ne paraît que comme un soi fragmenté, éparpillé, capricieux quand il n’est pas tout simplement perdu sans avoir jamais « existé ».[58]

Les fluctuations maternelles – ici la « Haine » – tombent dans le « chaos » si leur densité affective continue de croître et s’étend à toutes les phases de la conscience maternelle après l’accouchement. Enfermée dans cet afflux d’affectivité, la mère est alors amenée à vivre tous les besoins et toutes les détresses du bébé comme une véritable « tyrannie »[59] exigeant la totalité de ses efforts. C’est au sein de cette servitude que la mère peut éprouver de manière excessive de la « Haine » envers son enfant, se transformant ainsi en mère « persécutrice », alors même que cette « Haine » s’est élaborée à partir d’une série d’images hallucinatoires. C’est à ce point précis que les *phantasíai* « primitives » et « pures » se transforment en « fantasme originaire », lequel bloque le passage de la systole (la *phantasía* « primitive ») à la diastole (la schématisation des *phantasíai* « perceptives »). C’est précisément à ce moment que les *phantasíai* « primitives » et « pures » se transforment en « fantasme originaire »[60], lequel bloque le passage de la systole (les *phantasíai* « primitives ») à la diastole (la schématisation des *phantasíai* « perceptives »). La *phantasía* « primitive », au sens richirien, se trouve ainsi bifurquée entre, d’une part, la *phantasía* « perceptive », qui relève du schématisme de langage, et, d’autre part, le « fantasme originaire », qui constitue un blocage de ce schématisme en fonction de la destination de l’affectivité. Cette bifurcation est strictement parallèle à celle que Winnicott

[57] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 23.
[58] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 146.
[59] *Ibid.*
[60] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 204.

décrit pour l'hallucination créative, entre « hallucination normale » et « hallucination pathologique ».

II. 5. L'humain, trop humain

Cette bifurcation permet de réfléchir sur le statut et la condition de l'humanisation dans la pensée phénoménologique de Richir. Quant à l'« humanisation » et à son sens, ce dernier les explicite comme suit :

> Il s'en faut cependant que cette situation [« Situation de *Spaltung* » qui conduit à la psychose] soit fatale et exclusive – fatale elle l'est dans certains cas, sans qu'on puisse jamais en déceler la cause, qui supposerait des « mécanismes » –, *mais elle est bien là, quelque part, au fond de toute vie humaine. L'humanisation est violente, elle n'est pas sans risque* [souligné par nous]. En tous cas, cette situation n'a pu manquer de surprendre le petit humain dans le devenir propre aux premiers jours de sa vie.[61]

Dans ce contexte, Richir aborde la question du « narcissisme maternel ». Celui-ci se manifeste lorsque l'existence de la mère se trouve fixée dans les images – notamment l'image persécutrice – qu'elle se représente d'elle-même au sein de l'hallucination pathologique. Dans ce cas, le soin maternel, entièrement absorbé par ces images persécutrices et comportements psychotiques, oriente l'humanisation du nouveau-né dans une direction défavorable.

Il est toutefois essentiel de souligner que, contrairement à ce que l'on pourrait attendre, Richir ne considère pas ce cas psychopathologique comme un échec paradigmatique de l'humanisation. Les éléments psychotiques – voire chaotiques – ne constituent pas des exceptions marginales, mais accompagnent inévitablement le processus même de l'humanisation. Ils y sont présents *virtuellement* comme un « risque » que l'humanisation apparemment normale et équilibrée ne pourra jamais totalement ignorer ni définitivement dissiper.

Tout cela signifie que, selon la théorie richirienne de l'humanisation, il ne s'agit pas d'une alternative simple entre réussite et échec de l'humanisation, mais bien de la *phénoménalité même* de ce processus. Des directions opposées (et parfois incompatibles) se croisent au sein d'une même trajectoire de l'humanisation. D'une part, le passage de la systole à la diastole ; d'autre part, le blocage éventuel de ce passage, dû à un court-circuit des éléments relevant de la phase diastolique.

Le devenir humain est ainsi, selon Richir, « violent » : les éléments humains et inhumains se trouvent mis *dos à dos* dans un même mouvement

[61] M. Richir, *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 147.

d'humanisation, et aucune voie n'est prévisible ni assurée pour l'ipséité humaine. C'est précisément par cette *contingence* que le sens phénoménologique de l'« humanisation », au sens richirien, est, pour reprendre l'expression nietzschéenne chère à Richir, « humain, trop humain[62] ».

Conclusion

Notre discussion a porté sur l'« humanisation » selon Richir, envisagée au niveau de la « systole » et de son passage à la diastole. L'humanisation suppose non seulement l'afflux de l'affectivité du soi dans la transcendance absolue et la mise en jeu d'une imagination spécifique – la *phantasía* « primitive » et l'hallucination créative – mais également un mouvement complexe où s'entrelacent la détente de l'affectivité hyperdense à la phase diastolique et la possibilité, toujours ouverte, d'une modification pathologique de cette affectivité, allant jusqu'à la psychose. Il va de soi que la recherche sur l'« humanisation » au sens richirien ne saurait s'épuiser dans les seules analyses proposées ici. Elle devra être approfondie également au niveau de la diastole, où entrent en jeu les *phantasíai* « perceptives », leur schématisation selon le schématisme de langage, la corporéité vivante – que Richir désigne par le terme de *Phantasieleiblichkeit* – ainsi que le fonctionnement virtuel et persistant des éléments systoliques au sein de cette phase. C'est à l'exploration de cet ensemble que se consacrera notre prochaine recherche[63].

[62] M. Richir, *Variations…*, *op. cit.*, p. 189.

[63] Cet article est rédigé avec le soutien de JSPS KAKENHI Grant Number 25K03538.

Derrida, Richir et la question de l'anarchie du noème

IVÁN TRUJILLO

Introduction : en deçà du derridianisme et du richirianisme

Ce qui m'a toujours retenu dans le rapport entre Marc Richir et Jacques Derrida, c'est la proximité remarquable au sein de laquelle s'exercent leurs résistances réciproques : cet *antre/entre* qui fait leur dialogue, voire la rumeur qui en émane. Phénoménalité ou phénoménalisation ? Différance ou différance ? Trace ou tracement ? Contamination ou action à distance ? Esthétique ou historicité ? *Phantasía* perceptive ou référence sans référent ? Fixation ou re-marque ? *Et cætera*, *et cætera*…
J'ai récemment tenté d'esquisser une confrontation entre Richir et Derrida à propos de *L'Origine de la géométrie* de Husserl, et plus précisément autour d'un passage où se cristallise l'objection richirienne à l'interprétation derridienne de ce texte. Richir y écrit notamment :

> C'est pour avoir mêlé les deux instances du phénoménologique et du symbolique que Derrida est rapidement parvenu à la pensée qui est présentement la sienne, sans qu'on sache très bien s'il s'agit d'une pensée (nouvelle) du symbolique (ce qu'elle est plutôt) ou d'une sorte de phénoménologie « générale » ou « universelle » (ce qui serait à vrai dire une contradiction dans les termes)[1].

Ce que j'essaie de faire désormais consiste à reconnaître certains *passages* entre des mémoires : entre le Mémoire de Richir de 1968 et celui de Derrida de 1953-54 ; entre *La fondation de la phénoménologie transcendantale (1887-1913)*[2] et *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*[3]. Il s'agit pour moi d'analyser ces passages, sans m'interdire de me demander dans quelle mesure Alexander Schnell aurait pu trouver, dans le mémoire de Richir, ce qu'il a mis au jour, en 2021[4], dans le mémoire de Derrida.

Les passages que j'ai choisis sont en principe indirects. Ils mettent en

---

[1] M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie,* Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1990, p. 296.
[2] M. Richir, *La fondation de la phénoménologie transcendantale (1887-1913)*, mémoire de Licence, Bruxelles, U.L.B., Faculté de Philosophie et Lettres, 1968. Il s'agit d'un texte inédit : toutes les citations renvoient à l'exemplaire conservé aux Archives Husserl de Louvain, sous la signature FHUA 19R-RICH 168-1.
[3] J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990.
[4] A. Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie : Eine Vorlesung, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, mai 2021.*

contact, d'une part, ce que Richir dit de la noématicité dans son Mémoire – sous l'expression derridienne d'« anarchie du noème » – et, d'autre part, ce que Derrida élabore sur ce point dans le texte le plus proche de son travail de maîtrise, à savoir la conférence de 1959, « 'Genèse et structure' et la phénoménologie », recueillie ultérieurement dans *L'écriture et la différence*[5].

Dans son Mémoire, Derrida n'emploie pas explicitement l'expression d'« anarchie du noème », ni n'en thématise directement le concept, bien qu'il en fournisse des éléments décisifs pour l'intellection. Cependant, le transfert thématique de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* vers « ''Genèse et structure'' et la phénoménologie » est manifeste. Richir, en ce sens, ouvre son propre Mémoire en recevant le problème formulé par Derrida : celui de la genèse dans la philosophie de Husserl.

C'est ainsi que, dans ce qui pourrait apparaître comme un héritage derridien, voire post-derridien, de la problématique de la phénoménologie transcendantale, et sans prétendre encore situer pleinement l'ampleur du travail de Schnell dans ce cadre, j'essaierai de cerner un trait caractéristique de cet héritage sous le nom (provisoire) d'« anarcho-transcendantalisme » – avec l'hypothèse d'une transformation de la phénoménologie transcendantale en une pensée de l'*indétermination phénoménale.* Que deux figures, « témoin » et « météore » (ou « météorite ») puissent désigner cette indétermination aussi bien chez Richir que chez Derrida me semble, pour l'instant, une coïncidence heureuse.

Étant donné que mon propos consiste, en principe, à mettre en relation deux mémoires longtemps demeurés dans l'ombre – celui de Derrida, publié en 1990, et celui de Richir, encore inédit – et dont les effets sur la réception de leurs pensées sont pourtant indéniables, je voudrais, avant d'entrer dans le vif du sujet, situer brièvement, de manière quasi autobiographique, ma propre réception de Derrida avant la connaissance de son Mémoire. Cette réception fut double, et pour cette raison même contradictoire. D'un côté, elle était « classique » : déconstruction de la métaphysique de la présence et du phonocentrisme, mise à distance de la tradition philosophique, critique des sciences humaines, *etc*… De l'autre, et en un sens contradictoire avec la première, elle était résolument « philosophique » : lecture de ses travaux sur Husserl, Hegel, Heidegger, *etc*. Il y avait ainsi pour moi un « double Derrida » : d'un côté, un penseur semblant faire ses adieux à la philosophie, se tourner vers la littérature et critiquer l'ethnocentrisme ; de l'autre, un philosophe engagé dans un débat serré avec l'histoire de la philosophie, interrogeant les concepts de la tradition sans jamais y renoncer. Cette contradiction me rendait suspect aux yeux des « derridiens », en raison de

[5] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », avril 1967.

mon intérêt pour le philosophe, comme aux yeux des « anti-derridiens », parce que je me consacrais à un penseur jugé insuffisamment philosophe. Je ne parvenais pas à comprendre cette situation – et je crois que mon époque non plus.

Cette contradiction, cependant, a commencé à se dissiper avec la publication, en 1990, du Mémoire du jeune Derrida, qui a fait apparaître un hiatus entre Derrida et ce que l'on avait coutume d'appeler « la déconstruction ». Le travail d'Alexander Schnell, *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*, en est aujourd'hui un témoignage majeur, en montrant le jeune Derrida comme phénoménologue transcendantal. Corrélativement, un second hiatus s'est dessiné : entre la pensée de Derrida et ce que l'on supposait être la tradition phénoménologique « sans Derrida », et, parallèlement, entre Derrida et la philosophie classique allemande telle qu'on la concevait également sans lui. Or, l'exposé qui suit vise à montrer que la relation de Derrida à la phénoménologie transcendantale constitue un motif commun à Richir et à Schnell. Dans le cas du premier, cela apparaît avec une clarté particulière dans le Mémoire de 1968, que j'aborderai dans un instant.

Mais d'autres questions doivent être posées dès maintenant : pourquoi la réception de la pensée de la déconstruction n'a-t-elle jamais reconnu ce qui apparaît pourtant comme une évidence – à savoir que Richir constitue sans doute la première réception académique européenne de la pensée derridienne ? Cette réception précoce, contemporaine et parallèle à la réception dite « classique », marque-t-elle le commencement d'une réception post-américaine de Derrida ? L'interprétation richirienne de la fondation husserlienne de la phénoménologie transcendantale se déploie explicitement, dans son Mémoire, sous une clé à la fois derridienne, phénoménologique et déconstructive. Que cette tentative soit restée si longtemps ignorée tient-il au hiatus même – encouragé par Richir lui-même – entre phénoménologie et déconstruction, tel qu'il fut affirmé durablement par les contextes du richirianisme et du derridianisme ? Ne faudrait-il pas, dès lors, distinguer l'imitation de la réception, et réserver ce dernier terme à ce qui n'a lieu que dans une résistance interne, interminable ?

I. Le témoin et le météore

Dans un segment décisif de son Mémoire, Richir écrit ceci :

> C'est sans doute en souvenir de cette brillance – « en souvenir » car la suture comme temporalisation apporte à la pensée son passé – que le texte husserlien insiste sur l'anarchie du noème, constituant implicitement celui-ci comme témoin de la constitution transcendantale, descendu tel un

> météore désintégré dans le calme atmosphère du parallélisme noético-noématique.[6]

Richir évoque le § 97 des *Ideen I*[7]. Le recours au temps passé (« en souvenir ») signale ici l'insistance de Husserl sur l'hétérogénéité du noème en tant que composant intentionnel et non réel (*reel*) du vécu, après l'analyse du composant réel et non intentionnel qu'est la *hylé*. Mais Richir ajoute que c'est à travers une « suture comme temporalisation » qu'il devient possible de mettre la pensée en relation avec son propre passé. Le texte insiste alors sur l'hétérogénéité du noème sous le nom d'« anarchie du noème », d'abord caractérisée comme « brillance », comme « témoin de la constitution transcendantale », et encore comme « météore désintégré ».

Or, dans aucun des textes de Derrida que Richir a sous les yeux au moment de la rédaction de son Mémoire, ces deux figures – le témoin et le météore – n'apparaissent comme telles pour éclairer la problématique de l'anarchie du noème. Et pourtant, il existe deux textes tardifs de Derrida où ces figures surgissent de manière explicite, bien qu'aucune référence directe ne soit faite à cette problématique phénoménologique. La première occurrence se trouve dans « Demeure : fiction et témoignage », conférence de 1995 recueillie dans *Passions de la littérature*[8]. La seconde apparaît, également en lien étroit avec la littérature, dans *Donner la mort*[9].

Dans le premier texte, le témoin est défini comme celui qui témoigne précisément lorsqu'il n'a ni le pouvoir ni le devoir de prouver quoi que ce soit. En s'engageant à dire la vérité, il en appelle à la foi de l'autre, sans jamais pouvoir décharger sa responsabilité sur un quelconque type de fiction. Et pourtant, il n'y a pas de témoignage sans la possibilité même de la fiction, du simulacre, de la dissimulation, du mensonge ou du parjure. Pour que le témoignage ne devienne pas « preuve, information, certitude ou archive », pour « rester témoignage », « [i]l doit se laisser parasiter par cela même qu'il exclut ». Il est question de la limite, de la limite impossible, « qui à demeure voue le témoignage au secret », qui « lui enjoint de demeurer secret là même où il le rend manifeste et public[10] ». Mais il s'agit aussi de l'instant et de la temporalisation sans temporalisation : « Je ne peux témoigner, au sens strict de ce mot, qu'à l'instant où ce dont je témoigne, personne ne peut en

---

[6] M. Richir, *La fondation…*, *op. cit.*, p. 228.
[7] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913 ; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1985 (1ère éd. 1950).
[8] *Michel Lisse (dir.), Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », février 1997.*
[9] J. Derrida, *Donner la mort, Paris,* Galilée, coll. « Incises », juin 1999.
[10] *Passions de la littérature, op. cit., p. 23.*

témoigner à ma place ». Mais « en disant à l'instant, je voudrais annoncer une singulière alliance testimoniale du secret et de l'instant, à savoir ce qui dans l'unicité indivisible de l'instant se temporalise sans se temporaliser à demeure[11] ».

Dans le second texte, Derrida mobilise explicitement la figure de la météorite. En s'appuyant sur la distinction entre référence et référent – distinctions décisive depuis son travail sur Mallarmé dans *La dissémination* – et en fonction d'une « référence sans référent », il pose explicitement la dimension phénoménologique de « la suspension, la mise entre parenthèses ou entre guillemets de la thèse du sens déterminé ou du référent réel, de leur arrêt » et conclut : « d'où la vertu proprement phénoménologique, donc, météorique, du phénomène littéraire[12] ».

Que reste-t-il alors de cette suspension ou de cet arrêt du sens ? Où s'effectue-t-elle ? En quoi consiste exactement cette vertu phénoménologique ou « météorique » ? Quelques pages auparavant, Derrida évoquait déjà ce qui « reste en l'air », ce qui, demeurant en l'air, « appartient à l'air, à l'être-en-l'air », ce qui « demeure dans l'atmosphère que nous respirons », ce qui « demeure suspendu en l'air même quand il touche[13] » ; « contingente météorite au moment de toucher un sol[14] ».

Pour tenter de cerner pourquoi Richir mobilise les figures du « témoin » et du « météore » en vue de penser l'anarchie du noème, il convient de reprendre la question depuis le commencement de son Mémoire, afin de parvenir très rapidement à ce point.

II. Vers le rien que phénomène : le jeu ouvert par la réduction

Sous la forme du problème du rapport entre genèse et structure, qui constitue le centre de l'analyse richirienne de la période pré-phénoménologique de Husserl (1887-1900), on retrouve le thème directeur du Mémoire de Derrida : la mise en suspension de la genèse. En abordant le problème du statut et du fondement des idéalités arithmétiques pour Husserl, Richir met rapidement en évidence la nécessité d'une objectivité qui ne peut se penser qu'en référence à une genèse concrète. Il s'agit, plus précisément, de concilier une double exigence : d'une part, l'exigence structuraliste – la description de la structure – et, d'autre part, l'exigence génétiste – l'origine et le fondement de cette structure.

Déjà en lien avec le projet précoce de Husserl, hérité de la psychologie de Brentano, Richir souligne l'instabilité qui naît de l'impossibilité de fonder

[11] *Ibid*., pp. 23-24.
[12] J. Derrida, *Donner la mort, op. cit., p. 206.*
[13] *Ibid.*, p. 178.
[14] *Ibid.*, p. 177.

l'unité logique objective sur la diversité psychologique subjective, c'est-à-dire la difficulté de rendre compte d'une structure de sens idéale à partir d'une genèse factuelle. Cette double exigence devient plus pressante à mesure que Husserl passe de l'arithmétique à la logique et constate la contamination du domaine logique par le fondement psychologique. Le concept de constitution, dans les *Recherches logiques*, demeure alors statique, précisément parce que le problème de la genèse n'a pas encore trouvé sa solution. La possibilité d'une « ouverture de la structure », que Derrida analysera plus tard dans « 'Genèse et structure' et la phénoménologie », ne pourra se révéler tant que les problèmes soulevés par la genèse seront différés. Parmi les nombreuses questions du Chapitre II, deux anticipent de manière décisive l'anarchie du noème que nous aborderons bientôt :

1. Richir soutient que la vigueur de la critique husserlienne du psychologisme puise dans un certain platonisme. Mais il s'agit d'un platonisme « sous tension », pour lequel la vérité n'est pas dans un *topos noetos* vide, tension qui se maintient jusqu'à la découverte, par Husserl, de l'anarchie du noème – autrement dit, du constat que « l'idéalité n'est aucune région de l'être[15] ».

2. Dans ce que Richir appelle « une première formulation implicite de la théorie de la réduction phénoménologique », il examine le sens du « vécu de la pensée ». L'enjeu est descriptif : comment décrire les actes intentionnels sans recourir aux choses intentionnées (comme Husserl le pose dans l'Introduction au tome II des *Recherches logiques*) ? Adopter une attitude anti-naturaliste, c'est réfléchir plutôt que se tourner exclusivement vers les objets. Richir parle de « contradiction », de « jeu », de « mise en jeu » et d'« instabilité » : contradiction parce qu'il s'agit d'un agir qui est en même temps un non-agir, d'un regard qui cesse de regarder ; jeu, parce que je joue à ne pas agir, je simule, feins de ne pas agir tout en agissant ; mise en jeu parce que la réduction est, littéralement, une mise en scène (rappelons la phrase de *La voix et le phénomène*[16], livre de Derrida très présent pour Richir : « La réduction phénoménologique est une scène ») ; instabilité enfin, en raison du caractère transgressif de cette étrange expérience vécue, d'une ouverture de l'espace phénoménologique qui reste une mise en scène, une mise en jeu, sans que l'on en tire toutes les conséquences. Tant que Husserl conserve, vers 1901, une conception étroite de l'immanent, la difficulté ne fera que s'aggraver, jusqu'à l'intégration du corrélat objectif dans la description – chemin qui conduira, en 1907, à l'élaboration de la théorie de la réduction phénoménologique.

L'article de 1969 de Richir, « Le problème du psychologisme : quelques réflexions préliminaires », explicite encore ce problème :

[15] M. Richir, *La fondation*…, *op. cit.*, p. 16.
[16] J. Derrida, *La voix et le phénomène,* Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1967.

1. En cessant d'agir tout en agissant – « la phénoménologie s'efforçant de laisser agir sur elle-même les relations phénoménologiques dans leur pureté » –, cette abstention libère « le pur mouvement de la formation du vécu »[17]. Toute identité et permanence étant interdites, il s'agit de la forme en train de se faire, de l'informe devenant forme, du devenir dans l'ignorance de sa formation. Et pourtant, il existe aussi un moi qui cherche à saisir et décrire ces vécus. Dès le commencement, la phénoménologie se voit confrontée à deux exigences contradictoires : s'abstenir de pré-former le vécu, au risque du non-sens, ou rester fidèle au projet scientifique, en exerçant une violence pré-formative (ou tautologique). Tenter de concilier ces exigences ouvre la pensée husserlienne à une instabilité interminable.

2. Ce que Richir nomme le « jeu de la présence-absence » apparaît selon lui dans *L'Idée de la phénoménologie* (1907), où la réduction fait retour aux données immanentes avec leur caractère absolument indubitable. Bien que la déconnexion par rapport aux objets mondains comporte le risque d'un idéalisme subjectif, la noématicité permettra de conjurer cet écueil.

Il reste sans doute beaucoup à accomplir pour penser *le phénomène comme rien que phénomène*, c'est-à-dire pour accomplir la pensée richirienne. Mais retenons déjà que ce que nous lisons dans *Phénomènes, temps et être* :

> La phénoménologie transcendantale s'enracine, en effet, dans la question du phénomène en tant que phénomène… du phénomène considéré comme rien que phénomène, où ne paraît et n'apparaît que le phénomène. Nous aurions pu assimiler cette considération à la réduction phénoménologique husserlienne si cette dernière n'avait été le plus souvent, sinon toujours, la mise hors circuit de la structure sujet-objet empirique destinée à mettre au jour, dans la structure sujet-objet transcendantale, une déterminité toujours déjà là du phénomène en rapport avec la déterminité toujours déjà donnée du sujet transcendantal et du corrélat objectif de la "vie" intentionnelle – nous y reviendrons puisque cette déterminité est ce qui fait l'objet, pour Husserl, de l'analyse eidétique et phénoménologique.[18]

Maintenant, le rien.

[17] M. Richir, *« Le problème du psychologisme : quelques réflexions préliminaires », Annales de l'Institut de Philosophie de l'U.L.B., Bruxelles, 1969, p. 120.*
[18] M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1987, pp. 13-14.*

III. De *l'Abgrund* à l'anarchie à travers le rien

Commençons par remarquer que les exigences contradictoires que Richir vient de mettre en évidence peuvent, jusqu'à un certain point, correspondre aux alternatives – ou aux conséquences – que Derrida met en jeu lorsqu'il analyse, chez Husserl, la thématique de « l'anarchie du noème » :

> On pourrait penser que, la non-réalité du noème une fois clairement reconnue, il eût été conséquent de convertir toute la méthode phénoménologique et d'abandonner, avec la Réduction, l'ensemble de l'idéalisme transcendantal. Mais n'était-ce pas alors se condamner au silence – ce qui est d'ailleurs toujours possible – et en tout cas renoncer à une rigueur que seule la limitation eidétique-transcendantale, et un certain « régionalisme » peuvent assurer[19] ?

Pour reprendre les termes même de Richir, il s'agit de l'alternative entre mouvement de la forme et pré-formation, entre non-sens et science – ici reformulée comme une alternative entre silence et description.

Nous passerons rapidement à la partie du *Mémoire* où Richir traite de « *l'anarchie du même* » ainsi qu'au passage des *Ideen I* dont, selon lui, Husserl se « souvient » (ou plutôt qu'il temporalise) lorsqu'il sort de la *brillance*. Mais il importe auparavant de garder à l'esprit un élément que Schnell souligne avec justesse dans son ouvrage consacré au *Mémoire* de Derrida. Lors de la septième séance, abordant le chapitre II de la deuxième partie du *Mémoire*, Schnell attire l'attention sur l'usage par Derrida d'une terminologie explicitement hégélienne. Cela se produit au moment où Derrida insiste sur la différence, de plus en plus marquée chez Husserl, entre la neutralisation et la simple négation[20], et où il souligne que la réduction « conserve ce qu'elle suspend » – ce que Schnell commente par le terme « *aufgehoben* ». Si cette remarque mérite d'être relevée, c'est parce que Richir situera précisément l'*Aufhebung* hégélienne au centre même de la *fondation de la phénoménologie transcendantale husserlienn*e (Chapitre III du *Mémoire*). Cela oblige à garder présent à l'esprit que sa lecture de la fondation husserlienne s'effectue aussi à la lumière du texte de Derrida sur Bataille dans *L'écriture et la différence*, intitulé « De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve » [21].

Je distinguerai trois aspects dans ce recours à Hegel :

1. La déconnexion de l'attitude naturelle correspond à la suspension de la thèse du monde en tant que *Wirklichkeit*. Cette suspension est une

[19] J. Derrida, *L'écriture et la différence, op. cit*., p. 243.
[20] J, Derrida, *Le problème de la genèse, op. cit*., p. 132.
[21] J. Derrida, *« De l'économie restreinte à l'économie générale : un hégélianisme sans réserve », L'écriture et la différence, op. cit., pp. 369-407.*

Aufhebung de la thèse : une liberté qui se manifeste comme « dédoublement » d'une conscience cessant d'accorder une valeur à ce qui demeure pourtant sa conviction. S'ouvre ainsi un jeu, dans lequel la subversion de la valeur de la thèse semble pouvoir ouvrir « un rien où plus rien n'est impossible[22] ».

2. Se demandant ce qui subsiste après la déconnexion de la thèse générale du monde, Richir voit chez Husserl la recherche d'« un rien supplémentaire ». Ce rien correspond au remplacement de la *Wirklichkeit* par la *Realität* (note de 1923 portée par Husserl dans son exemplaire des *Ideen I*). Si la déconnexion porte sur la première, alors il ne reste rien. Le rien, dès lors, sépare la *Wirklichkeit* d'elle-même, donnant lieu à la *Realität*. Du rien, donc, à quelque chose de supplémentaire ; rien déplacé, différé, afin de se récupérer comme quelque chose. La réalité demeure ce qui est en rapport avec une conscience dont l'irréductibilité est aussi celle d'un centre vide.

3. Puisque la conscience n'a pas besoin du monde, celui-ci se dissout dans le jeu, dans le simulacre. Considérée dans sa pureté, la conscience doit être tenue pour un système clos. Et pourtant, le monde est inclus dans l'être absolu qu'est la conscience, comme le montre, selon Richir, le noème. Il y aurait ainsi un *Abgrund* de sens entre la conscience et la *Realität*. Le noème appartient à l'être de la conscience, il lui est immanent, mais il n'y est pas réellement contenu. C'est dans l'Absolu que la *Realität* s'abîme : « c'est pourquoi elle est aussi son *Abgrund* »[23].

IV. La différence impure et l'anarchie du noème

Pour Richir, l'instabilité congénitale de la phénoménologie se produit en même temps que sa consolidation dans la région de la conscience. Nous sommes déjà dans le Chapitre IV : « La déconnexion des transcendants eidétiques ». Au moment où il s'agit de déconnecter les transcendances (eidétiques), en tant qu'elles ne sont pas réellement (*reell*) contenus dans la conscience, il sera question d'une sphère matérielle eidétique qui, elle, n'est pas déconnectée. Nous verrons bientôt quels ravages nous réserve le noème. Quoiqu'il en soit, il y a une consolidation absolue du statut de la conscience comme région de l'être refermée sur elle-même, fondée sur la forme unitaire du temps et sur la saisie du flux de la vie comme Idée au sens kantien. Chez Richir, le moment hégélien est remplacé par le moment kantien : déplacement de l'*Abgrund* dans le *Grund*. Il aborde aussitôt la différence entre la conscience psychologique et la conscience transcendantale, où nous reconnaissons la question de la conscience sans âme, ainsi que celle du parallélisme. L'anéantissement touche ma vie psychique – mais il faut

[22] M. Richir, *La fondation…*, p. 160.
[23] *Ibid*., p. 194.

toujours maintenir la distance. Or, la subjectivité transcendantale, distincte de la subjectivité psychologique, ne s'identifie pas au résidu phénoménologique. Elle est la « duplication », le « redoublement » de la distinction entre conscience et réalité. La subjectivité transcendantale, suture idéologique pour ce premier Richir, possède la caractéristique de l'Absolu « englobant en soi et constituant pour soi l'ensemble de la réalité » [24]. Mais sans souveraineté. Car le concept de subjectivité transcendantale « recouvre *l'Abgrund* de l'Absolu en le déplaçant dans le Grund et permet, en tant qu'il est déterminé comme l'Absolu, de maintenir l''ouverture transcendantale'[25] ». Cachant en soi l'ensemble de la réalité, « la différence qui la sépare de la réalité est impure ». D'où la nuance – frivole, futile – le rien qui sépare les parallèles (référence au §14 des *Méditations cartésiennes*). Car le rien qui sépare les parallèles ne peut jamais être situé : l'instabilité de la phénoménologie transcendantale est inéluctable. Ainsi :

> Jamais le phénoménologue ne pourra être assuré de se trouver dans l'attitude (*Einstellung*) transcendantale.[26]

Et pourtant… :

> Et pourtant, il y a bien une 'motivation philosophique', une liberté qui me fait poser des questions et m'étonner face au monde, la possibilité de pratiquer l'*Aufhebung* – l'*épokhè* – de la thèse naturelle du monde.[27]

À ce stade, Richir récapitule : le §36 des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* constituerait un exemple extraordinaire d'errance aveugle. Les §§ 49 et 54 des *Ideen* signaleraient l'émergence de la différence impure entre le psychique et le transcendantal, « le jeu in-fini de l'un dans l'autre, la disparition du fondement comme origine absolue dans la vibration incontrôlable du jeu[28] ». Et aussitôt :

> L'absolu transcendantal comme *Abgrund* du jeu in-fini informel est ce qui met la pensée en mouvement, ce qui l'oblige à se temporaliser, à se construire en s'effaçant.[29]

Ce problème de l'errance aveugle des *Leçons...* semble se situer au cœur de ce qu'Alexander Schnell nomme la « phénoménologie constructive ». J'en

[24] *Ibid*., p. 218.
[25] *Ibid*.
[26] *Ibid*., p. 220.
[27] *Ibid*., pp. 220-221.
[28] *Ibid*., p. 221.
[29] *Ibid*., p. 221.

profite pour interpoler ici une inquiétude que j'ai soulevée ailleurs : la question de savoir comment concilier la liberté de la réduction et la passivité du temps se pose chez Derrida comme la possibilité d'un échappement à toute eidétique et à tout *logos*, et chez Husserl comme le problème du manque de noms dans les *Leçons*... On sait que, dans *La voix et le phénomène*, ce problème devient celui de la temporalisation en tant que racine d'une « métaphore originaire ». Alexander Schnell l'aborde brièvement chez Husserl dans *Temps et phénomène*[30], mais il convient de s'intéresser à ce qu'il en dit dans *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Contre l'idée d'une « différence originaire » (« Merleau-Ponty, Derrida et Ricœur »), Schnell affirme que Husserl avance vers Bernau comme vers une « solution », c'est-à-dire comme vers la « seule issue » permettant d'éviter « le cercle vicieux » consistant à devoir nommer le constituant à travers le constitué – ou la pré-formation, selon la terminologie de Richir. Lorsque la note 59, à la page 182, utilise l'expression « les noms nous font défaut » pour signaler l'absence d'un langage propre à la sphère pré-immanente[31], c'est pour remarquer que Husserl, conscient que le statut de l'analyse est tout autre, continue néanmoins à recourir au langage descriptif, comme dans l'analyse de la sphère immanente[32]. On se demande alors : y a-t-il une correspondance possible entre la « métaphore originaire » évoquée dans *La voix et le phénomène* – qui est aussi une image, un *Bild* – et cette « image (au sens transcendantal) » dont parle Schnell dans *La déhiscence du sens*[33] ? Ne serait-ce pas ce *Bild* originaire qui empêche déjà la dérivation de l'imagination ?

Nous venons d'aborder le parallélisme. Il nous faut maintenant affronter le fait que le jeu ouvert par la réduction implique une double feinte : si, dès le commencement, Husserl identifiait la phénoménologie à l'effort de faire comme si la chose n'était pas là, il nous confronte désormais au fait qu'il faut aussi feindre qu'elle est absente tout en étant à l'intérieur. Mais quelle est alors la constance de cette chose ? C'est précisément de l'« anarchie du noème » qu'il s'agit maintenant. Tout converge vers le §97 des *Ideen*. Dans les deux corrélations et leurs quatre pôles, le noème se montre radicalement hétérogène à la *hylé*, « même si ce qui apparaît est normé par le cours hylétique ». Puisque la conscience transcendantale ne peut disposer de la

[30] *Temps et phénomène : la phénoménologie husserlienne du temps*, Hildesheim, G. Olms, coll. « Europaea memoria », 2004.
[31] *Cf.* A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive,* Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2007.
[32] J'en profite pour corriger ma lecture de ce passage du livre de Schnell faite à la page 94 du livre *Derrida aux limites du transcendantal*. *Cf.* I. Trujillo (éd.), *Derrida Aux limites du transcendantal : de la déconstruction à la phénoménologie,* Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, coll. « Mémoires des Annales de Phénoménologie », juillet 2025.
[33] *Cf.* A. Schnell, *La déhiscence du sens,* Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2015.

facticité irréductible, la phénoménologie ne saurait se réduire à un idéalisme absolu. Le noème n'appartient ni au monde ni au fond réel (*reell*) de la conscience : il est irrégional. Il fournit tout le sens à la description noétique, laquelle dépend du sens noématique constitué, mais le noème lui-même – condition du sens – ne peut pas être décrit. Richir, citant Derrida, affirme que le noème est « la racine et la possibilité même de l'objectivité et du sens ». Il le décrit ensuite comme « une sorte de 'trou' par où la lumière éclaire la scène du paraître[34] ». Et nous lisons encore :

> En tant que paraître de l'étant impossible à situer dans aucune région de l'être, le noème efface et excède la régionalité eidétique de manière irréductible. Dans son irrégionalité, le noème n'est autre que l'*eidos* dans sa monstration (*phainesthai*) nue, l'étant comme il est en tant qu'il est[35].

Idéal, irréel, mais non fantastique, le noème est instable et impossible à situer : « il joue entre la présence et l'absence ». Seule une sorte de « témoin transcendantal » peut en rendre compte. Cette anarchie peut-elle être comprise comme un *Abgrund*, comme une « transcendantalité de l'ouverture » ? La brillance du phénomène se transforme alors en l'éclat ancien de la chose déjà vue, effaçant sa « brillance transcendantale[36] ». C'est dans le souvenir de cette brillance – c'est-à-dire une fois celle-ci temporalisée – que le témoin, déjà à distance, supplée à la clôture du jeu. Et la lumière qui ouvrait le jeu, venue météoriquement de nulle part, « tombe désintégrée dans l'atmosphère calme du parallélisme noético-noématique ». Mais le témoin ne cesse jamais de participer à la clôture du jeu : « Ce que je ne peux jamais comprendre, dans une structure, c'est ce par quoi elle n'est pas close[37] ».

Comme le témoin ne cesse de participer à la clôture du jeu – notamment dans la (pré)forme supplémentaire du concept de noème – il est légitime de se demander si la supplémentarité ne devient pas intrinsèque et d'infini. Mais l'in-formel infini, dont parle Richir, ne cesse de se structurer dans l'indétermination esthétique. On peut aussi se demander si, pour échapper à la désintégration qui le menace, le météore ne devrait pas se précipiter dans l'*Abgrund* au point de rendre impossible toute chute : de sorte que, la possibilité de tomber étant abolie, le parallélisme noético-noématique ne puisse plus éluder la supplémentarité. Ce schéma de la chute ne préparerait-il pas, chez Richir, le dénivelé architectonique occupé ensuite par l'institution symbolique ?

---

[34] M. Richir, *La fondation…, op. cit*., p. 226.
[35] *Ibid*., p. 226.
[36] *Ibid*., p. 228.
[37] J. Derrida, *L'écriture et la différence*, *op. cit*., p. 238.

Dès que la supplémentarité devient intrinsèque et essentielle, se réalise ce que Derrida affirme dans *La pharmacie de Platon* :

> Dès que le dehors d'un supplément s'est ouvert, sa structure implique qu'il puisse lui-même se faire "typer", remplacer par son double, et qu'un supplément de supplément soit possible et nécessaire. Nécessaire parce que ce mouvement n'est pas un accident sensible et "empirique", il est lié à l'idéalité de l'*eidos*, comme possibilité de la répétition du même.[38]

De même, lorsque *le sans-fond* de la chute se précipite, il touche le sol tout en restant suspendu dans l'air. Et la chose déjà vue (le référent) demeure météoriquement suspendue dans la référence. La double feinte qui, selon Richir, menace le passage au non-sens ouvre une zone de difficile discernement : le préformé y est soit ramené à la contingence du devenir indéterminé de sa formation, soit re-marqué dans la supplémentarité intrinsèque de sa mêmeté. Dans le premier cas, la phénoménalité est intrinsèquement phénoménalisation. Dans le second, elle est intrinsèquement non-phénoménalité. Phénoménalité esthétique dans le premier cas, historique dans le second.

[38] J. Derrida, « La pharmacie de Platon », *La dissémination*, Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », février 1972, p. 125.

On the Criteria of Transcendentality: an Analysis in the Deconstructive Outlook

ANNA ILYINA

I. Introduction

The idea and problem of the transcendental, which is generally of great importance for European philosophy, acquires particular relevance in the Modern context. In fact, in a situation where we are faced with the numerous effects of pluralization of philosophical approaches, blurring of the boundaries of philosophical discourse, certain stylistic lability of philosophical texts, etc., an appeal to the invariant foundation of rigorous thinking, the exemplary manifestations of which can be found in the fields of the transcendental tradition, takes on special significance.

The fundamental issue here is not to bring the multiple under the universal One, once again in the history of philosophy: for example, to compensate for the diversity of topics with the identity of principles and the like. Rather, it is about the question of how to reconcile and combine the pursuit of universality inherent in philosophy with the aspiration *of* or *for* something radically *other*, which is, actually, a no less important motive for philosophical quests.

In solving this issue, the philosophy of deconstruction appears as a relevant resource[1], which provides significant potential for reinterpreting the foundations of transcendentalism: first of all, methodologically, but also thematically. Transcendental thinking appears both as an object and, to a significant extent, as a methodological basis of deconstructive thought, the latter being one of the most significant versions of an important trend in contemporary philosophy[2] that can be defined, in general, as a philosophy of difference. The deconstructive angle of looking at the problem of the transcendental allows us to see that it is within transcendental thought as such that the radicalism of universalist claims is combined with a careful attention to the factors of the *other*, singular, etc. In deconstructive philosophy, the thematization of the transcendental occupies an important place and leads to

[1] I use the terms *deconstruction* and, accordingly, *deconstructive* to denote not a separate method, but a certain philosophical and methodological attitude in general, proposed and elaborated in the works of J. Derrida.

[2] I prefer here the term "contemporary" over that of "modern" because of the latter's ambiguity.

the emergence of the Derridean concept of the quasi-transcendental, which Derrida uses for his philosophical self-determination.

So, what is transcendental thinking? What are its special traits? Is it possible to determine its invariant features – despite the numerous variations of transcendental philosophy in the course of the historical-philosophical process? How is it possible and is it possible at all to implement the principles of theoretical transcendentalism in modern philosophical discourse? What is the specificity of Derridean quasi-transcendentalism and how does it relate to classical versions of transcendental philosophy? These questions direct the interest and course of this investigation, which aims to reconstitute the theoretical foundation of transcendental discourse based on a methodological approach that develops the conceptual achievements of deconstruction theory. I consider the philosophy of deconstruction as one of the fundamental versions of transcendentalism, along with the critical and phenomenological transcendental projects[3], all three ones being covered by the concept of "*rigorous transcendentalism*".

Despite the large number and indisputable depth of research approaches to specific problems of transcendental philosophy and despite the transcendentalist component of deconstructive thinking[4], it is possible to observe a significant amount of theoretical gaps related first and foremost to (1) the noticeably small number of studies aimed at integral systematic conceptualization of the problem of transcendental, (2) mostly practical preferences of contemporary studies and receptions of transcendental thought, as well as (3) the significant predominance of a historical-philosophical orientation over the theoretical-analytical one in the study of both transcendental philosophy and (especially) philosophy of deconstruction

[3] That is, Kant's transcendentalism and phenomenological philosophy of "classical", Husserlian type. By using the adjective "critical" to denote Kant's transcendental discourse, I in no way belittle the importance of the critical principle in Husserlian and Derridean projects but only proceed from the crucial significance of the term "critique" for Kant's philosophy.

[4] Among the noteworthy studies of transcendental philosophy, the works by such authors as H. Alison, R. Aquila, S. Crowell, M. S. Gram, R. Hanna, D. Henrich, O. Höffe, S. Luft, J. N. Mohanti, T. Rockmore, V. Sellars, and many others should be mentioned. Comprehensive analysis of transcendental aspects of phenomenological philosophy is presented in the works of R. Bernet, F. Forestier, G. Funke, L. Landgrebe, D. Lohmar, J. N. Mohanty, D. Moran, A. Schnell, E. Ströker, L. Tengelyi, D. Zahavi, etc. In the light of the intention to thematize in full the idea of the transcendental, comparative studies of Kant's and Husserl's conceptions as two fundamental transcendental projects are key. Among the works of this orientation, it is worth mentioning the research of I. Kern, P. Ricœur, A. A. Bello, R. Lerner, T. Nenon, and V. Cibotaru. The problem of deconstructive philosophy's belonging to the transcendental tradition is developed in the texts of J. Bennington, J. Culler, M. Doyon, R. Gasché, M. Hobson, Ch. Norris, and R. Rorty. Certain aspects of the relationship between Derridean philosophy and the transcendental paradigm are highlighted in the works of F. Forestier, A. Hurst, Chung Chin-Yi, C. Colebrook, T. Khurana, and others.

in a transcendental context. It is a filling of the indicated research gaps that this investigation is largely aimed at.

The scientific novelty of this research lies in an attempt to propose a conceptual model of transcendental-phenomenological thinking within which the universal characteristics of the theoretical dimension of transcendental discourse will be highlighted. Following a deconstructive methodology, the "transcendental motif" will be coordinated with the theoretical demands of "philosophy of difference".

An important methodological feature of this study lies in the mutual thematization of deconstructive discourse from a transcendental perspective and of transcendental philosophy from the perspective of deconstruction. Such an approach results from the synthesis of the phenomenological principles of sense-constitution, "zigzag" and "*Rückfrage*", the deconstructive method of aporia, as well as the method of "ahistorical reconstruction"[5]. It should be clarified, however, that the interest of the present study is focused on the theoretical dimension of transcendental philosophy.

This paper outlines the foundations of a philosophical orientation that I would like to designate as "*hyperbolic transcendentalism*". By this I mean a radicalization and a systematic reworking of (1) the immanent hyperbolism of the transcendental attitude and also (2) the deconstructive hyperbolism as an important trait of the Derridean "reception" of transcendental thought. According to my research expectations, this methodological approach enables us to reveal the theoretical potential of transcendentalism in today's philosophical discourse.

II. The idea of Transcendental Philosophy[6]

In the European philosophical tradition in general, transcendental thought is of particular importance. The exclusiveness of its significance is largely due to its specific ambivalence as combining features of universality and

[5] The concept of "ahistorical reconstruction" is proposed by a modern Ukrainian phenomenologist, Vakhtang Kebuladze. *Cf. Fenomenolohiia dosvidu* [*Phenomenology of experience*] Kyiv, Duh i Litera, 2011, 280 p.

[6] The title of this paragraph is an homage to Kant, who named the first section of the Introduction to his first "Critique" in the first edition. In Husserl, in the appendices to the lecture course "First Philosophy", we find a text called "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy". Also, this title is often used by interpreters of transcendentalism – for instance, Angela Ales Bello, « The Transcendental: Husserl and Kant », *in* A.-T. Tymieniecka (ed.), *Transcendentalism Overturned*, Dordrecht, Springer, Analecta Husserliana (108) april 2011, p. 230 ; and also Sara Heinämaa et al., « Introduction: Methodological, Historical, and Conceptual Starting Points », *in* S. Heinamaa, M. Hartimo and T. Miettinen (eds.). *Phenomenology and the Transcendental*, New York, & London, Routledge, 2014, p. 4, etc.

exceptionality. Indeed, the universalistic pursuits of transcendental philosophy are conjoined with a close attention to the factors of otherness and singularity. This is the radical novelty of the way of philosophizing presupposed by the "transcendental turn" and the exemplary status of transcendental thinking for philosophical discourse in general.

The principles of transcendental thinking introduced by Kant's "Copernican turn" radically change the view about the subject and method of philosophy. This, therefore, involves the constitution of a new philosophical discourse and a reinterpretation of the very foundations of philosophy as philosophy, as well as the development of a special methodology relevant to the philosophical inquiries and to the aspirations of transcendentalism. At the same time, according to E. Husserl, the idea of transcendental philosophy is immanent to philosophy in general "as the eternal sense… which remains forever inseparable from its further development"[7]. Hence, at least from the transcendental point of view[8], the idea of the transcendental – as a certain attitude, as an "idea in the Kantian sense" (to use a Husserlian expression) – lies, to some extent, at the basis of philosophy as such. In the article "Transzendental" from the well-known "Historisches Wörterbuch der Philosophie" we find that "each ... stage of the historical development of the concept of 'transcendental' reveals something about the understanding of philosophy itself"[9]. It can even be argued (having recourse to some degree of deliberate exaggeration) that the transcendental discourse is a kind of hyperbolic expression of the Western European thought tradition: its critical radicalization[10].

Moreover, transcendental philosophy appears as a certain (self-)reflection of the type of thinking that Derrida designates under the title of "logocentrism": a self-reflection that culminates in deconstructive philosophy. At the same time, even though transcendentalism interpreted in this way can be metonymically identified with the philosophical tradition as

[7] "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy," trans. Ted E. Klein and William E. Pohl, *Southwestern Journal of Philosophy*, vol. 5, fall 1974, p. 53.

[8] I share this point of view to a great extent. I would like to emphasize the "inside" nature of this investigation as being conducted from within the tradition under consideration, and not from the distance that the historical-philosophical position would prescribe.

[9] *Cf.* Tobias Trappe, « Transzendental; das Transzendentale; Transzendentalien; Transzendentalphilosophie », *in* J. Ritter, K. Gründer & G. Gabriel (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, Basel, Schwabe, 1998, p. 1359.

[10] Both Kant and Husserl consider transcendental philosophy to be philosophy *par excellence* if not the only possible *philosophy as philosophy*. As the well-known researcher of phenomenological philosophy Jeff Malpas notes, reviewing the work of Chad Engelland (dedicated to the problem of Heidegger's transcendentalism), the latter "shows why the transcendental, even if it is not all that philosophy is, nevertheless remains an essential part of it", *Heidegger's Shadow: Kant, Husserl, and the Transcendental Turn*, New York, Taylor & Francis, 2017, p. I.

such, the explicit definition of the transcendentalism program, associated with the name of Kant and prepared by Cartesian philosophy, declared itself from the very beginning in the aspect of "turningness"[11].

As noted, the principles of thinking proposed by transcendentalism lead to fundamental changes in the understanding of the nature of both philosophical discourse itself and its object, and thus to a revision of the constitutive parameters of philosophical thought. These changes are reflected in several shifts of the thinker's attention: from the "what" of the subject to the "how" of the ways of its constitution (to the dimension of meaning or sense); from the center (for example, in the form of "Origin") to the border or limit; from the substance to the relation; from the actual and present to the possible; from a real existing actual object to an "instance" of its (possible) constitution, that in various transcendental conceptions can be defined as a subject, consciousness, text (or writing).

Kant's philosophical turn (or "revolution") lies in the introduction and the radicalization of the critical attitude. Its aiming at various effects of the dogmatism inherent to the discourse of "old" metaphysics is essentially reproduced in the deconstructive ambition to undermine and overcome (or at least to comprehend and problematize) the logocentric effects of the philosophical tradition in its dogmatic dimension. A distinctive feature of transcendental thinking, which correlates with the aforementioned combination of turningness and traditionality, is the overlap of criticism and hyperbolicity. Transcendental critique could be characterized as a kind of hyperbolism[12] – and at the same time, the critical function is inherent in the method of the hyperbole[13].

[11] On the paradoxical interaction of traditionality and otherness (this problem is thematized with particular acuteness in the deconstructive discourse), see *Transtsendentalizm par excellence: dekonstruktsiina perspektyva* [*Transcendentalism Par Excellence: Deconstructive Outlook*], Kyiv, Interservis, 2020, pp. 154-165; and "Tradytsiia i svoboda v dekonstruktsiinii "filosofii filosofii" ["*Tradition and Freedom in the Deconstructive 'Philosophy of Philosophy*"], *Sententiae*, vol. 41 (3), 2022, pp. 6-25.

[12] The hyperbolicity of Kant's critique consists in its aiming not at particular philosophical concepts, and not even at particular trends, principles, or methods of philosophizing, but at their source and core: the reason itself. The focus of transcendental critique on the foundations of philosophy as a whole and its focus on its own foundations and principles overlap (according to the above-mentioned universalistic nature and orientation of transcendental thought). In the case of Husserl, the critical questioning about the conditions of possibility is radicalized and addressed just to transcendental philosophy itself. The Derridean attitude towards Kant's and Husserl's transcendental legacy is characterized by an even greater radicalism (hyperbolicity) of both criticism itself and its, so to say, integration into hyperbolism: this is displayed in the way deconstruction "adopts" some transcendental principles and methodological techniques.

[13] A significant point of convergence between hyperbole and critique is related to an aspect of the meaning of critique (non-obvious but quite important) as *crisis* (*Cf.* « Criticism and Crisis », *in* P. de. Man. *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, New York, Oxford University Press, 1971, pp. 3-19). Hyperbole is a kind of surpassing (transcendence) that is carried out by bringing the hyperbolized element (concept

The ambivalence of the philosophical-theoretical attitude resulting from such an overlap considerably determines the specifics of deconstructive discourse, in particular, in its relationship to the transcendental one. Indeed, the methodological "union" of critique and hyperbole within the framework of "deconstructive transcendentalism" is aimed at the transcendental thinking itself, when the latter becomes an object of deconstructive critique. Conversely, it is based on the deconstructive approach that a fundamental link between critique and hyperbole is manifested.

To summarize, it can be noted that hyperbolicity as one of the main parameters of transcendental discourse[14] is realized on the following levels of functioning of the latter:

1) the relationship of transcendentalism with Western philosophical tradition as a whole (transcendentalism as a hyperbole of *philosophy as philosophy*);
2) the methodological attitude of transcendentalism itself (hyperbolicity as a component of transcendental methodology);
3) the immanent progress of the transcendental tradition (phenomenology as a critical hyperbolization of the foundations of Kant's transcendentalism, deconstruction as a critical hyperbolization of the phenomenological paradigm).

III. *Rigorous* and *Hyperbolic* Transcendentalism

Among the variety of philosophies that, in one way or another, include transcendental aspects of thinking, three philosophical projects, to my mind, most fundamentally and accurately represent the transcendental attitude and thus form the basis of the conceptualization of transcendental philosophy proposed in this study: the "rigorous transcendentalism" of Kantian critique, Husserlian phenomenology, and Derridean deconstruction.

The rigor of critical, phenomenological, and deconstructionist transcendental projects is due to several factors. First of all, it lies in:
1) the methodological clarity, purity, and systematic character of the declaration and implementation of ideas, principles, and concepts;

or meaning) to the limit of its identity. Therefore, its position can be defined as critical. The idea of this criticality-hyperbolicity is well conveyed by the Derridean quasi-concept "*plus de*", which combines two not just different, but opposite meanings: "more than" and "no more...".

[14] It should be noted that the transcendental-phenomenological tradition owes the concept of hyperbole primarily to the Cartesian principle of methodological doubt, carrying out its reception and interpretation. Cartesian discourse provides two dimensions of the hyperbolic: methodological, which characterizes the type and degree of critical-skeptical doubt, and ontological, which concerns the idea of the infinite.

2) for Husserl and Derrida – in the consistency, depth, and relative completeness of coverage of Kantian claims[15], which are, however, subjected to critical-hyperbolic treatment;
3) the strong theoretical orientation of the mentioned projects (that sometimes does not coincide with the explicit statements of their authors).

Rigor can be considered an important attribute of transcendental thinking[16], associated with other features such as radicalism (most clearly represented in Husserl's phenomenology) and, in the extreme case, hyperbolicity (explicitly manifested within the scope of deconstructive "quasi-transcendentalism"). It is not only that methodological rigor is subject to radicalization and hyperbolization, but also that rigorous thinking, by definition, presupposes a certain radicalism (which turns into hyperbolism under certain "theoretical circumstances").

Examples of the explicit link between rigor and radicalism can be found in Husserl's texts. According to Husserl, philosophy in the "old Platonic meaning is either nothing or it exists as the intention towards the most rigorous science in the most radical and ultimate sense"[17]. Husserl finds the mentioned conjunction of radicalism and rigor already in the philosophies of Plato[18] and Descartes[19] and himself follows this connection when developing the project of phenomenology as first philosophy: "It is only with a rigorous First Philosophy that there can appear a rigorous philosophy as such.[20]" Also, the "idea of First Philosophy, i.e., the form of a philosophy of beginnings … gives shape to itself in the most radical philosophical self-consciousness and in absolute methodological necessity.[21]"

The ultimate, *radical* form of transcendental-phenomenological radicalism is the *hyperbolicity* inherent in deconstruction discourse. While radicalism is associated with the maximum strictness of adherence to and the maximum intensification of characteristics of the concept to which the predicate of *radicality* is applied – without violating the limits of the concept's identity (rather, on the contrary, strengthening them), hyperbole is a kind of excess as a result of which the identity of what is subject to hyperbolization is brought into question. It should thus be noted that both

[15] It is worth noting that this completeness extends not only to the principles that are accepted as adequate and correct within the framework of, respectively, phenomenological and deconstructive conceptions, but also to those ones that become objects of criticism and are subject to contestation.
[16] The attributes of "rigorous thinking" are self-criticism, considerable attention to methodological reflections, clarification and nuancing of the conceptual dictionary, etc.
[17] Husserl, *First Philosophy. Lectures 1923/24 and Related Texts from the Manuscripts (1920–1925)*, transl. S. Luft, Dordrecht, Springer, 2019, p. 438.
[18] *Ibid*.
[19] *Ibid*., pp. 8, 66.
[20] *Ibid*., p. 6.
[21] *Ibid*.

radicalism and hyperbolicity are directly related to the factor of the *limit*, which is of great importance for transcendental thinking (this will be discussed below).

We can also trace the relationship between rigorism and radicalism (or hyperbolicity) in the Derridean texts. In his famous essay "Différance," the philosopher argues that "As *rigorously* as possible we must permit to appear/disappear the trace of what *exceeds* the truth of Being Différance"[22]. The rigor of Derridean transcendentalism is not least due to the transcendental methodological "device" discussed above, which implies the overlapping of critique and hyperbolization and involves a self-referential application: that is, it is actualized in the course of self-reflection of the transcendental-phenomenological thought (this time provided by deconstruction). Even more: in the case of Derrida, this "device" is at the basis of deconstructive questioning about the limits and conditions of the (im)possibility of philosophy in general.

Based on the analysis, interpretation, and advancement of the Derridean methodological developments (especially those aimed at the critical reception of the transcendental heritage), as well as drawing upon the characteristics of transcendental thinking captured by the deconstructive approach, I propose a concept of *"hyperbolic transcendentalism"* to represent a peculiar way of thematization in the transcendental discourse. This concept (1) summarizes the ways to reconstitute main transcendental positions uncovered by deconstructive thinking; (2) reveals the implicit tendencies of the transcendental attitude in general; (3) can be an internal resource for the further development of the transcendental tradition in the conditions of modern philosophical demands.

IV. Derridean "Quasi-transcendentalism"

Considering deconstructive philosophy within the horizon of "hyperbolic transcendentalism" as a transcendental project *par excellence* which proves to be its radicalization (a return to the fundamentals) and hyperpolarization (an intention to self-transcendence) of the ultimate grounds and basic principles of transcendental thinking, I largely rely on the semantics of the concept of *quasi-transcendental* as used by Derrida himself as well as by some leading interpreters of his philosophy[23].

[22] "Différance", *in* Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. A. Bass, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 23, italics added.

[23] First of all, the works of Geoffrey Bennington (*Interrupting Derrida*, London & New York, Routledge, 2000, and – in collaboration with Derrida himself – *Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1999) and Rodolphe Gasché (*The Tain of the Mirror: Derrida*

At the heart of the deconstructive idea of quasi-transcendental lies, once again, the above-mentioned intention to hyperbolize the foundations of transcendental thinking – an intention that, according to the features of the transcendental discourse, assumes the moment of criticism as its essential component. Furthermore, the quasi- or ultra-transcendental radicalization of transcendental questioning implies the articulation of, particularly (and even mainly), those aspects of the transcendental that undergo a certain marginalization within the framework of classical transcendentalism and its classical interpretations.

The function of the deconstructive concept of "quasi-transcendental" is first of all to de-dogmatize the transcendental: and therefore, to support and reconstitute the authentic foundations of transcendental thinking[24]. Their critical radicalization is at the core of the idea of quasi-transcendental and quasi-transcendentalism as a philosophical attitude. This radicalization concerns primarily such problematical knots of transcendental philosophy as *the relation between transcendental and empirical* and *the question of conditions of possibility*. In the first case, the fundamental ambivalence of the said relation intensifies, as an opposition and an overlapping simultaneously: the transcendental is such only relating to the empirical. In the second case, the transcendental inquiry takes the form of questioning about conditions of *im*-possibility.

The reconstruction of the semantic field of the prefix "quas", which acquires the status of a concept within deconstructive discourse, allows us to capture such variants of its meaning as "almost"[25], "not yet"/"no longer"[26]), "nearly"[27], "as if"[28]. From a transcendental point of view, of extreme importance is such a function of the Derridean (quasi) concept of *quasi* as close integration (right up to the overlap) of elements or aspects that are stereotypically viewed as opposite to each other – the opposition thus being deconstructed. Therefore, Derrida speaks of "a common root which, without annulling the alternative, prescribes its derivation from a more 'ancient' possibility"[29].

---

and the Philosophy of Reflection, Cambridge, Harvard University Press, 1997.) should be mentioned here.

[24] Let's take into account that transcendental philosophy initially appeared as an opposition to dogmatically oriented metaphysics.

[25] *Cf.* J. Derrida, *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; and « Nombre de oui », *in* Derrida, *Psyché: Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, pp. 639-651.

[26] « Nombre de oui », *op. cit.*, p. 643.

[27] « Comment ne pas parler : Dénégations », *in* Derrida. *Psyché…*, *op. cit.*, p. 578.

[28] « Comme si c'était possible, 'within such limits'… », *Revue Internationale de Philosophi*e, vol. 52, n°205 (3), 1998, p. 510 ; and « Comment ne pas parler… », *op. cit.*, p. 578. This goes back clearly to Kantian *als ob*.

[29] Derrida « Nombre de oui". "A Number of Yes », trans. B. Holmes, *Qui Parle*, vol. 2(2), 1988, p. 124.

A thorough explication of this function, primarily concerning the "transcendental/empirical" distinction, we owe to the outstanding interpreters of Derridas's philosophy, R. Gasché, and G. Bennington[30]. In addition, Gasché develops the theme of quasi-metaphoricity, which, according to the deconstructive logic, "precedes"[31] the distinction between metaphor and concept[32]. Close to the concept of quasi-transcendental is the one of "ultra-transcendental"[33], which, in turn, is closely associated with the idea of hyperbolicity. The transcendental function of deconstructive "operators" quasi- and ultra- is, in particular, to resist "naive" realism, literalness, objectivism, etc[34].

It should be noted that the foundations of quasi-transcendental thinking lie in the transcendental discourse itself. For, not just the quasi-transcendental, but also the transcendental as such can be seen as a relation not only and not simply *to* the empirical, but *between* the transcendental and the empirical as well, the relation to the empirical being a part of the very essence of the transcendental[35]. Thus, Derrida's quasi-transcendentalism appears as a hyperbolic manifestation of the transcendental thought pattern.

V. Criteria of Transcendentality

Having defined in general terms both the specifics of transcendental discourse (according to my view) and the peculiarities of deconstructive (quasi)transcendentalism, I would like to offer some characteristics that, I think, in a certain way distinguish transcendentalism as a specific mode and style of philosophical thinking. I do this based on a "zigzag" movement[36] between the guidelines of the deconstructive approach and the conceptual grounds of classical transcendentalism.

Basing my analysis on the three philosophical positions subsumed under the term "rigorous transcendentalism", I nevertheless give a certain preference to the deconstructive discourse, which has a priority in constituting

[30] *The Tain of the Mirror…*, *op. cit.*, p. 317, and *Interrupting Derrida*, *op. cit.*, p. 19.
[31] I use this word with caution and, so to speak, non-literality, taking it in quotation marks, given that the motives of primacy, originality, etc. are the main targets for deconstruction.
[32] *The Tain of the Mirror*, *op. cit.*, p. 311.
[33] *Cf.* J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris, PUF, coll. « Epiméthée », 1967, 117 p. ; and "Response to Baldwin", *in* S. Glendinning (ed.), *Arguing with Derrida*, Oxford, Blackwell Publishers Ltd, 2001, pp. 102-109.
[34] E.g. *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 90 ; *La voix et…*, *op. cit.*, p. 14 ; « Comment ne pas parler… », *op. cit.*, p. 592.
[35] At this point, I would like to refer to Bennington's thesis: "The transcendental is only really transcendental (and not transcendent) to the extent that it is (only) quasi-transcendental", *Interrupting Derrida…*, *op. cit.*, p. 89.
[36] The "zigzag" metaphor for the transcendental-phenomenological tradition is not accidental: it refers us to Husserl's methodological terminology.

the conceptual and methodological approach of this investigation. Since the research project outlined in this article involves striving for systematicity and a certain universality in definition and interpretation of the idea of transcendental philosophy, the priority of the deconstruction methodology seems to be justified not only by today's relevant ways of posing questions (given that Derrida is a relatively contemporary author), but also (1) by the radicalism of critical claims of deconstructive quasi-transcendentalism, (2) by the breadth of transcendental problems covered by it, (3) by the Derridean rigor in adherence to transcendental methodology (albeit in its very peculiar interpretation).

An important (essentially transcendental) nuance is that the proposed below characteristics of the transcendental discourse are those only while being in a relationship of mutual determination, enabling, and conditioning. They do not coexist independently, but interact, and not in a hierarchical manner, but rather in a network[37]. From this set of criteria, it is impossible to choose one main principle to which the others would be subordinated.

So, I would like to identify the following characteristics of transcendental thinking:

1. The constitutive function of the factors of *relation* and *difference*. The dominant status of relation and difference distinguishes transcendentalism from substance-oriented philosophies based on the idea of a Thing, of the ultimate "What".

Moreover, it seems to be methodologically appropriate to combine difference and relation into a single principle ("relation-difference"), making it possible to emphasize both the anti-substantial attitude (provided by the relation) and at the same time the irreducibility of elements being in relation to the One (provided by the difference).

In Kant's, Husserl's, and Derrida's versions of transcendental philosophy, the main representations of the "relation-difference" principle are, respectively, *a priori* synthesis, correlation, and différance. On the ground of this principle, a connection is revealed between the transcendental-phenomenological discourse and other directions of phenomenological thought such as the philosophies of the Other represented by (but not limited to) the names of E. Levinas, J. Derrida, P. Ricœur, B. Waldenfels, and also, to a certain extent, J.-L. Marion[38]. The idea of the *other* is implicitly

[37] In a similar way, R. Gasché (*op. cit.*) thematizes deconstructive "infrastructures", which, in effect, are quasi-transcendental.

[38] The term "other" has two different spellings in the text. I use the version with a small letter and italics when speaking of *other* in general – as a concept correlative (and sometimes even equivalent) to that of relation-difference – whilst by the variant with a capital letter, I intend

incorporated in the concept of experience, which is of great significance for all three aforementioned versions of "rigorous transcendentalism". In particular, the motive of the *other* is implied by the phenomenological thematization of consciousness as the consciousness *of*...[39]. Finally, the deconstructive idea of the quasi-transcendental turns out to be just the result of a search for a non-empirical[40] approach to the phenomenon of the *other*.

2. The dominant status of concepts that:

a) express *ideas of relation and difference*: synthesis, intentionality, correlation, différance, aporia, etc.

b) form a *distinction* that has a fundamental or exemplary status for a given system and is not reducible to the more "primary" *One*: noesis-noema, transcendental-empirical, genesis-structure, etc.

c) appear as ambivalent concepts that cannot be reduced to one of their meanings, mutually exclusive (according to the logic of "dogmatic" thinking): directly, these are Derridean concepts of undecidability, iterability, différance; indirectly – transcendental-phenomenological ones of reduction, possibility, constitution, etc.

3. *The critical attitude*: striving for extreme problematization, the objects of which ultimately prove to be both thinking as such and its "carriers" (subject, consciousness, or language). The goal of transcendental critique is not rejection and destruction, but rather "clarification" and "purification". At the same time, its important aspect is self-reference (and accordingly, immanence)[41].

4. A shift in the focus of philosophical questioning from "*what*" to "*how*"[42], from *thing* to *relation*, from *substance* to *function*, etc., with which, in

a specific meaning, which corresponds to the just mentioned trend in phenomenological thought associated primarily with the name of E. Levinas.

[39] At the same time, as is well known, the theme of the Other acquires an explicit form in Husserl's late phenomenology, within his conception of intersubjectivity.

[40] If it comes to empiricism in the "traditional" sense. As for "transcendental empiricism" (Kebuladze, *op. cit*. and Natalie Depraz "De l'empirisme transcendental : entre Husserl et Derrida," *Alter n°8*, 2000, pp. 53-68), it can be said that it is the outcome of the transcendentalist deconstruction, as it were, of the empiricist paradigm.

[41] Significantly, R. Gasché uses the concept of immanent critique to denote Derridean critique of Husserl's philosophy. *Cf. Inventions of Difference: on Jacques Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 36.

[42] Let's recall Kant's program thesis: "I call all cognition transcendental that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible *a priori*. A system of such concepts would be called transcendental philosophy", *Critique of Pure Reason*, trans. by P. Guyer & A. Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 149.

particular, the transcendental-phenomenological priority of method is associated. Fundamental non-substantiality, functionality is a distinctive feature of transcendental subjectivity (consciousness). This non-substantiality is reflected, in particular, at the terminological level: actually, the concept of "transcendental" in the transcendental discourse appears first and foremost as an adjective, not a noun[43].

5. A shift in the modality of questioning from *"is"* to *"is possible"* (or, more radically, merely *"possible"*, without any being's "indicators", so to speak). The dominant, even hyperbolic status of the idea of *possibility*, which instead of being one of ontological or epistemological modalities acquires the meaning of a fundamental principle: the ultimate criterion in justification. The conceptual manifestations of the fundamental and original possibility are, for example, Kant's *als ob*; the Husserlian "neutrality modification", the idea of horizon; the Derridean "impossible possibility".

The location in the "register" of possibility essentially determines the status of intention, project, etc., peculiar to the transcendental-oriented philosophies.

6. Accordingly, the metaphysical search for the origin is replaced by a more modest and essentially problematic one, which aims at the *ultimate conditions of possibility of some X* (the latter being in the form of experience, meaning, or truth and its correlate – evidence, or, in the case of Derrida, even philosophy in general). And the search method can vary from the ultimate justification to extreme questioning.

7. The fundamental importance of the *constitution principle* as a type of ambivalent relation that combines the characteristics of construction and clarification, formation and manifestation.

8. The important status of the idea of the *limit* (and related concepts)[44]. By its ambivalence – as a constraint or restriction and an (im)possible transition, a demarcation and an (im)possible relation with the *other* – the peculiarity of transcendental thinking is largely determined.

[43] According to V. Kebuladze's apt explication, "Within the framework of transcendental philosophy the word "transcendental" cannot be substantiated. It, therefore, does not express some content of our experience, but characterizes a certain level of grasping in consciousness of all possible contents of experience", *op. cit.*, p. 143.

[44] While Ukrainian language provides an invariant term, *межа*, in English we have to use several concepts, such as limit, border, boundary, margin, only the totality of which allows to cover the conceptual space of the phenomenon in question. So, in particular, the *limit* means the high or ultimate point, the *margin* implies the distance from the center, and the *border* and *boundary* involve a relation with *other* (a border/boundary *with* or *between*).

The concepts of limit, boundary, etc. are important components of the transcendental-phenomenological terminology. The identification of the transcendental as such (which is constituted and defined as both non-immanent and non-transcendent, non-empirical – but intrinsically linked to experience) is essentially connected with this motif of border and/or limit, which, in particular, explains the latter's essential significance in the transcendental discourse.

9. *Aporeticity*: fundamental and *a priori* undecidability[45], which turns out to be a consequence of such transcendental thinking principles as relation-difference, criticism, radical importance of factors of possibility and limit, etc. Employing the terms "aporia" and "aporeticity", I rely on the deconstructive experience of their interpretation and use. In the Derridean discourse, aporia stands as not an undesired stage or phase of reasoning that needs to be corrected and is subject to resolving, but rather as a fundamental disposition of thinking, in particular and especially of philosophical one.

Implicit aporeticity underlies all transcendental thinking that seeks a problematic relationship (and even a kind of overlapping) between transcendental and empirical, *a priori* and experiential in one single structure, which versions are apperceptual unity, intentional consciousness, and, eventually, différance. Such aporeticity takes place largely because the idea of otherness is always already "inscribed" in the principle of transcendental subjectivity, the latter being free, autonomous, universal, etc. This situation can be roughly defined as "transcendental aporia", under which, ultimately, all individual aporetic effects arising in transcendentalist concepts are subsumed.

In particular, the most significant aporias of the phenomenological discourse are found in the constitution principle (as construction and clarification simultaneously, as noted)[46], and also in the coexistence of the absolute priority given to essentially a-substantial (functional) consciousness and the general appeal to return "back to the things themselves".

10. A prominent place in the transcendental discourse is occupied by temporal problematics. Being the principle of ordering differences, time itself acts as a carrier of fundamental difference.

[45] To use Derrida's term.

[46] A deconstructive modification of this aporia is the issue of "invention": the latter being a peculiar combination of unpredictability and expectation. *Cf.* « Psyché : Invention de l'autre », *in* Derrida, *Psyché : Inventions de l'autre*, *op. cit.*, pp. 11-61.

11. Self-reference: a situation where some concepts, statements, texts, principles, theories, etc. stand as their objects[47]. Self-reference raises questions about the very limits of the certain structure, directing efforts to its both legitimizing and problematizing. Kant's auto-referentiality of transcendental argumentation[48] is radicalized in the phenomenological "zigzag"[49] and hyperbolized in deconstructive thematizations of limit concepts ("metaphoricity of metaphor"[50], representation of representation[51], etc.

12. *Deconstruction* of the *subject-object opposition*. (The aforementioned principles of constitution and self-reference can be considered as its pre-conditions.) Such "deconstruction" already takes place in Kant's conception and is radicalized within the framework of Husserlian and especially Derridean transcendental projects[52].

13. Special attention to the problematics of *syntax*: in general, the scope of "philosophical syntax" includes aspects of predicativity and categorization, but Derrida gives a philosophical sense to language syntax, thematizing its elements (such as prefixes, prepositions, conjunctions, negative particle, etc.).

14. The importance of the idea (and, respectively, the methodological principle) of *repetition*. We owe the manifestation of this factor to Derridean philosophy. But just the way repetition – as "iterability" – is thematized in deconstructive discourse (with an emphasis on the aspect of otherness as necessary, constitutive component of the former) allows us to reconstruct its transcendental basis. Repetition (iterability), therefore, appears as an essential element of critique and self-reference, as a condition of possibility of

[47] A case in point of this effect is "critique of pure reason" as a kind of double genitive, where reason as an agent of critique is at the same time a subject to criticism.

[48] See R. Bubner, "Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction", *Review of Metaphysics*, n°28/3, 1975, pp. 453-467.

[49] Husserl describes the zigzag method as follows: "We search, as it were, in a zig-zag fashion, a metaphor all the more apt since the close interdependence of our various epistemological concepts leads us back again and again to our original analyses, where the new confirms the old, and the old the new", *Logical Investigations. Vol. 1: Prolegomena to Pure Logic*, transl. J. N. Findlay, London & New York, Routledge, 2011, p. 175.

[50] Michael Naas, *Taking on the Tradition: Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*, Stanford, Stanford University Press, 2003, p. 41.

[51] *Cf.* « Envoi », *in* Derrida, *Psyché…*, *op. cit.*, pp. 109-143 (especially p. 113).

[52] According to E. Levinas, Husserl's originality "consists in seeing that the 'relation to the object' is not something inserted between consciousness and the object, but that the "relation to the object" is consciousness itself" *in* « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl », *Les Imprévus de l'histoire*, own translation, Paris, Librairie générale française, 2007, p. 52. For Derrida, the subject-object distinction is one of the basic binary oppositions that underlie logocentric thinking and thus become the object of deconstruction *par excellence*.

difference, etc. Implications of the idea of repetition can be found in concepts (principles) like reduction, eidetic variation, *Rückfrage* (Husserl), trace (Derrida), representation, recognition (Kant), and so on. Generally speaking, the transcendentalization of certain concepts in Kant's manner[53], as well as the phenomenological method of attitude's changing, involve a kind of repetition of the empirical (factual) in a new, *different* order and status.

15. The principle of "*shift*" as a conceptual-methodological factor that stands, as it were, as an alternative to the very principle of *alternative*, insofar as it conditions and enables the introduction of the *other* in a non-oppositional way.

The concept (concept-metaphor) of a shift appears to be a suitable terminological tool to determine the phenomenon of change of attitude[54], as well as to characterize several "switches" inherent in the transcendental-phenomenological discourse, among which the main ones are from "what" to "how" and, accordingly, from substance to relation.

The idea and the concept of shift or displacement are extremely important in Derrida's discourse and are used, in particular, in defining[55] of its fundamental concepts: deconstruction[56] and différance[57].

16. *Universalism* of a peculiar kind, which in a paradoxical or, rather, *aporetic* way rests on the principles of relation and difference (and thus otherness) – as opposed to traditional ("dogmatic", or "logocentric") universalism guided by factors of simplicity and oneness, as well as totality, subordination and appropriation. What is meant here by *other* is primarily about the other with respect to the universal as such: *other of universal*. While "dogmatic" universalism leaves the singular (particular) outside the universal, thereby *de facto* undermining the capacity of its universality, the universalism of the transcendental type "involves" in the realm of the universal the singular by which it turns out to be affected[58].

Such an "intervention" of the *other* in the scope of the *universal*, the implication of which is a common trait of transcendental-phenomenological

[53] *Transtsendentalizm par excellence…*, *op. cit.*, p. 26.
[54] Significantly, in Derrida a sort of synonymy slips between the terms "reduction" and "shift". *Cf.* « Signature, événement, contexte », *in* J. Derrida. *Marges de la Philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 368.
[55] Or, more precisely, from a phenomenological perspective, in *describing*.
[56] *Ibid*., p. 392.
[57] « La différance », *in* Derrida. *Marges…*, *op. cit.*, p. 15.
[58] However, the singular is not just one of many examples or instantiations of the idea of *other*. Otherness and singularity are closely intertwined in the context of the general striving to overcome the paradigm of totality in favor of the thinking of difference. However, this topic goes far beyond the immediate tasks of this study and requires independent investigation.

philosophies, takes the form of, for example, the question on the possibility of synthetic *a priori* in Kant; the overlapping of essence and fact, the postulating of "eidetic singularities", the principle of categorial intuition and the method of eidetic variation in Husserl; the aporias of universal singularity ("tout autre est tout autre") and of invention in Derrida[59], etc.

The relation-difference between universal and singular can be considered as a condition of possibility of constituting a hyper-universal dimension that surpasses ordinary universality due to its extension by the realm of singular[60].

17. The general focus on *radicalism and hyperbolism* which (in a self-referential way), first of all, are directed at the very foundations of transcendental thinking. Fundamental hyperbolism is inherent in the transcendental method, beginning with its Cartesian "prototype": hyperbolic doubt.

Furthermore, phenomenology and deconstruction strive for, respectively, radicalization and hyperbolization of the transcendental attitude, taken in its genesis: for each of the subsequent thinkers tends to consider his own version of transcendentalism as sharpening, improving, and bringing to the limit level the transcendental claims of his predecessors. Hyperbolicity has a special function among the mentioned criteria of transcendentality, since, to a certain extent, it determines the specificity of their transcendental use. Thus, difference, critique, repetition, limit, universality, etc. appear as *transcendental* to the extent that radicalism and hyperbolicity are inherent in them.

It is worth noting that perhaps most of the characteristics mentioned above are not "put on the title page" of certain transcendental conceptions and do not belong to the explicit features of transcendentalism according to its numerous and various definitions. Nevertheless, in my view, the fact of presence or, respectively, absence of these thought principles in this or that philosophical conception allows us to identify the degree of its belonging/non-belonging or closeness/alienness to transcendental discourse[61].

---

[59] *The Gift of Death,* transl. D. Wills, Chicago, Chicago University Press, 1995, pp. 68, 82-87; and « Psyché: Invention de…», *op. cit*.

[60] First of all, it is an idea of the transcendental – as in fact a relation-difference between the transcendental itself and the empirical – that can claim such a hyper-universality.

[61] It is not by chance that I don't include such attributes as apriority and subjectivity in this list of fundamental "predicates of the transcendental", despite their indisputable significance for the transcendental discourse in general. For apriority seems to be not a basis, but rather a result of a combination of certain transcendental characteristics: primarily, of such principles as relation-difference, possibility, limit, aporeticity, and constitution. Furthermore, *a priori* (as well as the empirical) is what *concerns* the transcendental, rather than being one of the

Eventually, the network of principles offered in this study determines, I believe, the originality, peculiarity, and, in a sense, the *otherness* of transcendental thinking: that is to say, what distinguishes the transcendental attitude among many different philosophical approaches and intellectual styles.

VI. Conclusion

The conception proposed in this paper, defined as "*hyperbolic transcendentalism*", combines, on the one hand, the author's interpretation and the development of the Derridean approach to the problem of the transcendental, and on the other hand, the manifestation of an immanent tendency towards hyperbolicity inherent in transcendental thinking in general. The expected perspective of such an approach is in that on its basis the theoretical potential of the transcendental position in the context of the contemporary philosophical aspirations can be revealed.

The Derridean discourse is considered as one of the basic versions of transcendental philosophy: along with critical (Kant) and phenomenological (Husserl) ones. All these three transcendental projects are united under the concept of "rigorous transcendentalism". At the same time, it is shown that it is on the grounds of Derridean philosophy that a radicalization of the "transcendental motive" takes place.

A Derridean conception of quasi-transcendental is used as a certain guideline to examine the transcendental in radical and hyperbolic mode. Particular attention is paid to such aspect of the quasi- (or ultra-) transcendental thinking as a radicalization of authentically transcendental questions: i.e., relation between transcendental and empirical, as well as the issue of conditions of possibility.

Through the lens of deconstructive thought, the methodological focus of the article is on determining the network of fundamental concepts that can serve as criteria of transcendentality. This enables the grasping of the specific nature of transcendental thinking and can work as a methodological reference

---

characteristics of transcendental thought *per se* (for more details, see *Transtsendentalizm par excellence…*, *op. cit.*, pp. 100-102). As for subjectivity, considered in a transcendental way primarily in the aspect of its functionality (a-substantiality), it stands, above all, as an alternative to a certain "what", against which the transcendental "how" is constituted. So, to some extent, subjectivity also turns out to be a derived parameter of transcendental discourse: in particular, this circumstance motivates the validity of non-subject-oriented transcendentalism of deconstructive philosophy. Moreover, Derrida's radical desubstantialization of transcendentalism and his turn to writing (text), leading to the hyperbolic significance of relation and difference and therefore to the extreme undermining of the objective "what", eventually can be considered as a radicalization of the transcendental "how", which in previous versions of transcendentalism was realized by the ultimate value of the transcendental subject.

point when classifying certain philosophies with respect to their belonging (or non-belonging) to the transcendental discourse.

To conclude, in this paper, I sought to outline the project of the possible unfolding, development, and affirming of the transcendental-theoretical foundations in the context of contemporary philosophical challenges. The driving force and "guidepost" of the research was the implicit question: "How is theoretical transcendentalism possible today?"

The reconstitution of conceptual foundations of transcendental thinking this study intended, aims not only to fix the invariant characteristics of transcendentalism, but also to demonstrate that the deconstructive outlook could allow at least to reconcile the transcendental attitude with the principles of the philosophy of difference (and especially the philosophy of the Other), and even to reveal the latter's transcendental background.

Nicht-intentionale Passivität und Lebensoriginarität
Ein Beitrag zur Bestimmung des phänomenologisch Absoluten

ROLF KÜHN

Nichts ist uns gegeben, was nicht zunächst gelebt wäre. Folglich gehört eine radikale Phänomenologie der Passivität als Ur-Ereignung bzw. Sich-Selbst-Erscheinen des Erscheinens zur notwendigsten phänomenologischen Aufklärungsabsicht überhaupt, und zwar bis in Ästhetik und andere kulturelle Lebensbereiche hinein. Wir klammern aber angesichts der rein phänomenologischen Gewissheit der All-Erlebtheit allen Erfahrens und Veranschaulichens jegliche lebensphilosophische Betrachtung dabei aus, die uns etwa nahebringt, dass alle maßgeblichen wie unmaßgeblichen Dimensionen des menschlichen Seins – von der Geburt bis zur Kommunikation, von der Einsamkeit bis zur Sterblichkeit – Affekte seien, um diese nicht als hermeneutische oder konfliktträchtige Weltgeschehnisse zu verstehen, sondern in ihrem rein passiven Erwachen. Damit ist auch die metaphysisch ererbte Dichotomie von Immanenz/Transzendenz, wie in Husserls Erlebnisbegriff, nicht mehr als unbefragte Letztreferenz vorgegeben, sondern als eine Problematik der Selbstimpressionalität, die sich zunächst von der historischen Phänomenologie her noch ergibt, um hier die Frage nach Intentionalität und Nicht-Intentionalität als Passivität metagenealogisch zu diskutieren.

1) Affektion und Passivität als Passibilität von Leib/Leben

Diese Untersuchung hat also den Charakter einer Bestandsaufnahme und einer Prospektive, das heißt eines Zurückkommens auf Husserl und der Vorzeichnung eines neuen phänomenologischen Arbeitsbereichs. Die Übersicht ist daher nicht bloße Zusammenschau, sondern vielmehr Weitertreiben einer Frage, die sich mit Husserl bei dessen Versuch ansiedeln ließe, den „Anfang des Anfangs“ einerseits als Ausgangspunkt der Phänomenologie schlechthin zu verstehen[1] und andererseits, damit verbunden, diesen „Anfang“ als „Grundcharakter der Phänomenologie [im

[1] *Nachwort zu Ideen I* (1930), in: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana V)*, Den Haag, Nijhoff, 1971, S. 161f.

Sinne] wissenschaftlicher Lebensphilosophie“[2] weiterzuanalysieren. Wie angedeutet, soll dabei die eigene lebensphilosophische Vorgabe Husserls, die er keineswegs spekulativ verstand, in Richtung auf eine radikale Lebensphänomenologie hin konkretisiert werden, was einschließt, dass es nicht mehr um systemimmanente Husserlkorrektur geht, sondern um einen notwendigen Paradigmenwechsel als Phänomenologie. Denn der Lebensbegriff Husserls bleibt fundamental an den Weltbegriff gebunden, auch wenn er das Leben in einer faktuell urinstinktiven Einheit der „Selbsterhaltungstätigkeit“ letztlich radikalisiert, wodurch „das universal leistende Leben [...] die Welt als die für uns ständig in strömender Jeweiligkeit Seiende, die für uns ständig ‚Vorgegebene‘ zustande kommen lässt“.[3]

Passivität verblieb deshalb bei solcher Vorentscheidung im Rahmen der Vorkonstitution, wovon die folgenden resümierten Etappen wichtige Ergebnisse innerhalb der vorprädikativen Synthesis- und Urteilserforschung waren. Als „Selbsterhaltungstätigkeit“ entfaltet sich die Passivitätsproblematik daher strukturell zusammenhängend mit einer Phänomenologie der Tendenzen, die an eine Genealogie der Logik zurückgebunden bleibt, aber gerade als vorprädikative „Logik“ oder subjektgenetisch „transzendentale Ästhetik“ die zu verallgemeinernde These Derridas etwa zurückweisen lässt, Husserls Denken gehöre ausschließlich mit in den Typ eines reinen „Logozentrismus“.[4] Die Passivität bleibt für Husserl bei aller Bewusstseins-„Aufdrängung“ durch Reize ein subjektives (und kein psychologisch kausales) Geschehen ursprunghafter Art, auch wenn der Ursprung solcher Subjektivität sich nicht der eigentlichen Ichaktivität verdankt, sondern „ohne mein Zutun“ beginnt und zunächst auf diese Weise passiv unbewusst weiterläuft.[5] Da das passive Geschehen für Husserl ein potentiell motivationales Feld für die aktive Ichzuwendung und deren Konstitutionsleistungen darstellt, erfolgen die passiven Geschehnisse zumeist „für das Ich“. Fragen des sinnlichen Gefühlscharakters, der Erfahrung des

[2] *Ms. F I 32* (1927), S. 110; zit. N. Lee, *E. Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, Kluwer, 1993, S. 197; vgl. ebenfalls V. Costa, *Le se sentir dans le monde et la phénoménalité: entre Henry et Husserl*, in: R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti u. G. Rametta (Hgg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, S. 71.85.

[3] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)*, Den Haag, Nijhoff, 1976², S. 148 (§ 38).

[4] Vgl. zu diesem berechtigten Hinweis R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, S. 295f.

[5] An diesem Ergebnis hält im Grunde auch A. Montavont fest, wenn sie schreibt: „Mit der Affektion tritt an der Stelle des Vor-Ichs, das bis dahin anonym in der immanenten Gegenwart fungierte, ein ursprüngliches Ich auf.“ Vgl. *Le phénomène de l’affection dans les „Analysen zur passiven Synthesis“*, in: *Alter. Revue de phénoménologie*, Vol. 2, 1994, S. 119-139, hier S. 132f.

Erleidens wie der trieblichen Hemmung treten in den Hintergrund, ohne jedoch ganz abwesend zu sein, weil die „nichtichlich" passiven Synthesen der hyletischen Ebene bereits instinktiv teleologisch ersten Weltcharakter implizieren, den eine abstrakt regressive Reduktion im Übergang vom psychologisch phänomenologischen Erlebnisbereich zur transzendental primordialen Sphäre genetischer Passivität offenlegen kann.

Dass für Husserl die Passivität weniger ein „Rezeptivitäts"-Problem im klassischen Sinne heterogener Affektion und damit verbundener Reaktion darstellt, die bloß erleidend hinzunehmen wären, als vielmehr eine Inaktivität und ein Unbeteiligtsein des Ichs, reinigt von vornherein diese Passivitätsanalyse von der angedeuteten lebensphilosophischen Lebenstragik, um die Kernfrage aufbrechen zu lassen, ob es eine radikal passive „transzendentale Geburt" gibt oder nicht. Husserl verneint sie mit dem Hinweis darauf, dass „zu [jedem] Jetzt ein Vergangenheitshorizont gehört, der ins Unendliche aufwickelbar ist. Und eben das besagt: Ich war ewig".[6] Geburt ist für ihn allein „in der Welt" möglich, während die Transzendentalität als vorintentionale Passivität nur die Möglichkeit als Ewigkeit unendlicher Erinnerung lässt. Die als passive Vorgängigkeit gedachte Ewigkeit (letztlich Gott als das Absolute bei Husserl) lässt aber nicht nur offen, wie sich diese Ewigkeit als absolutes Leben zur Passibilität als meinem ebenso absolut phänomenologischen Leben in der Absolutheit des Lebens selbst verhält, sondern wie das Bewusstsein gerade in dieser äußersten Situation aller nur denkbaren Situationen sein eigenes Sein metagenealogisch als reine Selbstaffektion phänomenalisiert. Denn wenn es Bewusstsein nach allgemein phänomenologischer Auffassung nur im wie aus dem Leben geben kann, und dieses impressionale Leben vom Bewusstsein nicht selbstgezeugt ist, sondern vielmehr eine affektiv faktische transzendentale Geburt darstellt, dann erprobt das Bewusstsein sich in der Tat ontologisch dergestalt, dass es nie das Vermögen besitzen wird, sich vom originären Rückbezug auf sich selbst als Leben lösen zu können. Diese konkrete Unmöglichkeit jeder Möglichkeit einer letzten Distanz ist die reine Passivität als gleichzeitig selbstaffektive Phänomenologisierung aller Ontologie im Sinne des metagenealogischen Grundbezugs von Leib/Leben. Keinerlei Aktivität oder Inaktivität kann nämlich dieses „Immer-Schon-Voraus" des uranfänglich immemorialen Lebens brechen, wodurch alle weiteren hyletischen, triebhaften, emotionalen und existentiellen Passivitätsphänomene in den Bereich einer ontischen Passivität fallen, wo eine Realität bzw. Gegenständlichkeit auf die andere im mundanen Sinne wirkt.

---

[6] *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926 (Husserliana XI)*, Den Haag, Nijhoff, 1966, S. 379 (*Beilage 7.10*); vgl. R. Kühn, *Materie und Empfinden. Zur Grundgegebenheit von Hyletik, Aisthetik und Ästhetik in Natur und Kosmos*, Bukarest, Zeta-Books, 2024, S. 211ff.

Durch die Ungeborenheit des transzendentalen Ego-Lebens zugunsten einer absolut ewigen Verzeitlichung als Selbstverzeitlichung des Absoluten (Gott) ist mithin bei Husserl die Entscheidung dafür gefallen, dass die weiterhin von ihm analysierten Passivitätsvorgegebenheiten mundan ontische Vorkommnisse sind. So sind affektive Einheiten hyletischer Herkunft vorgegeben, die Reize auf das Ich ausüben, so dass dieses sich ihnen rezeptiv motiviert, das heißt selektiv stellungnehmend, zuwenden kann, da es nicht die gesamte Potentialität des retentionalen Leer- und ichlichen Hintergrundbewusstseins auf einmal ausschöpfen kann und muss. Als ursprünglichste Impressionen mit zeitlicher Genesisunterlage sind diese ersten passiv affektiven Einheiten folglich schon hineingenommen in die logisch aktive oder teleologische Konstitutionsleistung, die insofern permanent von Passivität umspielt bleibt, als nicht alle Gegebenheiten gleichzeitig in einem aktuellen Vollzug präsent sein können und mithin in der passiv retentionalen Latenz verbleiben oder wieder dorthin zurücksinken. Das innere Zeitbewusstsein bildet hierbei den Prototyp von „starrer Passivität", die in ihrer zeitlichen Dreidimensionalität von Jetzt-Moment, Retention und Protention notwendig ekstatisch abläuft, während die passiv affektiven Gehalte des Impressionalen selbst, ohne von der Zeitaffektion getrennt werden zu können, den Graden einer rein immanent affektiven Lebendigkeit bzw. affektiven Kraft gehorchen. Diese „Lebendigkeit" bildet für Husserl zwar ebenfalls eine „Wesensbedingung" im Hinblick auf die Erscheinensrealität, aber sie wird zunächst doch dahingehend relativiert, dass die „voraffektiven Elemente" der hyletischen Einheitsbildung – wie Verschmelzungen und Absonderungen – eine gewisse Selbständigkeit besitzen und andererseits, was uns noch wesentlicher erscheint, die „affektive Kraft" auf „Null" – oder sogar in den Schlaf, in den Tod – absinken kann.[7] Husserl leugnet nicht, dass selbst eine unbewusst ruhende, das heißt sich nicht absondernde Kraft „Kraft" bleibt, also keineswegs ein phänomenologisches Nichts darstellt, aber er verfolgt deren originären Status als einer solch lebendigen Kraft nicht weiter, weil sie sich nicht „in Aktion" befindet.

Wie bei der Frage nach Geburt/Ewigkeit des transzendentalen Ego bricht, anders gesagt, Husserl die Analyse und Reduktion vorzeitig ab. Er bleibt gefangen von der erkenntnistheoretischen Vorgabe Aktivität/Passivität, obwohl genau das Problem einer Kraft, die sichtbar nicht als Kraft erscheint, zu jener radikalisierten Thematik hingetrieben hätte, ohne sich von einem metaphysisch oder vitalistisch vorgegebenen Bewegungsbegriff abhängig zu machen. Wie manifestiert sich nämlich rein phänomenologisches Leben ohne

[7] *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 164f. (§ 34); vgl. T. Nakamura, *Die Phänomenologie des Unbewussten als Grenzproblem bei Husserl*, in: *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 1, 2019, S. 99-116.

sichtbar aktive Konstitutionsleistung? Auch bei der Zeitanalyse mögen metaphysische Bedenken Husserl davor bewahrt haben, sich die retentionale Inkonsistenz des Jetzt ganz einzugestehen, weil er stets die perzeptive Erfüllung als Leitfaden nimmt. Bei der Gradualitätsuntersuchung der Kraft geht es aber letztlich um die Reduktion als Methode der Phänomenologie überhaupt, denn wenn ich keine Bewegung mehr als Motivation einer genetischen Erscheinung aufweisen kann, dann verliert die perzeptiv orientierte Genese ihren Sinn selbst, da der Ursprung solcher Kraft als passiv genetischer „Quellpunkt" auch diesseits davon weder ontifiziert noch substantialisiert werden darf, ohne dem Aufweis logischer Konstitution noch weiter dienen zu können, sondern um ihn in Frage zu stellen. Der langsam sich herausbildende Rückgriff Husserls auf die passiven Tendenzen im Sinne von trieblichen Instinkten erlaubte daher die doppelte Anfrage aus seinen Analysen heraus theorieweiterbildend zu beantworten, nämlich zum einen im Übergang von Kraft/Instinkt sowohl eine originäre Erfüllung wie Nicht-Erfüllung auszuweisen und andererseits dennoch die monadologisch leistende Konstitutionsvorgabe zu bewahren.

In seinen Texten liest sich dies folgendermaßen: „Die ersten instinktiven Erfüllungen sind noch nicht End-Erfüllung der Instinkte [...], die instinktive Freude am Sehen ist ein Prozess instinktiver Intentionen und Erfüllungen, und die Erfüllungen lassen immer noch etwas offen: der Instinkthorizont geht weiter."[8] Sowie: „Aber vielleicht kann man rekonstruktiv einmal einsehen, dass eben durch die verborgene Sedimentierung jede Monade mit reicheren Möglichkeiten beladen ist und dass der ganze aufsteigende Entwicklungsprozess gerade nur möglich ist durch diese in den Monaden selbst verharrende Steigerung ihrer ursprünglichen Kraft."[9] Der Nullcharakter der Kraft aus den frühen Vorlesungen zur Logikgenese wird also zur passiven Sedimentierung, die nun als noch nicht erfüllte Potentialität (einschließlich erstem „urkindlichen" Leerhorizont überhaupt) den Charakter der passiven wie später aktiven apperzeptiven Teleologie als Intentionalität garantiert. Was aber ist eine noch nicht erfüllte Kraft? Ist sie weniger absolut phänomenologisches Leben als die in einem Horizont sich aufschiebend erfüllende Kraft? Und wo residiert das Wesen der perzeptiven Freude, das scheinbar nur im Prozess der mundanen Anreicherung erfahren wird, aber doch bei jeder Abhebung bzw. heterogenen Affektion ontischer Natur schon

[8] *Ms. A VI 34*, S. 34f.; zit N. Lee, *E. Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 179f.; vgl. J.-L. Marion, *La réduction comme question*, in: R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti u. G. Rametta (Hgg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, S. 19-40.
[9] *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, III. Teil: 1929-1935 (Husserliana XV)*, Den Haag, Nijhoff, 1973, S. 610 (*Beilage* 46).

vorausgesetzt ist, insofern die lebendige Steigerung diese Phänomene von Anfang an begleitet? Diese Fragen erfahren in Husserls Passivitätsanalyse keine Antwort – und, wie uns scheint, auch nicht in den gegen-intentionalen neueren Phänomenologien des differentiellen Typs im weitesten Sinne wie bei Heidegger, Levinas, Merleau-Ponty, Richir, Derrida und Marion etwa.

Die für Husserl auftauchenden Schwierigkeiten der absoluten Phänomenalisierung, das heißt des „Anfangs des Anfangs" aus wirklich eigener Kraft im Sinne eines nicht mehr zu differierenden Ursprungs (es sei denn, man verzichtet auf jede Ursprungsfrage, weil sich aufgrund des Konstitutionsapriori stets nur Vorgegebenes zeige), lassen sich daher unter der Problematik des „Relativismus der Affektionen" zusammenfassen. Betrachtet man diesen Relativismus als das entscheidende Ergebnis der assoziativen Klärung passiver Genesis mittels Kontrast, Ähnlichkeit und Übertragung,[10] dann ist damit die phänomenologische Kernfrage des Übergangs gestellt. Mit anderen Worten: das Verständnis dessen, was im Übergang diese Bewegung als das Selbe und Andere (zuletzt jedoch als dasselbe Leben in allem) trägt, ohne aus diesem tragenden Grund ein *hypokeímenon* von allgemein metaphysischer Entität zu machen. Der „Relativismus" bezog sich bei Husserl auf die Intensität der Affektion; in ihrer Qualität blieb die Affektion als hyletische Empfindung zunächst gegenüber den wechselnden Wahrnehmungsauffassungen konstant, in die sie integriert wurde. Erst die weitergetriebenen Zeitanalysen erschütterten diese Konstanzannahme aus noch psychologisch intellektualistischer Herkunft, ohne allerdings grundsätzlich zerstört zu werden, denn wir wissen, wie Husserl sie letztlich in eine genetisch sedimentierte, das heißt monadologisch ererbte Instinktqualität als „weltahnende Vorintentionalität" hineinverlegte. Damit ist ohne Zweifel die phänomenologische Kerneinsicht gewahrt, dass es „keine Gegenstände im voraus und keine Evidenzen [gibt], die nur umgreifen, was im voraus schon ist".[11] Aber die affektive Proto-Gegenständlichkeit wird insofern als Konstanz aufrecht erhalten, als die jeweilige „Frische" der Lebendigkeit eine „Präsenzsphäre" schafft, in der sich Abstand (Differenz) und Steigerung ereignen: „Umfang der Präsenz ist Umfang der Lebendigkeitssphäre […]. Weckung als Erhöhung der Lebendigkeit, also der Affektivität, von einer Stelle ausstrahlend: Weckung zeitlich als Fortpflanzung, also unter Voraussetzung, dass an dieser Stelle die Lebendigkeit, die Affektivität Erhöhung erfahren hat."[12]

---

[10] So E. Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation. Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag, Nijhoff, 1972, S. 294f.

[11] *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft (2. Aufl. 1929)*, Tübingen, Niemeyer, 1981, S. 252 (§ 107c).

[12] *Analysen zur passiven Synthesis*, S. 412f. (*Beilage 19*). Vgl. *ebd*. S. 396 (*Beilage 16*): „[Die Steigerung der Intensität] wird zu einem Abstand und damit Kontrast, wenn wir ein

Der genetisch passive Relativismus des sich instinktiv erfüllungsmäßig anreichernden intentionalen Lebens ist folglich nur möglich, weil die Dif-ferenz der affektiven Intensität in der ontologisch stets abrufbereiten Präsenz der Lebendigkeit des affektiven Lebens gründet, die durch den Übergang innerhalb der Dif-ferenz nicht in Frage gestellt wird und so die Konstanz als passives Affizieren überhaupt ermöglicht. Da diese Präsenz des Lebens, Leben als Präsenz, etwas naiv wie phänomenologisch Selbstverständliches ist (auf die transzendental genetische Egologie als Monadologie sowie lebensweltliche Intersubjektivität sodann als überdeterminiert rekurrieren), wird die „Konstanz" des Lebens als solche in ihrer inneren Eigenaffektivität oder tonalen Historialität nie zu einem metagenealogischen Arbeitsgebiet in der historischen Phänomenologie. In dieses „Da-sein" des Lebens, in dem sich eine Dif-ferenz oder ein Ab-stand *qua* affektiver Kraft eröffnet, bzw. jenes „Da" sich seines Seins bestätigt, fällt das Leben als absolut phänomenologischer Ursprung unausgewiesen hinein. Was mit anderen Worten bedeutet, durch das Sichzeigen des Lebens in einem Da ist es selbst nur weltleistendes Leben als Konstitution. Der Zugang zum Sein und die Ereignung des Seins können hier vorübergehend formal zusammentreffen, weil das Offenbarwerden des Da ein Sichzeigen von jener Art ist, dass der phänomenologische Diskurs scheinbar nicht verspätet kommt, wie Derrida[13] vermerkt. Dennoch ist nicht nur das Einsetzen eines jeden apperzeptiven bzw. mundan differenzierenden phänomenologischen Sprechens stets nur nach dem Erscheinen von „lebendiger Gegenwart" zu verzeichnen, sondern auch jede Bewusstmachung einer solch „originären Retardierung" vergisst noch, dass Retardieren als Vollzug ein im Leben gestifteter Vollzug bleibt. Einfache Differenz wie dekonstruktive Differänz (*différance*) gehören deshalb zur selben Phänomenologie, wobei letztere Variante nur deutlicher ausspricht, was bei Husserl durch seine unablässige Forschungsmotivation uneingestanden blieb: „Die Wahrheit der Gabe kommt der Nicht-Gabe, der Unwahrheit der Gabe gleich."[14]

Ist gegen diesen Selbstbescheid eines unauffindbaren „Anderswo" oder „Nirgendwo" (*Atopos*) innerhalb der historischen Phänomenologie bis heute

Zwischenstück wegdenken. Bei reiner Gleichheit fehlt das Steigerungsphänomen und die stetige Deckung führt nicht mit sich die stetige Steigerung einer impliziten Differenz."

[13] *Introduction*: E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, 1962, S. 169f.; vgl. M. Komemushi, *Immanence (im)possible. Michel Henry ou Jacques Derrida?*, in: B. Michel, D. Pradelle u. F.-D. Sebbah (Hgg.), *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*, Paris, Manucius, 2024, S. 139-154.

[14] J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München, Fink, 1993, S. 40 (*Donner le temps, I: La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Vgl. *ebd*. S. 26: „Wenn sie [die Gabe] erscheint, erscheint sie nicht mehr." Zur weiteren Diskussion hierüber vgl. J.-L. Marion, *Esquisse d'une phénoménologie du don*, in: M. Olivetti (Hg.), *Filosofia della rivelazione (Biblioteca dell' „Archivio di Filosofia" 11)*, Rom, Cedam, 1994, S. 75-94.

Husserls Rückgriff auf instinktivwillentliche Motivationskräfte ein letzter – auch ethischer – Rekurs, der entelechial in seiner metaphysischen Übernahme auf die Linie Aristoteles-Leibniz-Fichte hindeutet? Die phänomenologisch radikale Frage lautet dann, wie wird affektive Kraft als „lebendige Präsenz" zu einem Wollen? Im strikt intentionalen Sinne wird letzteres für Husserl noetisch in einer stellungnehmenden Motivation begründet, wobei die Motivationskräfte als solche in ihrer unthematischen Affektivität schon phänomenal im Hintergrundbewusstsein des Ichs gegeben sein müssen. Das heißt, das eigentliche Wollen entsteht als „Wille" mit dem „Sinn", der sich im Übergang vom potentiellen Sinn zum ergriffenen Sinn herausbildet, wodurch jedoch dieses Wollen „Erwachen" von Welt wie Ich in einem ist, da Sinnkonstitution ohne Welt für Husserl ebenso widersprüchlich ist wie ohne Egobeteiligung. Die zuvor „verschmolzenen", passiv assoziativen Einheiten leisten zwar schon weltbezogene Vorkonstitution, aber sie ergeben noch keinen Sinn, der nur in Bezug zu einem Ganzen als Sinn besteht, wie dann besonders Merleau-Ponty betont hat. Insofern muss ein dunkel ahnender Instinkt bzw. schon habitualisierter Trieb den „Willen zum Sinn" als die noch passiv apperzeptive *Plus-ultra*-Tendenz tragen, ohne Wollen des expliziten Ichs zu sein, das noch nicht erwacht ist, aber dennoch als Vor-Ich anwesend sein soll. Diese genetisch bedingten Differenzierungen des Ego wahren eine subjektive Kontinuität der Konstitutionsfolge, aber die hyletisch vorichliche Subjektivität ist solange kein eigentliches Wollen von Sinn-Gegenständlichkeit, wie die affektive Kraft nicht zur Affektion wird, die Ich/Welt im Wollen von bestimmten Gehalten zusammenbringt. Somit macht auch die Affektion – transzendental ermöglichend gesprochen, die originäre Affektabilität – das „Wollen" erst zum Wollen, was beinhaltet, dass der Rekurs auf Instinkt, Trieb, Tendenz als Vor-Willen sozusagen zur Urphänomenalisierung dieser Affektivität als lebendiger Kraft selbst zurückführt.

2) Erste hyletische Sinnbildung

Wenn sich folglich sagen lässt, dass ich den Sinn an seinem hyletisch impressionalen Anfang nicht mitbestimme (also gerade passive Synthese ohne Begriff, ohne Subjekt stattfindet), so gilt andererseits, dass Husserl mittels des anonym tendenziellen Bewusstseins auf eine Mitbeteiligung der „Ichlichkeit" unter keinen Umständen verzichten will. Daraus folgt, dass genau der Affektivität als Übergang von Tendenz/Wollen die Aufgabe der „Ichwerdung" zugeschrieben wird. Hätte nämlich das impressionale Bewusstsein in seiner Vorintentionalität keinen affektiven Leer- und Hintergrundhorizont, so könnte das Ich weder praktisch noch theoretisch sich seiner Vergangenheit (Vorkonstitution) wie Zukunft (Antizipation) bewusst

werden. Dieser Übergang als „Erwachen“ ist passiv wie aktiv zugleich, denn es bedarf einer gewollten Synthese, während andererseits der Träger bzw. das Vollzugs-Ich dieser Synthese als synthetische Instanz noch nicht vorausgesetzt werden kann. Entweder belässt man es hier also phänomenologisch bei einer sich nie schließenden Differenz von Ursprung/Genese wie bei Derrida, oder man verlegt diese „geheimnisvolle Synthese“, die alles Wollen wie alle apperzeptive Sinn-Nachstiftung trägt, in die „Einheit der Bewegung“ zwischen den beiden Synthesegrößen selbst, was für Anne Montavont heißt, diese Synthese ist als Bewegung „ein Überstieg oder ein intentionaler Übergriff ohne Ich“.[15]

Auf allerdings geheimnisvolle Weise brächte dann die Intentionalität sich selbst hervor; sie wäre eine empfangene, das heißt nicht spontane Synthese, die kein Aktbewusstsein ist, sondern der letztlich zeitliche Übergang, der als solcher das Ereignis des Sinnes ausmacht. Die Affektivität als Passivität bis zum Augenblick des „affektiven Erwachens“ wäre Intentionalität, die sich als solche ignoriert. Damit aber wäre sich die Affektivität in ihrem Eigenwesen selbst fremd, denn zur Anerkennung ihrer selbst könnte sie nur in der Intentionalität gelangen, die sich wiederum nicht ohne „affektiven Übergang“ zwischen den verschiedenen retentionalen Modi als Gradualitäts- wie Horizontunterschieden verstehen kann. Damit aber setzt die Intentionalität sich selbst bereits voraus, um Intentionalität sein zu können. Das Sprechen von Instinkt, Bewegung, Kraft, Übergang etc. im Rahmen der husserlschen Passivität offenbart infolgedessen letztlich die All-Präsenz des Vor-Intentionalen, mit anderen Worten das Apriori seiner phänomenologischen Methode als solcher. Denn wenn die Affektion im strengen Sinne den Augenblick der Selbstreferenz des Ichs bedeutet, dann wird in ein und derselben Bewegung zugleich Vor-Welt und Ich geboren. Die „Uraffektion“ der späteren Manuskripte Husserls zur Zeitproblematik ist dann nur die Verlagerung des intentionalen „Überstiegs“ in den Bereich der korrelativ zeitlich sinnhyletischen Feldhomogenität vor der eigentlichen Ich-Affektion, um eine „Ich“-Passivität als Vor-Ich und dann als Ur-Ich zu denken, die das Ich der Aktivität bei allem Fungieren trägt und umspielt: „Ich brauche immer zweierlei: das strömende Feld der ‚Erlebnisse‘, worin ständig ein Feld Urimpression abklingend in die Retention, vor sich die Protention, – andererseits das Ich, das von daher affiziert ist und zur Aktion motiviert ist.“[16] Wir stoßen damit auf nicht weiter aufzuschiebende Fragen grundsätzlicher Art. Wenn die Affektivität als Passivität dem Ich die Welt sowie die Welt dem Ich offenbart, dann ist im husserlschen Sinne auch die Passivität ein noetisch-

[15] Vgl. *Le phénomène de l’affection*, S. 129, mit Verweis auf Husserls Begriff der „Übergangssynthesis“ aus den *Passiven Synthesen*.
[16] *Ms. C 7 I*, S. 18; zit. von A. Aguirre zu Beginn seiner Untersuchung *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, Nijhoff, 1970.

noematischer Relationsbegriff, oder kürzer gesagt, urfaktische Intentionalität. Was jedoch ist Offenbaren selbst als phänomenologisch transzendentale Ermöglichung in ihrer Passivität selbst? Wir begegnen mithin der Problematik des Offenbarens als Sich-Selbst-Offenbaren, sofern es sich um Passivität handelt, in der überhaupt etwas nur werden kann, ohne sich zunächst als etwas selbst gründen zu können und zu müssen. Wo das Wollen zunächst Sich-Wollen ist, die Potentialität reines Können vor jeder motivierenden Modalisierung sowie die Affektion Sich-Affizieren als Sich-Ergreifen all dieser lebendigen Kräfte. Denn außerhalb des Lebens, wie wir eingangs festhielten, ist nicht nur keine dieser Kräfte überhaupt artikulierbar, sondern die Affektivität ist selbst rein sich offenbarendes Leben vor aller Intentionalität, weil sie das „intentionale Leben" wie jegliches andere fungierende oder inhaltliche Leben erst begründet. Leben als reines Sichoffenbaren ist zugleich ein Passivitätserleben ohne Rekurs auf Termini abstraktiv regressiver Gegenständlichkeit; ist Verzicht des Denkens auf seinen Grundgestus des Sich-Gegenüber-Stellens, um sein phänomenologisch ontologisches Sich-Schon-Immer-Gegeben-Sein ohne Rückweichmöglichkeit zu erproben.

Husserls „affektive Kraft" ek-sistiert mithin nur dank instinktiv hyletischer Erstabhebung; Heideggers „Seyn" nur durch eine Ereignung als „Zerklüftung"; Levinas' Sichertragen nur aufgrund originär ethischer Herausforderung; Richirs *phantasia* als erste Sinnbildung (*sens se faisant*) in bereits umfassend prägenden „symbolischen Institutionen". So erweist sich das Passive stets als das Andere seiner selbst, nämlich nicht in einem unvergleichbaren Sinne passiv in seiner Passibilität als solcher selbst zu sein, welche den unhintergehbar originären Bezug von Leib/Leben als Selbstimpressionabilität bedeutet. Die zuvor angesprochenen bekannten Phänomenologien treffen sachhaltig Richtiges, sofern Passivität „Sein" ermöglicht, passive Rekurrenz bis zum Punkt eigener Sich-Aufgabe den Verzicht auf jedwede Art von neutraler und totalisierend ontologischer Ich-Konsistenz besagen kann, und Wahrnehmen „Aushöhlen" seiner selbst auch nach Merleau-Ponty bedeutet. Aber solange me-ontologisch, vorichlich, gar anonym gesehen, solche Passivität noch die Form radikalster Selbst-Aushöhlung besagt, ist sie von dem schon bestimmt, was sie erfüllen wird, denn jedes „Es gibt" eines Etwas setzt die ganze Welt als Boden bereits mit, wie gerade Husserls Genesisnachweise zeigen. Folglich muss auch noch auf jedes vor- oder gegen-intentionale Sprechen verzichtet werden, um Passivität absolut phänomenologisch sagen zu können. Denn jede hyperbolisch radikale Epoché als Umkehr des Denkens oder als „Tathandlung" im Sinne Fichtes ist weiterhin Erwartung der Fülle der Welt in einem anderen Sichzeigen und damit gekennzeichnet als weltinteressierte Teleologie, wie es gerade auch die

Diskussion zwischen Fink und Husserl um den „uninteressierten Zuschauer“ der transzendentalen Reduktion in der „VI. Cartesianischen Meditation“ zeigt.[17]

Jedes Für, jede Bewegung zu..., jede Rezeptivität ist somit schon eine Welt in Antizipation, die nicht mehr die reine Passivität des Lebens als sie selbst sein kann. Wir stellen hier nicht in Frage, dass in solchem weltabkünftigen Kontext originär eine Ethik oder Weltästhetik als Phänomenologie mit Recht anheben kann (sowie jedes andere Weltsagen als Episteme), weil Sein so stets Sein-Für im Sinne transzendenter Koexistenz als apperzeptivem Mitsein bedeutet, das dann auf höherstufigen Ebenen willentlich bzw. axiologisch aufgegriffen oder geleugnet werden kann.[18] Für die reine Passivitätsanalyse bleibt im Sinne affektiv leiblicher Passibilität jedoch allein maßgeblich, eine transzendentale Ermöglichung aller Möglichkeit an Erfahrung als immanenter Erprobung aufzuweisen, die ebenso originäre wie konkrete Potentialität ist ohne Hinsicht auf Zeit oder Welt zunächst, weil diese in ihrem Sein allzumal schon Gewordenes sind. Insofern ist sicher auch der nicht metagenealogisch verstandene Begriff „Leben“ für die Urphänomenalisierung noch bedenklich, da er eine Bewegung suggeriert, die schon aus ihrer reinen Passivität herausgetreten sei, um sich zu entfalten, und zwar im Vergessen ihres absoluten Ursprungs, wie Leben ohne jede mundan objektivierende Kategorie zur rein immanenten Erprobung wird. Vom Leben haben wir in der intentional ekstatischen Hinwendung stets nur gegen-ständliche Erfahrung, wodurch es als „Erleben“ nicht mehr das absolut sich selbst gebende wie sich selbst empfangende Leben, nicht mehr seine eigene Passibilität ohne äußere Vorstellung ist, das heißt rein pathische Selbsterprobung. Aber wenn in solcher Gegen-Reduktion noch der letzte monistisch veräußernde Gegenstandsbezug aufgegeben wird, der bisher in der philosophischen Beschreibung von Idee, Bewusstsein, Existenz und Diskurs vorgeherrscht hat, dann bleibt ein unmittelbar praktisches Lebenswissen gegeben, welches

---

[17] Vgl. R. Bruzina, *Antworten und Fragen*: *E. Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie*, in: E. W. Orth (Hg.), *Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 30)*, Freiburg/München, Alber, 1995, S. 33-64; G. van Kerckkoven, *Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation*, in: E. W. Orth (Hg.), *Freiburger Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 30)*, Freiburg/München, Alber, 1995, S. 88-110. Als Weiterführung in Bezug auf den deutschen Idealismus siehe auch A. Schnell, „Phänomenologie als transzendentaler Idealismus“, *Phänomenologische Forschungen*, Hamburg, Meiner, 2020/1.

[18] Vgl. in dieser Hinsicht die hermeneutischen Einwände auf den Ansatz der Lebensphänomenologie bei J. Greisch, *Descartes selon l’ordre de la raison herméneutique. Le „moment cartésien“ chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricoeur*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 4, 1989, S. 529-548, hier S. 533ff.; J. Porée, *Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la philosophie de M. Henry*, in: *Archives de philosophie*, Vol. 54, 1991, S. 213-240.

kein Objektwissen mehr ist, sondern Erfahrung als jene Affektivität, dass das je durch sich selbst erprobende Leben nur in diesem affektiven Voraus des Lebens als dem absolut phänomenologischen möglich ist.[19]

Passivität als Affektivität, Affektivität als Nicht-Intentionalität, Nicht-Intentionalität als lebendige Originarität ist mit anderen Worten Pathos, in dem die transzendentale Passibilität als affektives Leben ihre rein passible Offenbarung hat. Denn solch passives Sich-Selbst-Offenbaren besagt dann, ausschließlich von der Kraft der Selbstbindung als absolut passives An-Sich-Selbst-Gebunden-Sein so überwältigt zu sein, dass diese passiv radikale Sich-Selbst-Ausgeliefertheit zugleich ein Überströmen ihrer selbst als eben diese Kraft – oder auch Trieb – ist. Daher ist diese Passivität der absolut immanenten Lebensübereignung aus sich selbst an sich selbst jener Grund, der nicht aufhört, seiner selbst zu bedürfen, und damit eine Selbstpräsenz schafft, die weder Stasis noch Ekstasis ist, sondern beide als Wesen der Bewegung und des Bei-Sich-Seins erst begründet.[20] Die offenbarende Kraft in dieser absoluten Bindung des Lebens an sich selbst als seine absolut selbsterprobte Passibilität, nichts anderes als sich entgegennehmen zu können, ist daher keine Offenbarung von etwas im intentionalen Sinne. Es ist eine Offenbarung, die nur sich selbst offenbart, und zwar als phänomenologisch affektive Materialität – oder Fleischlichkeit – dieses Offenbarens selbst, das kein allgemeiner Gehalt und keine bloße Form ist, sondern genau die absolut affektive Weise allen Offenbarens als solchem, sofern es – im Sinne der transzendentalen Affektivität bzw. Sinnlichkeit – Leben ist.

Damit sind wir jenseits der Idealismen sowie der naiven und kritischen Realismen, denn offenbaren in der Kraft seines eigenen Offenbarungswesens kann sich nur das rein phänomenologische Leben, so dass hier als die absolut

---

[19] Damit möchten wir auch auf die Kritik von H. Schmitz, *Immanenz als Falle des Lebens*, in: *Philosophische Rundschau*, Vol. 42/1, 1995, S. 69-75, antworten. Die Immanenz ist keine Verschlossenheit; sie ist eine andere Phänomenalisierungsweise, mithin jene Weise, in der alle Realität als Erscheinenswissen immer schon originär gegeben ist. Dies zeigt mit den notwendigen philosophiegeschichtlichen Exkursen und Vergleichen auch B. Forthomme, *Manifestation et affectivité selon Michel Henry*, in: *Annales de Philosophie*, Vol. 16, Beirut, 1995, S. 1-92. Vgl. außerdem G. W. Green, *La signification de l'auto-affection: la critique de Kant chez Michel Henry*, in: R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti u. G. Rametta (Hgg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, S. 125-140; G. Jean, *La notion de l'apparaître,* in: *Phänomenologische Forschungen*, Vol. 1, 2022, S. 109-128.

[20] Zur Analyse des Zusammenhangs von Grund, Präsenz und Bedürfen als lebendig phänomenologischer „Kraft" dürfen wir verweisen auf entsprechende ausführlichere Untersuchungen in: R. Kühn, *Affekt und Triebschicksal. Radikal phänomenologische Verortung metapsychologischer Grundbegriffe: Nachträglichkeit – Todestrieb – Sublimierung*, Bukarest, Zeta Books, 2024, S. 107ff.; *Meta-Genealogie des originären Erscheinens. Zur Reduktion als Genesis, Dialektik, Archäologie, Genealogie und Dekonstruktion*, Bukarest, Zeta-Books, 2025, S. 36ff.

immanente Weise des Sich-Offenbarens keine Exteriorität möglich ist, die gerade als Horizont und Intention oder Sein besagt, dass sie ihr Offenbaren außerhalb ihrer selbst im „Sichzeigen“ gemäß Heidegger besitzt. Lebendiges Offenbaren als Passivität der Selbstaffektion, in der nichts hervorgebracht wird, sondern die Passibilität selbst ausschließlich die Weise des Sichgebens des Lebens ist, verlangt in diesem radikalen Sinne einen gegen-reduktiven Bruch mit der Welt als Welthaftigkeit im Sinne einberaumender wie verweisender Horizont-Phänomenalität. Es handelt sich folglich um eine Reduktion, die nicht mehr allein von der Welt herkommt, um deren Schichten regressiv genetisch zu vertiefen, sondern unausweichbar um eine Epoché als Aufhebung aller Horizontalität, um der sich offenbarenden Passivität des Lebens ihre angemessene Phänomenalisierungsweise im Sich-Selbst-Vergessen ohne Retention und Antizipation zu lassen, so dass sie auch nicht mehr bestimmt ist vom Gegensatz Aktivität/Passivität als einem schematisierenden Erkenntnisapriori.[21]

Unser Sprechen von Ankünftigwerden oder Sichgeben des Lebens anstelle von „Ereignis“ wie „Ereignung“ entspringt unter anderem der notwendigen Klärung der Passivität gegenüber der heideggerschen Seinskonzeption, die zwar Husserl radikalisiert, insofern das An-wesen als Nähe und Ankommen des Seins kein „vorgestelltes Entgegen“ im Sinne irgendeiner „Abhebung“ ist, aber doch Wahrheit (*alétheia*) als „Offenbarkeit“ im Sinne einer zu befragenden „Entschließung“.[22] Solches Offenbaren als „lichtende Verbergung“ bleibt ein Begegnungshorizont in der Zeit-Raumwerdung des geworfen sich entwerfenden oder sich entscheidenden Da-seins, welches die passible Originarität der affektiv unverbrüchlichen Selbstbindung von Leib/Leben immer wieder aufschiebt und so das Dasein – wie jedes Seiende – vom Sein (Seyn) in dessen „Rückzug“ abhängig macht. Der Seinsrückzug mag das äußerste Erleben des Selbstseins des „Da“ als existentielles Erfahrnis des Seins sein, und damit zugleich die größte „Nähe“, aber genau dieses „Erfahren/Zustoßen“ als „Affiziertwerden“ ist etwas, was nach Heidegger ohne unser Zutun uns begegnet[23] – und folglich uns äußerlich bleibt. Die Passivität des Erprobens

[21] Vgl. zu diesem radikal phänomenologischen Offenbarungsverständnis als „Weltaufhebung“ M. Henry, *Was ist eine Offenbarung*, in: *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber, 2017, S. 114-122; M. Henry, *„Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg/München, Alber, 1997, S. 133ff. u. 249ff.

[22] Vgl. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (Gesamtausgabe 65)*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994[2], S. 332f.; E. Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987, S. 169f.; D. Panis, *Il y a le il y a. L'énigme de Heidegger*, Brüssel/Paris, Ousia/Vrin, 1993, S. 212f. Letzterer versucht aufzuweisen, dass in Heideggers Denken als Denken des (Ab-)Grundes dieser kein Grund *ist*, sondern ein Grund, der keinen *hat*.

[23] *Beiträge zur Philosophie*, S. 160; vgl. S. 165.

macht hier nicht das Wesen der originären Passibilität selbst aus, weil das Mir-Geschehende das „Seyn“ hierbei in der Differenz des Da-seins lässt, das als seiendes und nicht als ursprünglich lebendiges in der uneinholbaren Zerklüftung (Distanz) des Seins als Seyn steht. Denn „sein“ bleibt der Terminus für alles Welterscheinen, in dem jedes sichtbar manifeste Sichereignen die Verweisung auf alles andere bedeutet sowie dessen mögliches Verfehlen bis in den Pseudos der Sprache hinein, der von ihr nicht weggedacht werden kann. Da hier keine Passivität möglich ist, die ihre subjektiv leibliche Passibilität als horizont- wie differenzlose „Übereignetheit“ oder „Ankünftigkeit“ in sich und aus sich allein im affektiv pathischen „Wort des Lebens“ ohne möglichen Pseudos bedeutet, ist auch Heideggers Sprechen vom Leben unter dem Nichtvollzug der Seinsreduktion als Verstehenshorizont verblieben: „Erstarrung und Rückfall des Lebens aus der beginnlichen Eröffnung […]. Die erste Erdunkelung in der Verwahrung des Selbst gründet die Benommenheit des Lebendigen, in der alle Aufregung und Erregbarkeit sich vollzieht und die verschiedenen Stufen des Dunkels und seiner Entfaltung.“ Die „Erdunkelung“ ist hier offensichtlich Ausschluss des Lebens aus der Offenheitsoffenbarung des Seins selbst, womit dem Leben für Heidegger die Dignität des Wesens des Erscheinens selbst abgeht und es nur für zuständliches Erleben im ontisch-affektiven „Reiz“ als „Erregbarkeit“ dient.[24]

Wenn das sich offenbarende Leben als Passivität in seiner sich selbst bindenden und so von sich selbst überströmenden Kraft nichts aus sich heraus versetzt, was seine Offenbarung ausmacht, sondern in seinem Wesen allein dieses Sich-Offenbaren immer ist und bleibt, dann ist damit auch eine Wirklichkeit begründet, die als Pathos, Affektivität oder Sinnlichkeit alle denkbare Realität enthält. Damit klärt sich weiterhin, dass lebendiges Sich-Erfahren keine erneute Differenz von Aktivität/Passivität als Empfinden/Empfundenes beinhaltet, weil das absolut passible Sich-Offenbaren des Lebens nicht mehr vom „Außer-sich“ der Welt und deren transzendente Seinsstruktur her gedacht werden kann, wie Heidegger annahm. Die sprachliche Differenzierung des Sich-Offenbarens, wie auch jedes „Ist“ als Kopula, gehört ebenfalls zur Welt und nimmt darin ihren Anfang. Deshalb wendet sich die Weltreduktion auf der Ebene der Sprachreduktion, die dergestalt ein zusätzliches phänomenologisches Arbeitsfeld erschließt, zu einer Reduktion als nicht-intentionaler Hinweis auf das reine Sich-Erfreuen des Lebens in seiner Passivität als jenem „affektiven Fleisch“, woraus die Affektivität als Passivität besteht, um darin alle Realität zu phänomenalisieren. In der Abweisung jeglicher Beschreibung von außen

[24] Ebd., S. 277; vgl. kritisch ebenfalls A. Noveanu, *Hörenkönnen. Zum Verhältnis von Geschichtlichkeit und Leiblichkeit bei Martin Heidegger*, Tübingen, Morphé, 2021.

versetzt sich solch metagenealogische Gegen-Reduktion mithin in das Innere der je rein subjektiven Kraft aus der Passivität des Lebens heraus, um dergestalt die Erfahrung einer Welt zu machen, die nicht mehr das distanzierte Korrelat eines Denkens als intentionalen Bewusstseins ist, sondern allein die Leibunmittelbarkeit solchen Könnens aus der Kraft des passiv empfangenen Lebens selbst heraus. In diesem subjektiven Vollzug gibt sich jede denkbare Realität zunächst als der Gehalt einer immanent pathischen Anstrengung, bei der die Welt widersteht oder nachgibt, so dass alles Gegebensein des Universums sich originär dieser subjektiv passiven Kraft des Lebens als seine Materie gibt, und zwar in dem Maße, wie sich das Leben als Leben in die Bündelung seiner Kraft hineingibt. Sein wie Seiendes sind in dieser Sicht dann sekundäre Begriffe, und die häufige Kritik gegen die entsprechende lebensphänomenologische Analyse Henrys, es bedürfe einer „Andersheit", an dem sich die Affektion erweisen könne, vergisst, dass im Augenblick des reduzierten Lebens als Wesen des Ego (und nicht mehr der „Idee" oder der „Intention") es nichts Äußeres mehr geben kann in dem Maße, wie ich in der Selbsterprobung jeder Erfahrung nur mich affizierendes Leben aus der Passibilität des Lebens selbst heraus bin und nichts anderes.[25]

Die radikale Passivität als Lebensübereignung, insofern sie nach Descartes, Hegel und Husserl die Ontologie als Phänomenologie wirklich beim Wort nimmt, schließt folglich in ihrer lebendigen Immanenz als Ur-Phänomenalisierungsweise Welt und Praxis nicht aus, auch wenn sie die Welt nicht zu ihrer De-finition als Selbsterscheinen des Erscheinens benötigt. Immanenz besagt mit anderen Worten in dieser ontologischen Hinsicht, dass nicht der Seinssinn als ein letztes idealistisches Kennzeichen bei Heidegger noch maßgeblich sei, sondern das Sein als Erscheinen in dessen absolutem Wie, das heißt als subjektives, insofern das affektive Ego originäre Phänomenalisierung bedeutet und kein regionales Sein. Damit liegt jeglicher Intentionalität der Grund der Phänomenalisierung als lebendig affektiver Selbstphänomenalisierung immer schon voraus – jener Grund, der in seiner absoluten Passivität als sicherfreuendes Sicherproben in allem sein eigenes Pathos ist, zu dem es keine Erklärung phänomenaler oder kausaler Art von außen mehr geben kann. Aber diese Autarkie ist gerade keine autistische Selbstverschließung, sondern vielmehr konkreteste, singulärste Ermöglichung als Empfindenkönnen überhaupt. Als solches Empfindenkönnen bin ich unwiderruflich durch das Leben und in ihm geboren. Meine Subjektivität, von der durch die Gegen-Reduktion nichts

[25] Vgl. auch B. Forthomme, *Manifestation et affectivité*, S. 24f. u. 70f.; R. Kühn, *Materie und Empfinden*, S. 297ff.; A. Bellantone, *Henry et les philosophies de l'esürit: une restitution?*, in: R. Formisano, F. Grigenti, I. Malaguti u. G. Rametta (Hgg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, S. 155-172.

bestehen bleibt als diese ausschließlich phänomenologische Selbstbindung an das dergestalt sich selbst offenbarende Leben, ist nichts anderes als dieses Empfindenkönnen. Anders gesagt, transzendental impressionale Affektivität als absolute Passivität in jeder Empirie. Dieses Empfindenkönnen als meine Ipseität umschließt folglich eine innere phänomenologische Reziprozität aus der Passivität des Lebens heraus, nämlich den im Folgenden noch genauer zu bedenkenden individuierenden Ich-Empfang als lebendiges Mich im Akkusativ. Insofern kann diese Passivität als die Aktivität selbst dann angesprochen werden, denn letztere ist kein Anderes der Passivität, sondern diese selbst, weshalb Phänomenologie ihr „Bündnis mit dem Leben" seit Husserls „lebendiger Gegenwart" stets originär zu bedenken hat, wenn sie in Termini von Bewegung, Kraft, Affektion, Spannung oder auch Trieb und Instinkt spricht.

So richtig also folgende Feststellungen im husserlschen Sinne sind, so fraglich bleibt ihr definitiver Status für eine radikal phänomenologische Analyse: „*‚Leben', ‚lebendig', ‚Lebendigkeit'*: in der Passivitätssphäre geht es nicht um Bewusstseinsakte, sondern eher um eine Verkettung von passiven Intentionen, die kontinuierlich meine Gegenwart an meine Vergangenheit binden; um ein Leben, das eine gewisse affektive Kraft hat […]. Ich besitze mein Leben nie in seiner Immanenz, denn Leben heißt, affiziert zu werden und folglich außerhalb von sich, von sich getrennt zu sein." Gerade ein solcher Blick bleibt ein Blick von außen auf das Leben, versetzt sich nicht wirklich in sein passives „Sein" hinein, was „die Abweisung eines absoluten Anfangs", verstanden als „Übergang des Nichts (*néant*) zu etwas" einschließt. Das phänomenologisch am Ende der Analyse sich gebende „Nichts" ist aber genau kein Nichts im Sinne der dann befürchteten *creatio ex nihilo*, sondern Leben als *generatio*. Insofern hat Heidegger recht, den Schöpfungsgedanken einer onto-theologischen Weltsetzung nicht als Maßstab für das Sein (hier das Leben) zu nehmen. Originäre *generatio* meint daher Selbstzeugung des Lebens vor aller *creatio*, so dass der „Anfang" solcher *generatio* mit sich selbst zusammenfällt und nirgendwo im Lebensvollzug ein Nichts aufbricht, weder am Anfang noch am Ende und auch nicht in den Übergängen als inneraffektiven Modalisierungen. Damit sind ebenfalls alle entsprechenden metaphysischen Fragen in ihrem je erstellten ontologischen Differenzbereich als begrenzte Problematiken der Erkenntnis wie Realität ausgewiesen.[26]

Die phänomenologisch innere Reziprozität meint daher den faktisch transzendentalen „Menschen" in seiner inneren Ermöglichung aus der Selbstgeneration des absoluten Lebens heraus. Da hier keine mundane

[26] A. Montavont, *Le phénomène de l'affection*, S. 134f., mit Anklängen an Merleau-Ponty; vgl. ebenfalls I. Römer u. A. Schnell (Hgg.), *Phänomenologie und Metaphysik / Phénoménologie et métaphysique*, Hamburg, Meiner, 2020.

Erkenntnisleistung, keine Metaphysik sowie keine Metaphorik mehr hilft, sondern der phänomenologische Zugang als solcher sich hier überhaupt entscheidet, muss dieser Zugang in der Selbstgeneration des Lebens als Zugang zu mir selbst in der reinen Passibilität analysiert werden, sofern ich Zugang zu mir durch den Zugang als Leben bin. Das heißt, die Ipseität des Pathos der Lebensselbstoffenbarung als deren Selbstzeugung ist zugleich meine originär transzendentale Affektivität, die sich als pathisches Fleisch in ihrer Urleiblichkeit als Sinnlichkeit oder Impressionabilität selbst erprobt. Die Reziprozität betrifft folglich das Selbe: meine passive Selbstaffektion in der ebenso passiven Selbstaffektion des Lebens, mit dem einen Unterschied, dass die phänomenologische Absolutheit des Lebens nicht mein Besitz ist, sondern eben der Zugang zum Leben als Bezug zur Ipseität, die aus jedem Sich ein Ich in unverwechselbar individuierter Konkretheit des affektiven Selbst-Empfindens macht. Es gäbe keinen Selbst-Bezug als Selbst-Vollzug, wenn es nicht diese Ipseität im Leben gäbe, die das Wesen des Lebens selbst in seiner passiven Selbstaffektion, in seinem Pathos ist. Dieser Bezug als Zugang zum Leben kann nicht abstrakt formal oder metaphysisch von einem allgemeinen Prinzip Leben her deduzierbar sein, weil dessen Wesen als Einheit in seiner unmittelbaren Einfachheit eine solche Deduktion nicht mehr zulässt. Der zugängliche Bezug ist auf diese Weise die gesamte phänomenologische Konkretheit schlechthin als affektives Fleisch, in dem alles erprobt wird, was überhaupt erfahrbar ist – einschließlich Gott.[27]

3) Subjektivität und originäre Gemeinschaftlichkeit

In meinem lebendig phänomenologischen Fleisch bin ich also mir selbst ganz gegeben, aber dergestalt, dass dieses passive Fleisch die Ur-Passivität des Lebens als dessen passiblen Abgrund im Sinne der Selbstgeneration des Lebens aus sich selbst heraus einschließt. Damit ist gewährleistet, dass dieses Ego als Affektivität sowohl das Sein wie das Ego sich selbst offenbart, also eine universal phänomenologische Ontologie konstituiert, ohne einerseits in den Idealismus und andererseits in die Anonymität des „Es gibt“ im heideggerschen Sinne zurückzufallen. Denn da die Affektivität als solche Passibilität nichts von mir Hervorgebrachtes als Setzung ist, sondern dem originär vorgängigen Leben entspricht, gibt es in ihr eine Wirklichkeit, die im Sinne der Selbstbindung des Lebens zugleich als singuläres Mich unauflöslicher als jede andere Realität ist, so wie dieses Sein des Ego die unmittelbarste Wahrheit des transzendental gesehenen Menschen als er selbst

[27] Vgl. zur Offenbarung Gottes aus dieser Sicht M. Henry, *Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943*-2001, Freiburg/München, Alber, 2015, S. 145ff., in Auseinandersetzung mit Anselm und Meister Eckhart; G. A. Lind, *Dieu à l'épreuve. Lecture henryenne de la preuve anselmienne et ses répercussions phénoménologiques*, Toulouse, Parole & Silence, 2023, S. 33ff. u. 162ff.

ist und nicht eine Wahrheit, zu welcher der Mensch über das Sein erst sinnverstehend hinfinden muss. Damit ist ein metagenealogischer Bruch mit der philosophischen Tradition markiert, insofern das bisher am weitesten von der Universalität Entfernte – nämlich das Gefühl (Platon, Stoa, Spinoza, Kant, Hegel beispielsweise) – gerade zur Offenbarungsmacht des Wesens des Erscheinens selbst wird. Und diese Offenbarung als Grund allen Seins im Leben wie durch dieses wird erreicht, indem uns mit der Möglichkeit der passiven Affektion sowohl alles Erkennen wie Tun gegeben ist, in dem sich das Leben als jeweiliges Mich/Ich lebensbedürfend und verlangend in jeglicher „Anstrengung" (*effort*) gemäß Maine de Biran selbstbegehrend weiterführt, ohne den darin gegebenen *conatus* objektal zu binden.

Dass die dargestellte Passivität des Lebens in dessen absoluter Selbstzeugung mein Zugang zum Leben wie zu mir selbst ist, heißt daher ebenfalls, dass es noch andere Zugänge zum Leben gibt, nämlich die Inter-Subjektivität als prinzipiell passive Pluralität der Anderen, die sich als Ich jeweils erproben. Hier findet mithin die husserlsche passive Intersubjektivität als universale Monadologie ihre letzte Begründung, was in diesem Zusammenhang nur angedeutet sein mag, da das Leben ebenso wenig die Anderen ausschließt wie die Welt, was deren leibgebundene Erfahrung in ihrer material phänomenologischen Ermöglichung selbst betrifft. Die Passivität, mit der ich das Leben empfange, damit es mich wie eine unbezwingbare Kraft unlösbar wie gegen sich selbst erdrückt, ist daher als Kraft jene Gebung, in der ich mir selbst in meiner selbstaffektiven Passivität gegeben werde – was keinen welthaften Abschluss kennt. Indem ich aber in meiner originär absoluten Passibilität von Leib/Leben mein eigenes phänomenologisches Fleisch empfange und unmittelbar berühre, habe ich genau Zugang zu einer Ipseität, die als Sich-Selbst alle anderen Iche einschließt, sofern diese ebenso nur im Zugang zum Leben jeweils Zugang zu sich selbst haben. Die Affektivität ist dergestalt auch unverbrüchlichste Gemeinschaftlichkeit, selbst wenn Politik, Staat und Gesellschaft das Affektive diesbezüglich beargwöhnen, wie es vielleicht am deutlichsten bei Hegel in der Einschätzung der „Innerlichkeit" als „Orakel" zum Ausdruck kommt.[28]

Der eingangs vermerkte Satz, es gäbe nichts Erscheinendes, das nicht gelebt wäre, ist folglich in jeder Hinsicht metagenealogisch diesseits jeglichen genetischen wie traditionellen Wissens zu verstehen. Selbst die

[28] In Bezug auf einen eigenen Gemeinschaftlichkeitsbereich wie Freundschaft, Familie, Gastfreundschaft etc. als Raum der „Güte" ohne Staatsnotwendigkeit vgl. auch E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, Nijhoff, 1974[4], S. 255ff. u. 281ff.; B. Forthomme, *Manifestation et affectivité*, S. 26f., 50ff. u. 65f. Außerdem R. Kühn, *Kultur als Unmittelbarkeit des Lebens*, Wiesbaden, Springer, 2025, S. 108-125: *Pluralität des Kulturellen bei Levinas.*

imaginären und halluzinatorischen Selbstbilder als fiktive Vorstellungen des eigenen Selbst setzen diese Selbstverankerung des Ichs als absolut passive Lebensverankerung noch voraus, denn sie wollen – im Paroxysmus der Angst um das Ich – genau diesem lebendigen Ursprung als absoluter Subjektivität entfliehen, wie auch Kierkegaards und Kafkas Schriften dies in ihrem gleichzeitig philosophischen wie literarischen Charakter deutlich machen können. So überführt die absolut phänomenologische Passivität jede intentionale Überdeterminiertheit der empirischen, theoretischen wie seelischen Selbstzugänge als originär im Leben wurzelnde, denn jedes Sich-Selbst-Sagen nimmt stets ein Vermögen in Anspruch, das nur als Zugang aus dem Leben heraus sein eigen ist, nicht als narzisstisch ichhaften Besitz jedoch. So ist das Ego als „Quellpunkt" der intentionalen Akte sowie das „Ur-Ich" als zeitlich uraffektive Konstitutionsinstanz bei Husserl noch nicht das eigentlich lebendige Ich, denn es verschweigt seine generative „Habe" aus der vorgängigen Lebendigkeit reiner Passibilität heraus. Die ursprüngliche Mit-Gegebenheit eines Ethos auf der dargestellten Grundlage der ebenso uneinholbaren wie sich niemals verweigernden Lebensselbstgebung ist deshalb eine weitere Konsequenz, die das passive Leben bei all seiner phänomenologischen Autonomie nicht verschlossen sein lässt, sondern erst jegliche Produktivität und Kultur im leiblich affektiven Austausch begründet. So gesteht Jacques Derrida der Lebensphänomenologie Henrys zwar zu, dass die Frage nach einem „abgründig" radikalisierten Leben die philosophischen wie gesellschaftlichen Probleme revolutioniert, aber er möchte „das Supplement einer innerlich-äußerlichen Faltung" im Sinne der Arbeit der Negativität (Gegenständlichkeit) und des Todes (vergangene Generationen) der nach ihm „ungedachten Nicht-Identität mit sich selbst des Begriffs oder des Seins, das wir ‚Leben' nennen", entgegenstellen. Er übersieht diesbezüglich aber, dass sein als „Differänz" (*différance*) gedachter Lebensbegriff gerade nicht das rein phänomenologische Leben trifft, wonach Negativität und Tod nur in der Welt statthaben können – nicht jedoch im absolut affizierenden Leben selbst, da es jeder Differenz vorausliegt. Auch die Toten der vergangenen Generationen bleiben Lebendige im überzeitlich pathischen Sinne affektiver Erinnerung, und ihre „hinterlassenen Werke" bilden geschichtlich erste passive Syntheseformen, die von der Anstrengung unserer je „subjektiven Praxis" als unserem lebendigen Begehren wie Handeln selbst aufgegriffen werden.[29]

Der Begriff des Individuums ist infolgedessen prinzipiell an den Begriff des umfassend affektiv empfindenden Lebens gebunden. Entgegen den

[29] Vgl. *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neuere Internationale*, Frankfurt am Main, Fischer, 1995, S. 176f. Anm. 11.; J. A. Sula, *La mort dans la phénoménologie de la vie chez Michel Henry. Une relecture critique de l'immanence affective de la chair*, Paris, L'Harmattan, 2023, S. 414ff.

meisten philosophiegeschichtlichen Befunden, von denen wir einige wichtige angedeutet haben, ist diese Beziehung zwischen Individuum/Leben keine solche zwischen zwei getrennten Größen, die beide auch je für sich oder dialektisch zueinander existieren könnten. Insofern ist gleichfalls der Begriff der Synthese innerhalb der phänomenologischen Passivitätsanalyse noch zweideutig, denn er lässt weiterhin vermeinen, die Existenz des lebendigen Individuums entstünde erst aus der – wenn auch nicht unbedingt prädikativen – Zusammensetzung von Leben und Individuum. Die hier im weitesten Sinne dialektisch verstandene Sichtweise bei Hegel, Husserl, Merleau-Ponty, Richir und Derrida etwa lässt nämlich das phänomenologische Wesen offen, in dem sich diese Beziehung verwirklicht. Oder genauer gesagt, integriert jede Dialektik dieses Wesen als die phänomenologische Wahrheit der Welt im Sinne der „Lichtung" (bzw. des Begriffs, der Objektivität, des Fleisches der Welt etc.), da sich in ihr angeblich Leben wie Individuum zeigten, und damit auch ihre Verbindung.

Wenn hingegen nach dem bisher dargestellten Passivitätsverständnis des absolut sich selbst zeugenden Lebens dieses zugleich in seiner rein inneren pathischen Selbsterprobung eine Ipseität der je konkreten Affektivität des Sich-Erfreuens des Lebens an seinem Sich-Empfangen – einschließlich seines Sich-Erleidens – gebiert, dann besteht zwischen Leben und transzendentalem Individuum jene schon genannte phänomenologische Reziprozität, die jegliche Sichtweise des Lebens als abstrakt universaler Entität oder Allgemeinheit endgültig ausschließt und damit auch jede Subsumierung des Individuums unter entsprechend vitale oder historische Totalitäten. Vielleicht haben dies die Religionen, trotz ihres oft gegenteiligen Handelns, am deutlichsten gesagt, wenn sie zwischen Gott, Mensch und Leben zumeist eine untilgbar phänomenologische Einheit voraussetzen, gleich wie die dogmatischen Symbolisierungen von „Fall" und „Heil" dabei je geschichtlich konzipiert wurden. Einen solchen Nachweis für das Christentum in rein phänomenologischer Analyse zu führen, versucht Michel Henry in seinem schon genannten Buch „‚Ich bin die Wahrheit.' Für eine Philosophie des Christentums". Das Christentum selbst erweist sich dabei als eine bisher ungenutzte Phänomenologie von größter Bedeutung, die sowohl die phänomenologischen Methoden- wie Sprachprobleme neu sehen lässt, um deren Herausarbeitung sich die Lebensphänomenologie bemüht. Die Problematik absoluter Passivität ist eine davon, ohne zur Theologie zu werden, auch wenn sie die johanneische Tautologie der „Ich-Reden" Jesu aufgreift.[30]

[30] Vgl. *Kapitel 2: Die Wahrheit, welche „Leben" heißt* (S. 51-78); *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg/München, Alber, 2010.

Unter diesem kriteriologischen Gesichtspunkt, der eine unmittelbare Konsequenz der absolut phänomenologischen Ontologie der Affektivität als Wesen des Erscheinens ist, ohne aus dieser herauszutreten, um anderweitige Beurteilungskriterien zu übernehmen, kann der jeweilige Passivitätsstatus in einer Philosophie als der diese je leitende Maßstab selbst verstanden werden. Wenn beispielsweise Leben, wie in der neuzeitlichen Wissenschaft, nur noch in der Aufzählung jener objektiven Eigenschaften besteht, die sich am „Lebewesen" ablesen lassen, dann ist das Leben dabei zunächst noch eine „dunkle Kraft", deren phänomenologischer Status aber so ungewiss ist, dass die neuere Wissenschaft ihn unter kybernetischen und informationstheoretischen Gesichtspunkten alsbald eliminierte. Innerhalb der Philosophie vor der Entwicklung der heutigen Biologie liegt ein analoger Sachverhalt vor, denn jenseits der objektiven Eigenschaften der lebendigen Organismen erscheint das Leben in seiner ursprünglichen Passivität als eine geschichtsimmanente oder allgemein transzendente Macht, die spekulativ thematisiert werden kann, anstatt einfach nur negiert zu werden wie in den Wissenschaften. Im Denken der Romantik mit ihren Verlängerungen im deutschen Idealismus erlangt das Leben dadurch eine gewisse Vorrangstellung, während sein Charakter phänomenologisch jedoch weitgehend unbestimmt bleibt. Die einzige wesentliche Bestimmung betrifft seine Unabhängigkeit vom Individuum, welches es als „höhere Kraft" in anonym vorpersonaler Weise beherrscht. Als universales Prinzip übernimmt es die Erklärung einer metaphysischen Weltsicht mit all ihren Phänomenen, aber was noch entscheidender ist: ein solch nicht singuläres Leben als Entität ist dem einzelnen Individuum gegenüber indifferent. Als „Lebensfluss" überflutet es alles, was ihm begegnet; nicht nur im hegelschen Geschichtsprozess, denn auch der husserlsche „Bewusstseinsfluss" mit seiner Einbettung in eine absolute Verzeitlichung als göttliche Teleologie ist trotz seiner Bestimmtheit für Subjektivität und Ethik nicht ganz frei von dieser anonymisierenden Verallgemeinerung.[31]

Ohne hier die weiteren Lehren der Post-Moderne als Verzicht auf Geschichte und Identität einfach anzuerkennen, ergibt sich aus der kurzen ideengeschichtlichen Skizze jedoch, dass das individuierte Sein in der bisherigen Philosophiegeschichte jeweils nur etwas Vorübergehendes meinte, um sich stattdessen in eine „höhere Realität" auflösen zu müssen. Dieses Aufgehen in eine größere lebendige Geschichtsmacht bzw. das Aufbrechen

[31] Für entsprechende Einzeluntersuchungen vgl. beispielsweise E. Jain, *Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung*, Frankfurt am Main, Lang, 1993; K. Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, Freiburg/München, Alber, 1995; P. Delhom u. A. Hilt (Hgg.), *Das Leben denken. Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch*, Freiburg/München, Alber, 2018; M. Henry, *„Ich bin die Wahrheit"*, S. 46ff.

der individuellen Enge, um einen überpersonal lebendigen Allgrund zu erreichen (auch im fiktiven Freiheitsbegriff des Existentialismus und der neuerlichen Individualismen) war – und ist zum Teil noch – eine Heilsvorstellung mitgegeben, die mit dem eigenen originär passiven Grund nicht anders umzugehen weiß als in solchen Termini der Überführung und Auflösung. Daran wird ersichtlich, dass eine radikalisierte Passivität als phänomenologische Konkretion einer wesenhaften Ipseität, die der Zugang als Individuum zum Leben selbst schon immer immanent ist, eine Bedeutung besitzt, die der Phänomenologie eine eminente Rolle für ein zukünftig anderes Denken zuweist, nämlich die Aufgabe oder Rückgabe bzw. auch die krampfhafte „Selbstverwirklichung" des individuellen Seins zu überwinden. Die Ipseität im Sinne der absolut-phänomenologischen Selbstaffektion ist eine Bedingung des Lebens wie des Individuums, in der beider Wesen als dasselbe originäre Wesen unzerstörbar miteinander verbunden sind. Das Individuum ist niemals möglich ohne Leben, und das Leben ist nicht gegeben ohne die Ipseität des Individuums. Die Phänomenologie der Passivität hat im letzten genau jene Aufgabe, diese entscheidende Verknüpfung nicht anlässlich irgendeiner anthropologischen Empirie zu ergreifen, sondern als „Anfang des Anfangs", das heißt in jener phänomenologischen *generatio*, wo das Leben sich in seiner wesenhaften Ipseität „ur-impressional" selbst zeugt, um den husserlschen Begriffen ihre letzte Berechtigung zu verleihen, welche metagenealogisch die bloße Analogie verlässt.[32]

Dadurch dass das Leben sich an sich selbst übereignet, wird die Ipseität im Leben geboren, denn dieses Sich-Übereignen ist eine absolut immanente „Selbstumschlingung" (*étreinte)* bei Henry, welche die Passivität des „Umschlungenwerdens" zum „pathischen Fleisch" als Ur-Leiblichkeit dieser Ipseität werden lässt. Was jedoch zugleich bedeutet, dieses „Überbordetsein" des subjektiven Lebens in der eigenen „Implosion" ist Steigerung des Lebens in seiner Passivität selbst und durch diese. Was das transzendentale Individuum empfängt, ist daher in der Passibilität dieses Empfangs nicht nur die absolut anfängliche und unzerstörbar leibliche Selbstgebung des Lebens als bleibendes Sichgeben ohne objektivierenden Aufschub, sondern eine dergestalt ipseisierte Ursprungsgebung, dass die passive Implosion in ihrer originären Verlebendigung zugleich die transzendental lebendige Geburt als das Vermögen eines jeden Mehr des Empfindenkönnens einschließt. Allerdings nicht als ein ad-perzeptives *plus ultra* in der weiterverweisenden Horizontaufschiebung zunächst, sondern diese Ipseisierung meint, im eigenen pathischen Fleisch so wachsen zu

[32] Vgl. I. Copoeru, *Die Funktion der Analofie in der phänomenologischen Konstitutionsproblematik*, in: A. Noveanu, D. Koch u. N. Weidtmann (Hgg.), *Analogie. Zur Aktualität eines philosophischen Schlüsselbegriffs*, Baden-Baden, Nomos-Alber, 2023, S. 217-226.

können, dass der nie abreißende mich individuierende Lebensempfang Steigerung als mein verlebendigendes Wachsen aus mir selbst heraus zu jedem Augenblick möglich ist. Und dies gilt für jede Subjektivität, da Subjektivität als lebendig ipseisierte Individualität – vor jeder ekstatisch zeitlichen, existentiell geschichtlichen Individuierung im Raum des Sichtbaren – ein unverwechselbares Empfindenkönnen als transzendentale Sinnlichkeit bestimmt. Damit wird eine Differenz zu Anderen benannt, die insofern als Transzendenz in der Immanenz bezeichnet werden kann, als jeder im Empfinden sich empfindet, aber – wenn auch anders als bei Levinas – gerade die ebenso originäre Gemeinschaftlichkeit im rein immanenten Pathos des Lebens ohne jeden Totalitätsanspruch nicht ausscheidet, zumal auch jeder Überstieg auf Fremdes und Anderes hin von dieser Immanenz selbst getragen ist. Denn ein Objekt kann sich auf ein anderes Objekt hin nicht transzendieren, weil es keine Innerlichkeit besitzt, und solche Innerlichkeit besagt gerade auch Sich-Überschreiten als Selbstaffektion in der Passivität durch sich von sich selbst her, so wie auch die Zeit nach Heideggers Kantauslegung nicht ohne Selbstaffektion ist. Nur dass eben die Selbst-Einbildung des Zeithorizontes durch diesen selbst nicht möglich wäre ohne die Kraft dieser Einbildung von sich selbst her als vorzeitlich passiver Affektion.[33]

Ich bin daher nicht nur anders, weil alles subjektive Erfahren sich von der passiven Fleischlichkeit im Sinne der Impressionabilität her als je einmalig individuiert gibt, sondern weil die unaufhebbare Differenz zum anderen Individuum in dem einen Leben selbst gründet, das stets eine Ipseität ist. Denn die Lebensselbstgeneration als Ipseität bedeutet gerade, dass die phänomenologische Wirklichkeit dieser *generatio* je ein Sich-Erproben ist, und zwar ebenso absolut wie singulär. Das heißt transzendentale Geburt als solche Steigerung wie Differenz aus der Passivität des absoluten Lebens heraus. Diese macht den Anderen nicht von meiner Primordialitätssphäre wie bei Husserl abhängig (auch nicht im Sinne einer urhyletisch „passiven Kommunikation"), weil jeder ein Sich in der Ipseisierung des Lebens selbst ist. Letztere bedeutet dann des Weiteren auch keine retentionale „Ewigkeit" oder nur ein relativ „Neues" in protentionaler Hinsicht. Da das ipseisierende Leben in seiner passiven Wesensreziprozität vielmehr stets die jemeinige Geburt im Plural bewirkt, wodurch diese Ewigkeit jeweils ebenso neu, wie jedes Neue ewig in seiner lebendigen Selbsterprobung ist.

Ich kann also nicht nur sagen, dass trotz der Gemeinschaftlichkeit mit allen existierenden Individuen sowie mit allen auch vergangenen

[33] Vgl. auch F. Seyler, *Der Einfluss der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes auf die Genese des Selbstaffektionsbegriffs in der Lebensphänomenologie Michel Henrys*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, Vol. 63, 2018, S. 107-132.

Generationen kein Individuum, das mir vorausging und aktuell ist, mir gleicht. Vielmehr kann ich auch sagen, und dies ist das letztlich Entscheidende der radikalisierten nicht-intentionalen Passivität, dass keinerlei Ursache der Welt jemals diese lebendig geborene Ipseität erklären oder von außen beschreiben kann. Im Akt der Ipseisierung durch das Leben und als Leben ist keinerlei Welt, weil diese Ipseität als Mich-Empfang aus der originären Lebensgabe durch diese selbst sich in keinem Da vollzieht und auf keinerlei Proto-Intention beruht. Zu ähnlichen Formulierungen gelangt die maßgebliche Untersuchung von Bernard Forthomme: „Was hier als Paradox erscheint (die Freiheit, die Freiheit trotz ihrer Passivität bleibt), erklärt sich nur durch den neuen Sinn, den die Passivität erhält. Diese wird nicht mehr als ein Druck des Objekts auf ein Subjekt, der Äußerlichkeit auf die Innerlichkeit, verstanden; sie ist das Medium der Innerlichkeit, der Freiheit selbst […]. So berühren sich zwei Aussagen [...]: einerseits die Behauptung einer sich selbst-schaffenden Immanenz und andererseits, dass es in der Immanenz Ungeschaffenes gibt, ohne dass dieses Ungeschaffene eine naive Vergöttlichung des Menschen wäre, denn dieses Ungeschaffene wird als Passivität gedacht.“[34]

Denn Sein, Da, Intention etc. bezeichnen Bewegungsmöglichkeiten der Existenz in einer einberaumten Weltdistanz, sei es im Sinne der genetisch-egologisch subjektiven Geschichte oder der mundanen Historie, während sich zwischen dem radikalisiert passiven Leben und mir nie irgendeine Kluft auftun kann. Dieses absolute Hier als originäre *haecceitas* noch diesseits der phänomenologischen „lebendigen Gegenwart“ oder existentialen Freiheit gilt es zu ergreifen, um ein weiteres angemessenes Sagen der radikalen Passivität in noch anderen Bereichen der Phänomenologie vorzubereiten, welches immer nur ein Sich-Selbst-Sagen dieser Passivität sein kann und die anderen Phänomenologien von Sein, Welt, Andersheit, Intentionalität und Sprache nicht ersetzen will. Wohl aber auf den eindeutigsten methodischen Selbstanspruch der Phänomenologie nicht verzichten kann, keinen transzendent intentionalen Letztbegründungen zu glauben oder sie einfach zu verneinen, sondern dieselben aufzuklären.

4) *Phantasia* und passive Sinnbildung als Vergleich mit Richir

Um diese innerphänomenologische Aufklärung weiterzuverfolgen, soll abschließend der Zusammenhang mit ersten passiven Formen von Sinnbildung als *sens se faisant* aufgegriffen werden, wie sie bei Marc Richir[35] durch das Verhältnis von ursprünglicher Phantasie und „symbolischen

[34] *Manifestation et affectivité*, S. 48; vgl. *ebd*. S. 51ff. mit Bezug auf Fichte und die biblisch-theologische Tradition.

[35] Vgl. *Au-delà du renversement copernicien : la question de la phénoménologie et de son fondement*, Den Haag, Nijhoff, 1976.

Institutionen“ analysiert wird. Der Ausgangspunkt ist bei ihm die Kritik einer jeden Konstitutionsannahme durch das Subjekt, so dass auch die perzeptiven „Abschattungen“ im Sinne Husserls hinfällig werden, sofern sie ein erstes sinnlich visuelles Feld bilden sollen, welches am Anfang einer kosmologischen Theorie des Raumes notwendig wäre. Da die Abschattungen als unendliche Antizipationen der Intentionalität gegeben seien, vermutet Richir hierbei einen weiterwirkenden „Platonismus“ seitens Husserl, insoweit die Welt letztlich die „Idee der Ideen“ in ihrer „Kompossibilität“ von Horizonten darstelle, wodurch der Raum der „unendlichen Plastizität“ wie der *chôra* bei Platon im „Timaios“ entspräche.[36] Dadurch trete das reine Ich als eine Art Absolutes außerhalb der Welt auf, um diese panoramaartig in ihrer Schau zu überfliegen, was auch Merleau-Ponty[37] bereits in Frage stellte. Dieser Annahme eines quasi-göttlichen Ichs setzt Richir daher die Unaufhebbarkeit der Zeit in Bezug auf den Welthorizont entgegen, wodurch zugleich das transzendentale Subjekt seine absolute Transzendierungsmöglichkeit verliert, jede singuläre Wahrnehmungssituation zu übersteigen, um nur noch eine kontingente Position innerhalb möglicher Gesichtspunkte einzunehmen, womit der „Akosmismus“ des Subjekts als metaphysische Sichtweise nicht mehr gegeben sei.

Das Grundproblem für Richir besteht mit anderen Worten in der Auflösung des Endlichen im Unendlichen, so dass auch der Status des Sinnlichen dunkel bleibe, um etwa nur eine der Ideen der göttlichen Vernunft zu sein. Dies würde zugleich eine Differenz als Kluft innerhalb des Intelligiblen selbst bedeuten, anstatt die Natur des Sinnlichen an sich zu klären. Phänomenologisch impliziert dies für die Intentionalität, das Sinnliche nicht bloß als eine reine Immanenz gegeben sein zu lassen, sondern mit der Analyse der Leiblichkeit als „Fleisch“ (*chair*) zu verbinden, wie wir dies bereits grundlegend im Zusammenhang mit der Meta-Genealogie des passiblen Lebens bei Henry festhielten. Für Richir wie Merleau-Ponty ist nämlich das Unsichtbare als Abwesenheit konstitutiv für das Sichtbare, denn es handelt sich bei ihm um eine Negativität in der Phänomenalisierung als solcher, insoweit die Bewegung des Sinnlichen eine stets neue Sichtbarkeit eröffne, deren meontische Berührung wie ein „Nichts“ (*rien*) auftrete, das heißt als „Ruinen des Seins und der Wahrheit“. Und an dieser Stelle der Analyse tritt die *phantasia* gemäß Richir als „Unentscheidbarkeit“ auf, da solche Einbildung (*imagination*) nicht das Werk eines Subjekts sei, sondern

[36] Vgl. auch J. Derrida, *Über den Namen. Drei Essays*, Wien, Passagen, 1993, S. 123-170: *Chora*.

[37] Vgl. *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964 (dt. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München, Fink, 2004).

eine „Präimmanenz“ im Erscheinen, ohne sich in einem objektiven Seinssinn zu verdichten.[38]

Fügen wir diese Betrachtungsweise des Näheren in unsere bisherige Passivitätsuntersuchung ein, dann ergibt sich daraus ein Selbsterscheinen des Leiblichen als sein Sich-Selbst-Empfinden, das sich zwischen Differenz und Indifferenz bewegt sein soll, ohne als Passibilität von Leib/Leben im originären Sinne selbst zusammenzufallen. Für Richir handelt es sich um das Erscheinen von etwas Anderem im Gesehenen wie Empfundenen anstelle eines ursprünglich passiblen Selbstempfindens, so dass das Erscheinen in seinem Chiasmus von Sichtbar/Unsichtbar durch die schon zuletzt erwähnte Negativität gekennzeichnet bleibt. Dadurch vermag sich die Phänomenalisierung grundsätzlich nicht zu stabilisieren, weshalb auch die Subjektivität in solcher Bewegung sich selbst verfehle. Nirgendwo gibt es mithin irgendein absolutes Zentrum als Ursprung, sondern nur eine erratische Mobilität als unendliche Sphäre einer je möglichen Sinnbildung. Innerhalb dieser Sphäre stellen die leiblichen, geistigen, ästhetischen und philosophischen Gesten nur eine Raum-Zeit (*espace-temps*) ohne Beginn und Ende dar,[39] wodurch jede Wahrnehmung wie Empfindung ständig sich selbst zerstreut, um bloße Peripherie ohne jegliche Mitte zu sein. Es sind „wilde Gesten“, anders gesagt, die der Sprache und Kultur bedürfen, um durch dieselben als „symbolische Institution“ im Sinne einer Sinnstiftung in eine umfassende Kosmologie überführt werden zu können. Letztere wird jedoch stets eine Phänomenologie ohne ein transzendentales Sprechen sein – mithin geprägt von einer anfänglichen „Kluft“ (*écart*), welche bei den engeren Nachfolgern Richirs zu einer „Generativität“ dieser präiimmanenten Sphäre als notwendig konstruktiver Verhältnisbestimmung von Gnoseologie und Ontologie wird.[40]

In diesen Weiterentwicklungen der neueren Phänomenologie ist der Sinn nicht länger nur ein noetisch-noematischer Korrelationsbegriff, sondern es handelt sich um eine spontane Sinnbildung, die sich auf kein intentionales Bewusstsein mehr zurückführen lässt. Die Passivität solcher Sinnbildung entspricht mithin einem *sens se faisant*, der sich dem Bewusstsein vor-immanent aufdrängt und selbständig weiterbildet, so dass im Hintergrund des Bewusstseins eine fungierende Rede als *parole opérante* auszumachen sei.[41]

---

[38] Vgl. *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Millon, 2006.
[39] Vgl. M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, Grenoble, Millon, 2006.
[40] Vgl. A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015; *Le clignotement de l’être*, Paris, Hermann, 2021; *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015; *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.
[41] Vgl. H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2011, S. 41ff.

Dementsprechend tritt die genannte Phantasie als jenes „archaische Register“ auf, zu dem eine passive Generativität des Bewusstseins vordringen kann. Dabei werden die intentionalen Verhaltungen, die Husserl als „subjektive Leistungen“ auffasste, nämlich Imagination, Wahrnehmung, Erinnerung, Einfühlung und sprachlich begriffliches Denken, durch „architektonische Transpositionen“ herleitbar. Wie wir schon feststellen konnten, sollen die flüchtigen nicht objektivierenden Gestalten, die passiv vorintentional verlaufen und noch nicht einmal zu bildhaften Phantasien wurden, als die Urquelle aller schöpferisch freien Beweglichkeit im Denken entgegengenommen werden.

An die Stelle einer absoluten Potentialisierung durch eine originäre Passibilität des Lebens tritt damit eine Produktivität des Denkens als kreativer Ausdruck der Erfahrung. Diese entspricht keiner transzendentalen Erprobung rein immanenter Affektabilität mehr, da die Sinninstitution durch „symbolische Stiftungen“ die kulturelle Vereinnahmung der phantasieursprünglich spontanen Sinnbildungen bewirkt. Sprache (*langue*) wie die verschiedenen Zivilisationsformen von Bräuchen, religiösen Ritualen, Wissenschaft und Philosophie bilden dabei Prägungen eines „wilden Sinns“, der durch einen jeweils bestimmten symbolischen Rahmen idealisiert wird, aber vom jeweils unvermuteten Sinn seitens der Phantasie als Einbildungskraft (*imagination*) genährt bleibt.[42] Die subjektiven wie kulturell gemeinschaftlichen Leistungen werden mit anderen Worten jeweils einer „Bearbeitung“ (*élaboration*) unterworfen, die als sinnstiftende Gestaltung nie die passive Vorgegebenheit völlig zu erschöpfen vermag. In dieser Hinsicht entspricht bei Richir die Phänomenologie einer kritisch subversiven Philosophie der Kultur, während Henry außerdem die Originarität kulturellen Ursprungs als nicht aufhebbare Passibilität einer transzendentalen Potentialität im Sinne subjektiven wie gemeinschaftlichen Könnens in den Mittelpunkt rückt, ohne dabei die Aspekte der „Barbarei“ einer Lebensverneinung zu vernachlässigen.[43] Im Vergleich hierzu gibt es bei Richir keine unmittelbare Gegebenheit, und sei es die originäre Passibilität, da jede Erscheinung das Produkt einer symbolischen Sinnvermittlung darstellt. Das Phänomen als „bloßes Phänomen“ muss deshalb aus den mitbestimmenden Gegebenheitsweisen herausgeschält werden, wozu methodisch insbesondere die „hpyerbolisch phänomenologische Epoché und Reduktion“ gehört, um jede scheinbar unmittelbare Selbstverständlichkeit auszuschalten.

Insofern enthält die phänomenologische „Selbstgebung“, wie sie bei Husserl, Henry und Marion statthat, für Richir keinerlei „Gabe“ (*don*), und

[42] Vgl. M. Richir, *L’institution de l’idéalité*, Grenoble, Millon, 2002.
[43] Vgl. R. Kühn, *Kultur als Unmittelbarkeit des Lebens*, S. 127ff.

sei es die unzerstörbare Lebensselbstgebung als unmittelbar passible Immanenz. Denn für Richir[44] gilt nicht der Satz, dass eine gegen-intentionale Reduktion auf die „Gebung“ (*donation*) hin öffnet, sondern vielmehr im Gegenteil: „Je mehr Reduktion, desto weniger Gegebenheit (und erst recht desto weniger Gabe).“ Allerdings kann dieser Dissens nicht verdecken, dass die meisten gegenwärtigen Phänomenologien mit dem ausschließlich intentionalen Bewusstsein gebrochen haben, um den darin gegebenen eidetisch transzendentalen Sachverhalt durch eine Phänomenologie unverfügbarer Faktizität und Kontingenz zu ersetzen, was seit der heideggerschen Bestimmung des „Ereignisses“ als „Entzug des Seins“ eingeleitet wurde. Die Wirklichkeit ist daher nicht länger in der Nachfolge Kants die begrifflich intuitive Aktualisierung kategorialer Möglichkeiten, sondern das Sich-Durchsetzen von bisher ungeahnten Möglichkeiten. Darin bleibt der Passivitätsgedanke im Sinne einer ursprünglichen Unverfügbarkeit durchaus virulent, auch wenn er keine eigene material-phänomenologische Bestimmung erfährt, wie wir dies im Ausgang von Husserl durch eine metagenealogische Weiterführung radikaler Passibilität im Sinne unaufhebbarer – und nicht nur kontingenter – Sinnlichkeit als originär selbstimpressionaler Lebensaffektabilität verdeutlichen wollten.

Denn Passivität als die Absolutheit unserer transzendentalen Lebendigkeit ist das Absolute des Erscheinens selbst ohne jede Vermittlung in der Unmittelbarkeit einer Präsenz, die keine Ausnahme für unseren originär gegebenen Lebensvollzug kennt. Die Moderne, wie exemplarisch an Richir abgelesen werden kann, hat dafür die Fragmentierung der Subjektivität gesetzt. Denn wenn solche Zerstreuung des Sinns auch die Vorstellbarkeit des Erscheinens zugunsten einer Einbildungsspontaneität überwinden möchte, so bleibt dennoch dabei die „Kluft“ als methodische Voraussetzung bestehen – mit anderen Worten ein nie einholbares „Aufbrechen“ von Sinn. Wenn allerdings das Selbsterscheinen des Erscheinens ein phänomenologisch Absolutes impliziert,[45] dann ist unsere originäre Subjektivität ein unmittelbar ontologisches Ego, in dem sich alles Erscheinen vor jeder Repräsentation leiblich affiziert, um überhaupt erscheinen zu können. Dadurch wird die metagenealogische Analyse jeder Manifestation wie Offenbarung zum Aufweis der Unbedingtheit des Erscheinens, welches sich nicht länger durch irgendein vermittelndes Medium gibt, sondern als Präsenz lebendiger Unmittelbarkeit, von der keine Methodologie mehr zu abstrahieren vermag.

---

[44] Vgl. *Intentionalité et intersubjectivité*, in: D. Janicaud (Hg.), *L’intentionalité en question. Entre phénoménologie er recherches cognitives*, Paris, PUF, 1995, S. 147-162.

[45] Zur Diskussion vgl. ebenfalls J.-D. Fournier, *Peut-on penser le transcendantal à partir de ses limites? Sur la recherche d’un Absolu phénoménologique*, in: I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd’hui. Autour du „Clignotement de l’être“ d’Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023, S. 31-58.

Die Passivität als originär passible Wirklichkeit der Phänomenalisierung ist damit Selbstgebung ohne jede transzendente Korrelation oder aufschiebende Veräußerung. Das Absolute als Pathos offenbart sich demzufolge diesseits jeder horizonthaften Iteration wie zeitlichen Sinneinschreibung, wodurch jeder Prozess ontologischer Entfremdung des Absoluten in der Sphäre der Passibilität aufgehoben ist. Denn es gibt sich hierbei selbst als unsere unmittelbare Erprobung unabhängig von allen diskursiven Erfahrungsbedingungen, um Präsenz und originäre Verlebendigung je neu in jedem Augenblick als Pathos von Wirklichkeit und passibler Subjektivität zusammenfallen zu lassen. Dies macht zugleich die immanente Selbstfreude des Lebens als Erscheinen aus, ohne sich an den *conatus* phantasiegeleiteter Sinn- wie Selbstbestimmung veräußern zu müssen, die der jeweiligen Vermittlung verpflichtet bleiben.

Das „Aufbrechen“ des Erscheinens zwischen Denken und Sein Zur Frage ontogenetischer Erstelemente in der jüngeren phänomenologischen Diskussion

ROLF KÜHN

1) Das husserlsche Erbe und seine aktuelle Weiterentwicklung im Überblick

Wenn jedes Handeln und Erkennen auf einen affektiven Antrieb zurück geht, der älter als dieses sichtbare Tun und Denken selbst ist, dann gibt es eine Vorgängigkeit, der insbesondere die Phänomenologie verpflichtet ist, sofern sie das Erscheinen von seinem konkret transzendentalen Ursprung her aufklären will. Damit ist die Passivität der Prüfstein der phänomenologischen Philosophie als solcher, denn diese Passivität ist nicht nur umfassender als alle Bewusstseinsaktualität, sondern sie verweist auch auf die Grenze jeglicher intentionalen Reduktion, wo der Ursprung reines Sichgeben ohne Aufschub sein kann, wodurch zugleich die Frage nach einem phänomenologisch Absoluten gegeben ist.

Mit Husserl diesen Weg in die genetischen Konstitutionssynthesen zurückzugehen, verhieß daher für die nachfolgende Phänomenologie grundlegend, die Möglichkeit der Phänomenologie in ihrem Wesen selbst zu erproben, das heißt Passivität diesseits der metaphysischen Dichotomien von Rezeptivität und Spontaneität als „reines Leben“ bzw. als „Aufbruch“ in einer ersten „Kluft“ auszumachen. Diese Erprobung als Epoché der Reflexivität der vorprädikativen husserlschen Phänomenologie, der wir nachzeichnend wie problematisierend nachgehen wollen, endete schon bei Husserl im Bereich einer späteren Trieb- und Instinktintentionalität ohne anfänglich assoziativ gerichtetes Ziel. Und zwar mit der alleinigen Herausstellung von ersten vorgegenständlichen Welten, wobei das tatsächliche Eigenwesen der affektiven Kraft und urhyletischen Lebendigkeit nicht ausreichend aufgeklärt werden konnte. Limes, Unbewusstes, retentionaler Leerhorizont, Weckung, Abgehobenheit und „schlafende Monade“ mussten daher – als weiter bestehende Problematik der Vorgestelltheit – in den Selbstradikalisierungen der nachfolgenden Phänomenologie wie hauptsächlich bei Heidegger, Sartre, Fink, Merleau-Ponty, Levinas, Richir, Henry, Derrida und Marion weiterverfolgt werden, um zu erkennen, dass die Sphäre einer absoluten bzw. nicht-intentionalen Passivität sich immer weiter vertiefen musste, woraus sich

auch die Notwendigkeit phänomenologischer Konstruktion, Dekonstruktion wie Hermeneutik einschließlich der Rückfragen an den deutschen Idealismus, Realontologien wie sprachanalytische Kontextualität ergab.

Methodisch besagt dies, dass die onto-logischen Vorgaben der bisherigen Phänomenologie wie Horizont, Bewusstsein von etwas, Zeitselbstkonstitution sowie Egologie so reduziert werden, dass sie ihre bis dahin fungierende klassische Transzendentalität verlieren, die als überschüssige Potentialisierung auf die Aktivität eines ursprünglichen „Ich kann" bzw. auf die vorgängige Selbstaffektion des Lebens zurückverweist. Letztere oder eine vor-immanente Verschränkung von Sein/Denken ist insofern in ermöglichender Passivität gegeben, als in ihr keine hervorbringenden Synthesen durch Absonderung, Feldeinheit, Konfiguration, Relief, Deckung, Verschmelzung usw. wie bei Husserl am Werk sind, sondern das rein phänomenologische Leben sich als sein eigener Akt wie Gehalt immanent ergreift und dadurch gleichursprünglich die Ekstase der Transzendenz erlaubt. Damit ist in einem solch absoluten Leben die transzendentale Geburt des Ego als Vor-Ich oder Mich rein passiv, ohne jedoch jener selbstgenerierenden affektiven Kraft zu ermangeln, die aus dem impressional leiblichen Pathos dieser Lebensübereignung heraus zur eigenbewegten Modalisierung von Trieb und Handeln führt.[1]

Die weitergeführte Auseinandersetzung mit Husserl in der vorliegenden Untersuchung bildet daher den Hintergrund als Genetische Phänomenologie von Hyle, Empfindungsdata, Zeit, Affektion etc., um dabei die systemleitenden Fragen wie Genesis, Statik, Reduktion, Synthese, Idealismus und Realismus kritisch zu befragen.[2] Durch solchen Aufriss husserlschen Erbes ergibt sich, dass dieselben Sachverhalte von verschiedenen Gesichtspunkten aus oder als variierende Leitfäden jeweils auftreten, um zugleich das angeborene und sedimentierte Teleologiesystem des vorprädikativen Ansich als Trieb, Potentialität und Apperzeption ebenfalls auf metaphysische Implikationen hin zu befragen.[3] Die konkret deskriptive Arbeitsweise Husserls in diesem protologischen und damit begrifflich nicht unangemessen zu verobjektivierenden Phänomenbereich unterliegt damit einer Weiterführung, welche die jüngeren Phänomenologieanalysen als angemesseneres Erfassen eines Erscheinens zu thematisieren versuchen, welches sich aus dem prinzipiellen Zusammenhang

[1] Vgl. G. Jean, *La puissance de l'apparaître. Etude sur M. Henry, R. Barbaras et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de phénomenologie, 2021.
[2] Vgl. R. Kühn, *Meta-Genealogie originären Erscheinens. Zur Reduktion als Genesis, Dialektik, Archäologie, Genealogie und Dekonstruktion*, Bukarest, Zeta Books, 2025.
[3] Vgl. A. Dijan, *Husserl et l'horizon comme problème. Une contribution à l'histoire de la phénoménologie*, Villeneuve d'Ascq, PU Septentrion, 2021.

von Ontologie/Gnoseologie ergäbe, der immer schon zum Selbstverständnis der Philosophie gehört habe.

Die Frage, was geschieht, wenn Denken und Sein aufeinandertreffen, sich verschränken oder auseinandertreten, ist in der Tat so alt wie die Philosophie selbst. Mithin werden in den jüngeren phänomenologischen Analysen zu den Erstelementen des Erscheinens bzw. des Erscheinens als Selbsterscheinen die Grundgegebenheiten der Phänomenalität als solcher verhandelt, welche die Problematisierung unverzichtbarer Originaritätsstrukturen beinhaltet. Gehen wir hier paradigmatisch von Begriffen wie „Aufbrechen“ oder „Blinzeln“ (*clignotement*) bei Marc Richir und Alexander Schnell aus, so ergibt ein solch angenommenes Verhältnis zwischen Sein/Denken notwendige Rückfragen an die Immanenz, welche als Prämmanenz“ wie als „Vor-sein“ ontologische und gnoseologische Bezüge konstitutiv im Sinne einer überdachten Transzendentalität miteinander verknüpft, das heißt als die Nicht-Konkordanz von Bewusstsein und Transzendentalität in klassischer Hinsicht. Der Rückgriff auf Husserl dient hierbei zur Herausstellung der methodischen Fluchtlinien, die dann im Einzelnen diskutiert werden sollen, um die Ergebnisse der jüngeren Phänomenologie zu evaluieren. Im Vorgriff lässt sich festhalten, dass durch eine radikalisierte Epoché eine präimmanente Sphäre erreicht werden soll, die diesseits des Subjekts liege, aber bereits einer Weltbegegnung stattgibt, die sowohl die Frage nach dem Verständnis von „Phänomen“ wie nach dessen transzendentalen Ermöglichungsbedingungen einschließt, welche im Unterschied zu Kant die Eröffnung zu einem Wirklichen umfassen und nicht nur kategoriale Erkenntnisrelevanz beinhalten. Als generative Phänomenologie gesehen, die auf Fichte zurückgreifen kann, wird daher das Phänomen selbst zu einem generativen Prozess in ursprünglicher Zeitlichkeit, worin sich ereignender Sinn herausbildet. Solche Sinnbildung und Generativität werden dadurch zu Grundkonzepten, die Sinn und Sein vor-egologisch bereits miteinander vereinen sollen. Und dies nicht als identifizierte Einheit, sondern eben als „Aufspringen von Sinn“ in einer ursprünglichen „Kluft“,[4] welche das neuere Phänomenologieverständnis seit Heideggers „Seinsdifferenz“ kennzeichnet.

Es entsteht dann konsequenterweise die Untersuchung, ob ein dergestalt radikalisiertes Bewusstsein eine Phänomenologie des Absoluten impliziert, um im Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus durch ein solches Bewusstsein transzendental ein phänomenologisch Absolutes zu

[4] Vgl. A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015; *Le clignotement de l’être*, Paris, Hermann, 2021; dazu I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd’hui. Autour du Clignotement de l’être d’Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023.

erreichen, welches die Quelle für die Gültigkeit des Seins wäre.[5] Oder steht dem das transzendentale Objekt im kontextuellen Sinne gegenüber, wodurch die Welt den transzendentalen Leitfaden im Sinne einer praktisch bezogenen Phänomenologie bildet? Diese Fragen können nicht ohne Rekurs auf eine Generativität aufgelöst werden, die sich schon bei Marc Richir über eine radikalisierte Epoché ergab, nämlich als Vor-Immanenz diesseits des klassischen Bewusstseins.[6] Dies impliziert zugleich die Instanz der Negativität, welche in jenem „Vor-sein" seit Eugen Fink bereits mitgegeben sei, welches als phänomenologisch Absolutes den Ursprung der Korrelation für die phänomenologische Generativität ermöglicht. Hieraus ergibt sich die zusätzliche Frage, ob der konstruktive Anteil innerhalb der Generativität das Verhältnis zum Wirklichen in seiner Heterogenität denken lässt, wie es in neueren Philosophien andererseits zum fiktionalen Charakter der Realität untersucht wird.[7]

Die primordiale Faktizität bleibt notwendigerweise durch eine prekäre Genese der Sinnbilder gekennzeichnet, da die phänomenologische Instabilität des phänomenalen Aufbruchs zwar eine transzendentale Matrix für die Strukturierung der generativen Analyse verlangt, aber die Vorgabe für solche Matrix in einem dynamischen Prozess besteht. Dessen bildhafte „Schwingungen" als Konkretheit des sich formenden Sinns ist niemals statisch,[8] sondern eben stets Aufbruch in einer nie begrifflich abschließend definierbaren Kluft, weshalb verständlich wird, dass hier zusätzliche kontextualistische Kriterien der Sprachpragmatik Wittgensteins etwa in Anspruch genommen werden können.[9] Ohne letztere ganz in ihren quasi-transzendentalen Möglichkeiten methodischer Bestimmung von Transzendentalität zu verneinen, wie dann auch Karl-Otto Apel herausarbeitete, bildet solcher Sprachprimat eine Herausforderung für ein phänomenologisch postuliertes Absolutes im Aufbruchsgeschehen des Erscheinens. Denn letzteres ist in seiner Sinnwerdung nicht nur rezeptiv vorgegeben, sondern solche Rezeptivität verlangt in ihrer Korrelation zum

---

[5] Vgl. J.-B. Fournier, *Peut-on penser le transcendantal à partir de ses limites? Sur la recherche d'un Absolu phénoménologique*, in: I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd'hui. Autour du Clignotement de l'être d'Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023, S. 31-58.

[6] Vgl. *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, Grenoble, Millon, 2008.

[7] Vgl. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2012 (dt. *Nach der Endlichkeit. Versuch über die Natur der Kontingenz*, Berlin, Diaphanes, 2018); *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein, 2013; (Hg.), *Der Neue Realismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2014.

[8] Vgl. A. Schnell, *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

[9] Vgl. C. Gauvry, *Du transcendantal au paroissial. La critique contextualiste*, in: I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd'hui. Autour du Clignotement de l'être d'Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023, S. 145-163.

Wirklichen für die generativ verstandene Ontogenese ein kreatives oder aktives Moment in der Sinnbestimmung, welche sich ebenfalls der Frage des Fiktionalen stellen muss, wie sie für Dichtung und Literatur diskutiert wird.[10] Mit anderen Worten ist die ideengeschichtliche Kontroverse zwischen Realismus/Idealismus innerhalb einer Phänomenologie ekstatischer Verschränkung von Ontologie/Gnoseologie nicht zu vermeiden, sofern das phänomenologisch Absolute als maßgeblich für die Konstitution von Sein wie Denken die Frage der Autonomie von Phänomenalisierung als auch Phänomenalität aufbrechen lässt.

An dieser Stelle des Autonomieproblems des Transzendentalen wie des phänomenologischen Feldes wird jeder konstruktive wie kreative Versuch auf jenes Sinnliche oder Leibliche zurückgeworfen, welche als Hyle bzw. phänomenologische Materialität von keiner Analyse eines kluftartigen Aufspringens von Sinn geleugnet werden können.[11] Anders gesagt, stellt solch originär phänomenologische Materialität nicht nur die Autonomie der Generativität in Frage, sondern darüber hinaus auch das angenommene Apriori von Aufspringen und Kluft. Denn nicht nur besitzt jedes reduktiv aufgewiesene Vorintentionale als passive Vorimmanenz einen selbstimpressionalen Charakter transzendentaler Sinnlichkeit, sondern selbst eine vor-egologisch konzipierte Subjektivität lässt sich nicht ohne die phänomenologische Absolutheit einer solchen Sinnlichkeit verstehen.[12] Deshalb bleibt in unseren Augen jeder intuitive Vorgriff auf die Sphäre eines Vor-Seins im Sinne der Präimmanenz konstitutiv mit der originären Wirklichkeit rein phänomenologischen Lebens vor aller inchoativen Objektwirklichkeit verbunden.

Der kopernikanische Umsturz seit Kant wie Husserl, um die Weltfiktion in natürlicher Einstellung aufzuheben, kann daher nicht bei einer metaphysisch idealistischen oder phänomenologischen Subjektivitätsfiktion stehen bleiben, wenn solch originär phänomenologisches Leben älter ist als jede Subjektivität, Heterogenität des Realen oder der ekstatischen Sinndifferenz. Von Merleau-Ponty bis Henry tritt hier die Leiblichkeit als „Fleisch“ (*chair*) an die Stelle jeder formal, reflexiv oder spekulativ bestimmten Transzendentalität, worin zugleich die metaphysischen Vorgaben des Absoluten ihre Begrenzung erfahren, sofern in der Lebenswirklichkeit die ausschließlich selbstaffektive „Erprobung“ (*épreuve*) zum Kern eines

[10] Vgl. F. Zipfl, *Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionalitätsbegriff in der Literaturwissenschaft*, München, Erich Schmidt, 2001.
[11] Vgl. P. Renaudie u. C. V. Spaak (Hgg.), *Phénoménologies de la matière*, Paris, CNRS, 2021; R. Kühn, *Materie und Empfinden. Zur Grundgegebenheit von Hyletik, Aisthetik und Ästhetik in Natur und Kosmos*, Bukarest, Zeta Books, 2024.
[12] Vgl. J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, Flammarion, 1997.

material phänomenologisch bestimmten Transzendentalen wird, dem keine vorstellungsbedingte oder bildhafte transzendentale Illusion mehr anhaften kann, wie dies auch in Bezug auf Fichte diskutiert wird.[13] Hier finden dann auch nicht nur die Konstitutionsphänomenologie des Bewusstseins bis in die konstruktive Generativität hinein ihre Begrenzung, sondern ebenfalls jenes Gewicht des Seins, wie dieses auf das anonyme Erscheinensfeld des Seienden lastet. Eine nuancierte Bewusstseinskonstitution durch Vorsein, wilde Wesen oder Seinsschwingungen wie bei Fink, Richir oder Schnell stoßen daher nicht nur auf die unhintergehbare Grenze sinnlicher wie kosmologischer Materie, sondern auf deren nicht signitiv integrierbaren Gegebenheitsmodus in unserem impressionalen Selbstempfinden als Anfangserprobung. Hierfür sind zusätzlich ästhetische Perspektiven zu berücksichtigen, insoweit Materie und Kosmos nicht ohne Schönheit bzw. Erhabenheit im poetisch-tragischen Sinne bedacht werden können, da Materie/Pathos als archaische Spur des Empfindens ein originäres Sich-Selbst-Erleiden des Lebens beinhalten, das ebenfalls bei Nietzsche als „Urschmerz" die Offenbarung des Lebens allein aus sich selbst heraus bildete.

Hinter der Negativität bewusstseinsrelativierender Generativität als Gleichzeitigkeit gegebenen Seins im aufbrechenden Erscheinen eröffnet sich damit die Dimension auch der Moderne als Erfahrung vom „Tod Gottes" und „Tod des Subjekts" als Nichtsein innerhalb jeder aktuell neu konzipierten Phänomenologie. Setzt sie dem nur Konstituierten Neukonzeptionen in verantworteter Reflexivität gegenüber oder lässt sie ein originäres Nicht-Wissen in jedem anfänglichen Erscheinen gelten, welches keine Nichtigkeit irgendeiner Art bedeutet, sondern radikal originäre Lebensabkünftigkeit? An diese reicht kein werdendes fragmentarisches Sein heran, da die ekstatische Transzendentalität im Aufbruch Transzendenz oder Kluft bedeutet,[14] die affektiv lebendige Selbstgebung hingegen distanzlose Autonomie des Erscheinens in seinem Selbsterscheinen. Dann ist das Transzendentale ebenfalls nicht länger von einer historisch bedingten Geschichtlichkeit abhängig, sondern Ausdruck des Originären selbst, von dem auch die Moderne aufgrund unaufhebbarer Leiblichkeit und Affektivität nicht abgeschnitten bleibt.[15] Empirizität, Kontextualität wie Episteme sind damit aus solch originärer Phänomenalisierung nicht herausgenommen, wenn sichtbar geworden ist, dass plural generatives oder dekonstruktives

[13] Vgl. G. Rametta, *Henry, Fichte et le problème de la manifestation*, in: R. Formasino, F. Grigenti, I. Malaguti u. G. Rametta (Hgg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre Histoire des idées, philosophie transcandantale et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2016, S. 173-168.

[14] Vgl. M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Millon, 2015.

[15] Vgl. R. Kühn, *Kultur als Unmittelbarkeit des Lebens*, Wiesbaden, Springer, 2025.

Aufbrechen des Erscheinens in einer horizonthaft signitiven Kluft sich nicht autonom begründen können, um ideologisch die Moderne allein diskursiv zu bestimmen. Auch diese Alterität der jüngsten phänomenologischen Analysen gehört dennoch – über den kulturellen Reichtum der verschiedenen Stimmen – in das Ethos einer Lebensaffektabilität hinein, worin Reflexivität und Erprobung als lebendige Selbstaffektion nicht auseinander fallen. Dies soll anhand der bisher nur skizzierten Schwerpunkte inhaltlich im Einzelnen genauer illustriert werden.

2) Transzendentalität und Generativität

Die Korrelation zwischen einem reflexiblen Aufbrechen der Phänomenalisierung innerhalb der Transzendenz und dem Vor-sein impliziert für die erwähnte jüngere phänomenologische Analyse ein Absolutes, von dem aus sowohl die Dimension eines Objektalen wie Subjektiven als Quelle generativer Konstitution beschrieben werden soll. Dadurch gründet sich auf der Ebene aller Erstelemente von Erscheinen die Immanenz des Bewusstseinsflusses in einer Präimmanenz, die zugleich eine originäre Verzeitlichung beinhaltet und methodisch die dabei verlangte phänomenologische Konstruktion als generative Korrelation an die Grenze eines phänomenologisch sich als absolut erweisenden Sachverhaltes führt. Da hierdurch ein *regressus in infinitum* gebannt werden soll, ist dadurch zugleich die Abgründigkeit einer solch phänomenologischen Fundierung angezeigt, welche die Frage nach der ursprünglich lebendigen Kraft, welche im Aufspringen jeder Kluft bereits gegeben sein muss, nicht zurückweisen kann. Hier ergibt sich dann gleichfalls auch schon der erwähnte Berührungspunkt mit dem deutschen Idealismus, denn eine Grenze in Bezug auf ein Absolutes der Phänomenalität erfordert eine Aufhebung, welche nach Kant als Spekulation die gezogenen kategorialen Grenzen der Verstandesvermögen überschreitet bzw. dynamisiert, wie dies besonders von Fichte und Schelling durchgeführt wurde.[16]

Andererseits ereignen sich im Äußersten dieser Grenze als phänomenaler Zugänglichkeit jene „Schwingungen des Seins“, um einen ersten bestimmten Kontext zu bilden, auch wenn dieser von einem ganz flüchtigen Erscheinen gekennzeichnet bleibt, womit die Sphäre der generativ aufzugreifenden transzendentalen Erfahrungen in ihrer Originarität umrissen wäre. Hier steht jede Phänomenologie vor einer Entscheidung, da sie entweder auf ihre Vollständigkeit durch den Aufweis eines Absoluten oder auf ihre eigene Kohärenz verzichten muss. Als Feld transzendentaler

[16] Vgl. A. Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte und Schelling*, Grenoble, Millon, 2009; C. Bickmann, *Transzendentalphilosophie und Idealismus. Ausgewählte Aufsätze*, Baden-Baden, Karl Alber, 2021.

Erfahrungen wird deshalb die Konstitution zum Vorgriff auf eine phänomenologische Fundierung von Sinnbildung, wo die Objekte zumindest in einer Weltstruktur auftreten, welche sowohl die Kluft der Transzendenz wie eine kontextualisierende Lebenswelt umfasst, wodurch die verschiedenen Wandlungen des Transzendentalen nach Kant und Husserl legitimerweise integriert werden können,[17] um zu bestimmen, welches die Grenze des Konstituierbaren und der apriorischen Erkenntnis einschließlich der ihr entsprechenden ontologischen Regionen in deren jeweiliger Ontogenese ist. Dadurch etabliert sich ein transzendentaler Diskurs, dessen Begrifflichkeit als Reflexibilität der Ipseität jenes Mögliche ermöglicht, das sich im Sinne Fichtes selbst als Ich der Tathandlung ermöglicht. Mit anderen Worten Sinnbildung und Generativität sind als genetische Auflösung des rein Faktischen miteinander verbunden, sodass jedes Objekt in seinem phänomenalen Aufspringen innerhalb der ersten Kluft als Transzendenz wie Zeitlichkeit ergriffen werden kann. Die Verdoppelung des Transzendentalen als Synthese von Phänomenologie und Spekulation als generative Konstruktion erfasst damit die Ermöglichung des Möglichen, welches in jedem inchoativen Erscheinen festzuhalten ist.

Das Teleologische dieses transzendentalen Vorgangs bedeutet zugleich, zusammen mit einem prä-empirischen Vor-sein des Erscheinens ebenfalls eine vor-egologische Konstitution in Betracht zu ziehen, die dann allerdings in die Gefahr einer a-subjektiven Anonymität gerät. Dies wird auch dergestalt dargestellt, dass die Subjektivität nicht vor aller Generativität gegeben sei, sondern sich gleichfalls kontextuell herausbilde, um sich innerhalb des Prozesses aufbrechenden Erscheinens zu legitimieren. Das heißt, es darf der verbindende Faden mit der Ontogenese nicht verloren gehen, was die Generativität im Sinne einer pragmatischen Transzendentalität zum Tragen kommen lässt, die an die Pluralität der Erkenntnisweisen in der Moderne anknüpfen kann, sodass das Absolute der Phänomenologie die jeweilige Relativität der Objektbildungen nicht ausschließen muss. Das husserlsche Projekt, alle Prozeduren der Sinnbildung transzendental in ihrer allgemeinen Ermöglichung aufzuweisen, wäre damit weitergeführt, auch wenn die eidetische Intuition durch weitere methodische Analysen angereichert wäre, wozu die konstruktiven wie spekulativen Elemente einer phänomenologischen Selbstreflexion im Aufbruch der Kluft als Abgründigkeit absoluten Lebens gehören.

Die transzendentale Aufhebung des Bewusstseins, um über eine radikalisierte Epoché den Übergang zur Präimmanenz als erster Berührung

[17] Vgl. unter anderem P. Slama, *Phénoménologie transcendantale. Figures du transcendantal de Kant à Heidegger*, Dordrecht, Springer, 2021; R. Gebrecht, *Wandlungen des Transzendentalen. Problem des Dings an sich bei Kant und Schopenhauer*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2023; siehe zusätzlich Anm. 23, 26 u. 29.

mit dem Aufspringen des Wirklichen zu erlauben, ist also nicht unabhängig von einer generativ gegründeten Methodologie, welche gleichursprünglich eine reflexiv phänomenologische Reflexion ist, mit anderen Worten in einer originären Eröffnung der Erfahrung wie Negativität gegenüber einem Bewusstsein, welches blind in die Objekte natürlicher Welteinstellung verloren ist. Es hat deshalb eine Unterscheidung von scheinbar unmittelbarem Erscheinen und einer transzendental gegebenen Phänomenalität stattzufinden, worin nicht nur die intentionalen Konturen des Objektiven einer Reduktion unterliegen, sondern es ist dabei außerdem das jeweilig sinnliche Erwachen des Urleiblichen bei solcher Erscheinensanalyse zu berücksichtigen, da die Ontogenese nicht ursprünglich von einer konstituierten Subjektivität abhängen kann, sondern von deren Originarität als transzendentaler Affektabilität. Das teleologische System der Intentionalitäten hat also zurückzutreten gegenüber der Phänomenalisierung als phänomenalem Aufbruch der Phänomene in ihrem Eigenerscheinen innerhalb des genannten pathisch leiblichen Erwachens. Solcher Aufbruch im Leiberwachen bildet keine klassische Korrelation im Sinne von Noese/Noematik, sondern die prozessuale Eröffnung stets neuer Phänomenalisierung transzendentaler Phänomenalität von einer jeweils originären Anfangsimpressionalität aus, wobei dann im weiteren Verlauf singuläre Möglichkeiten des Erscheinens erschlossen werden können, die – wie etwa bei den vorbeiziehenden Wolken – immer neu sich verändernde Formbildungen zulassen. Solch phänomenale Individuierung tritt perzeptiv als Kontingenz auf, aber deren unendliche Endlichkeit entspricht der sinnlichen Unabschließbarkeit der Lebensselbstgegebenheit als solcher,[18] die sich darin keineswegs anonym, sondern als autonom in ihrer absoluten Originarität erweist. Die reflexive Antizipation kann dabei objektive wie subjektive Vorausformen ergreifen, aber eben keiner eidetischen Vorstrukturierung unterliegen, sondern über die angeführte radikalisierte Epoché die je neue Aktualisierung einer „lebendigen Gegenwart" ausmachen, wobei jedoch der ontologische wie transzendentale Status derselben einem notwendigen Rückzug des konstituierenden Ichs unterliegt.

Idealität wie Realität des Erscheinens vermögen daher nicht ohne Negativität gedacht zu werden, falls keine transzendentale Illusion stattfinden soll. Denn ein Nicht-Erscheinen, wie schon Heidegger betonte, durchzieht jedes Erscheinen, was man als die Kluft zwischen Phänomenologischem und Ontologischem im Sinne einer Negativität bezeichnen kann, welche die Negativität des Bewusstseins in seinem Ich-Rückzug als Konstitutionsinstanz mit beinhaltet. Solches Nicht-Erscheinen gehört daher ebenfalls zur Kohärenz

[18] Vgl. L. Tengelyi, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München, Karl Alber, 2014.

transzendentaler Ursprünglichkeit in ihrer Absolutheit, auch wenn dieses Absolute – insbesondere als rein phänomenologisches Leben – keiner Thematisierung im reflexiven Sinne zugänglich ist, sondern nur als Grenze der Generativität angezeigt werden kann. Anders gesagt, ergibt sich als ontologischer Aufbruch wie als sinnlich leibliches Erwachen des Erscheinens eine Oszillation zwischen Präsenz und vorstellungshafter Nicht-Präsenz, worin sich gleichursprünglich der Bezug von Affekt/Welt manifestiert. Als „Stimmigkeit" sind Ich und affektiv bestimmte Welt stets schon miteinander verwoben,[19] wobei gerade eine ästhetisch reflektierte Phänomenologie herauszuheben vermag, dass der Affekt nicht von außen affiziert, sondern in seinem Aufbrechen ontologischer Aufbruch von Welt selbst ist, sofern sie empfindungsgemäß als heiter, bedrohlich etc. erscheint. Keine theoretisch abschließende Begrifflichkeit kann das Fließende solcher Sinnbildung einfangen, wo ontologische wie affektive Implikationen des Sichgebens des konkreten Erscheinens am Werk sind, sodass reduktive Generativität eine Dynamik festhält, in der Empirisches, Immanentes und Vor-Immanentes transzendental für die Erfahrung zusammenspielen.[20] Dadurch kann die Generativität durch keine apriorische Synthese fixiert sein, so dass Zugang und „Sachen selbst" im Sinne einer Sinnbildung als ständigem Vollzugsgeschehen kein faktisch vorausgesetztes Sein festhalten können. Dies entspricht zugleich der Betrachtungsweise jener affektiv leiblichen Modalisierungen, welche permanent in der inneren Ankünftigkeit des Lebens als werdender Sinnlichkeit in der originären Immanenz desselben gründen.

Die formalen und signitiven Erscheinensbedingungen des Seins können deshalb der Wirklichkeit solchen Lebens nicht äußerlich sein, weshalb ebenfalls jeder Begriff von Aufspringen, Kluft oder Differenz davon getragen bleibt, um letztlich die Generativität als Transzendentalität des Lebens selbst zu verstehen. Das Nicht-Erscheinen desselben ist dann das Konkreteste, aber nicht durch einen allgemeinen Begriff wie das Sein bestimmt, selbst wenn dieses prä-objektiv oder prä-subjektiv wie in der neueren Phänomenologie gefasst werden sollte. Die Wirklichkeit des Nicht-Erscheinenden im Erscheinen impliziert dann für die Sinnbildung eine reflexive Aufhebung des Bewusstseins in seiner genetisierenden Reflexivität als „Plastizität", damit nicht die Konstruktionen eines phänomenalen Feldes allein in dessen Variationen zurückbehalten werden, sondern letztlich als Hinweis auf eine transzendental lebendige Originarität zu verstehen sind. Die transzendentale Potentialisierung des Erscheinens kann nämlich nicht nur eine projekthafte Phänomenalisierung im transzendierenden Aufbruch sein, sondern verlangt eine sie ermöglichende Materialität als stets lebendigen Vollzug. Ein prä-

[19] Vgl. A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021, S. 240f.
[20] Vgl. R. Barbaras*, Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013.

ontisches Apriori als überschüssig aufbrechendes Sein genügt deshalb in der Tat keineswegs jenem leiblichen Pathos, welches selbst affektiv stets mit solchem Exzess im Anfangserscheinen verbunden ist.

3) Sinnbildung und Kontextualität

Ist die Eröffnung der Außenheit als Kluft in ihrem Aufbrechen an das komplexe Spiel von Einbildungskraft, Affektivität und Schematismus im kantischen Sinne gebunden, dann werden dadurch die Wahrnehmungsakte stabilisiert, ohne ihren individuiert bestimmten Vollzug zu verlieren, der an eine originär transzendentale Sinnlichkeit des Impressionalen zurückgebunden bleibt, wie wir schon ausführten. Die Tatsache des Wirklichen tritt mithin in einer selbstaffektiven Erprobung auf, welche die leiblich bestimmte Bewegung eines je neuen Aufbrechens im Aufbruch als Wiederholung beinhaltet, um eine stets augenblickliche Weiterführung der perzeptiven Erfahrung zu ermöglichen. Diese ständige Selbstwiederholung solch anfänglich lebendiger Bewegung, die nach Maine de Biran, Nietzsche, Husserl wie Henry als „Ich kann" erprobt wird, enthält nach Richir[21] keine anfänglich gegebene Positivität als ontologische Konsistenz, wodurch zugleich mit Recht ausgeschlossen bleibt, dass die Welt ein abstrahiertes Ansich darstellt. Dadurch bleibt die Phänomenalisierung eine selbstgenerierte Phänomenalität diesseits jeglicher Zeitlichkeit, Räumlichkeit wie Dinghaftigkeit, um die Möglichkeit einer effektiv transzendentalen Praxis der Phänomenologie als solcher abzugeben. Die Konstruktion als reflexible Visibilisierung der Phänomene schließt dabei eine spekulative Faktizität im Aufbruch des Erscheinens aus, um dennoch eine Zusammengehörigkeit von Notwendigkeit/Kontingenz gegeben sein zu lassen, welche unsere Existenz als gleichursprüngliche Erfahrung des Denkens und als eine Seinseröffnung bestimmt, welche in der neueren Phänomenologie als die bisher befragte Anfangskluft im Erscheinen umkreist wird. Dieser Zusammenhang lässt daher die Frage nach dem spekulativen Bezug von Transzendentalem und Metaphysik aufkommen, da jedes Sein bereits faktisch auftritt, insoweit jedes Sein von einem vorhergehenden Sein ausgesagt wird. Diese Dimension ist daher sowohl phänomenologisch wie proto-ontologisch, und die prekäre Rechtfertigung der reflexiven Begrifflichkeit als Faktizität, Notwendigkeit, Kontingenz und Beweglichkeit im Sinne des hier untersuchten

[21] Vgl. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble, Millon, 2006; dazu F. Forestier, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, Dordrecht, Springer, 2014; außerdem D. Franck, *La constitution du temps*, Paris, Vrin, 2020.

Erscheinensaufbruchs ist dabei zugleich Infragestellung jeglicher fixierten Dingheit als metaphysisch ontologischer Zuordnung der Seienden.[22]

Der Gefahr, dass das phänomenologisch Absolute im Aufbruch des Erscheinens als Nichtverbildlichung des Nicht-Erscheinens darin verloren gehen kann, da es diskursiv nicht statthat, übergeht das Denken daher durch die schon öfters erwähnte Möglichkeit, sich dem Faktischen als fertiger Dingkonstitution zu entziehen und ebenfalls das Ich nicht an ein fixiertes Denken zu binden, so dass eine Kreativität als Bewegung zwischen Konstruktion und Generativität gewahrt bleiben kann. Hat das Metaphysische innerhalb der fließenden Sinnbildung eine gewisse Berechtigung, dann wäre dies die in sich selbst wiederum metaphysische Einsicht, dass all ihre traditionell prinzipientheoretisch verfolgten Konzeptualisierungen ein dynamisches Erscheinen überhaupt bleiben, welche der Phänomenologie nicht nur aktuell eine Berechtigung angesichts metaphysischen Fragens zuordnen, sondern zugleich auf die Risiken transzendentalen Denkens als Philosophie schlechthin aufmerksam machen, welches unter der formalen Technizität seiner Begriffsdifferenzierungen nicht nur bei Derrida, sondern postmodern überhaupt ein Aufheben nahe des signitiven oder rhetorischen Zusammenbruchs andeuten.[23]

Kluft, Aufbruch und vielfältige Kontextualität aufbrechenden Sinns schließt folglich eine abschließende Stabilisierung aus, so dass die generative Matrix aufspringender Sinnbildung nur eine verstreute Textur des Erscheinens zulässt, so wie Ich/Horizont sich selbst in eine transzendentale Eröffnung einschreiben, deren Variationsstrukturen stets als eine Emergenz auftreten, die kaum unter einen „Leitsinn“ gemäß Markus Gabriel[24] subsumiert zu werden vermag. Solch „spekulativer Realismus“ fordert die Phänomenologie in ihrem Hinweis auf nicht eidetisch vorgezeichnete Konvergenzen auf, deren Potentialisierung dann nur im Nachhinein genetisch einholen zu können, so dass auch die Annahme einer Erscheinensmatrix problematisch bleibt, insofern von Beginn an eine gnoseologisch-ontologische Teilung am Werk ist, sobald es um ein Etwas als etwas im gegenständlichen Sinne überhaupt geht. Denn wie schon einmal erwähnt, kann in der mikro-transzendentalen Sphäre kaum mehr zwischen Sachen und Zugang zu denselben unterschieden werden, so dass Generativität und schöpferische Performativität ineinander übergehen. Die genannte Emergenz ist dabei bildhaft zu sehen; als Einbildungskraft mithin weder nur egologisch

[22] Zur weiteren Diskussion siehe auch M. Fuß (Hg.), *Die Wiedergewinnung der Metaphysik für die heutige Systematische Theologie. Neue Perspektiven zur Bedeutung der Metaphysik für die Systematische Theologie*, Münster, Aschendorff, 2024.
[23] Vgl. S. Jullien, *La phénoménologie en suspens. Derrida et la question d'apparaître*, Dixmont/Wuppertal, Mémoires des Annales de Phénomenologie, 2020.
[24] Vgl. *Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie*, Berlin, Suhrkamp, 2016, S. 369f.

oder ontologisch, sondern als eine in sich schwankende Wirklichkeit der Welt, in der sich die noetisch-noematische Gestaltung von Sinn dann weiter vollziehen kann, um auf der einen Seite fiktionale Elemente und auf der anderen Seite eine Stabilisierung zuzulassen, welche dann das Bild – ideengeschichtlich gesehen – zwischen Heraklit, Sophisten, Parmenides und Platon epistemisch ansiedelt. Wahrheit und fluktuierende Einbildung sind dann je neu zusammen in einem generativen Prozess gegeben und zu bestimmen.[25]

Von daher ist es verständlich, dass die chiasmatische oder kontextuelle Analyse bei Merleau-Ponty und Wittgenstein unterschiedlich als transzendentaler Beitrag zur originären Phänomenalisierung gewürdigt wird.[26] Bei letzterem ist die Begrenzung des Denkens an die Begrenzung der Sprache gebunden, was zusammen mit dem Gemeinschaftsaspekt der Lebensformen ein transzendentales Wir zu implizieren scheint, so dass die Kriterien für den Gebrauch von Begriffen an unterschiedliche Kontexte gebunden sind, welche das klassische Verständnis des Transzendentalen als apriorischer Regel zur Vereinheitlichung des Vielfachen unter dem kategorialen Gesichtspunkt von Quantität, Qualität etc. relativieren. Insofern lassen sich Kontextualität, Chiasmus wie Generativität auch in der phänomenologischen Perspektive der Kreativität weiterführen, da hier eine Aktivität ins Spiel kommt, welche auf ein bloßes Sein als Rezeptivität verzichtet, um es in der Bewegung aktiven Könnens selbst werden zu lassen.[27] Damit wäre die Hervorbringung von Wissen ein Hervorbringen desselben als Sein, wodurch auch Kontextualität und Absolutes als transzendentale Einheit von Tun und Sinn im erkennenden Vollzug einschließlich Affekt und Leiblichkeit gegeben wären, ohne behaupten zu müssen, ein phänomenologisch Absolutes vorstellungsmäßig oder generativ erkennen zu können. Unsere Seinszugehörigkeit wäre daraufhin die fließende Rückseite des Aufbrechens von Erscheinen, in dem Sinn zu Tage tritt.[28]

Die sich transzendental durchziehende Frage, ob die Philosophie sich auf ein absolutes Prinzip zu stützen oder in eine absolute Autonomie zu installieren hat, wird letztlich durch die originär phänomenologische

[25] Siehe ebenfalls J. H. Petersen (Hg.), *Die Fiktionalität der Dichtung und die Sinnfrage der Philosophie*, München, Brill, 2002.
[26] Vgl. A. Inkpin, *Was Merleau-Ponty a „transcendental" phenomenologist?*, in: *Continental Philosophy Review*, Vol. 50, 2017, S. 27-47; K. Andermann, *Spielräume der Erfahrung: Kritik der transzendentalen Konstitution bei Merleau-Ponty, Deleuze und Schmitz*, Paderborn, Brill, 2019; M. Kölbel u. B. Weiss (Hgg.), *Wittgenstein's Lasting Significances*, New York, Routledge, 2004.
[27] Vgl. G. Jean, *Le „Miracle de la créativité"*, in: I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd'hui. Autour du Clignotement de l'être d'Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023, S. 167-202.
[28] Vgl. auch schon R. Kühn, *Seinserfahrung durch Lebenserprobung*, Wiesbaden, Springer, 2023.

Leibwirklichkeit erhellt, da das Wirkliche nicht auf eine äußere Realität für sich jenseits oder diesseits der Leiblichkeit im Sinne transzendentaler Sinnlichkeit aufzutreten vermag. Dies bestimmt ebenfalls die Grenzen des kantischen Autonomiebegriffs, insoweit die apriorischen Regeln für die Verstandesbestimmung in deren eigener Freiheit und Kreativität erstellt werden sollten, wogegen schon Deleuze geltend machte, dass die notwendige Sinnlichkeit für die Anschauung sich rezeptiv gibt. Als ein solch passives Vermögen scheint sie der Freiheit eigenverfügter Regelhaftigkeit zu widersprechen, da sie in phänomenologischer Hinsicht immer schon über jeden leeren Begriff hinaus ist, um dessen Formalität aufzubrechen und die diskursive Einengung der Sinngebung aufzulockern, wo die Kreativität als immanente Intensität durch die autonom gedachte Grenzziehung der Verstandesvermögen bedroht ist.[29]

Zieht man hierzu außerdem Kants Bestimmung zum ästhetischen Urteil als einer reflektierenden Urteilskraft ohne Begriff hinzu, welche dennoch *a priori* gegeben ist, so folgen wir dabei einer affektiv beurteilenden oder einschätzenden Ästhetik, in der kein vorher gegebener Primat des Denkens herrscht. Vielmehr treten Einbildungskraft/Erscheinen in einem freien Spiel miteinander auf, so dass hier eine Sinnbildung ohne vorherige subjektive Sinngebung stattfindet. Diese Dimension einer apriorischen Synthesis ohne Verstandesprimat hat dabei zugleich eine Gültigkeit in universaler Hinsicht, welche die transzendentale Philosophie auf den Weg eines radikal kreativen Denkens verweist.[30] Diese ästhetische Urteilskraft entfaltet sich folglich ohne äußere Legitimierung, wobei die Synthese in ihrer universalen Notwendigkeit rein subjektiv ist, ohne dass solche Subjektivität in ihrem material lebendigen Empfinden sich auf eine welt- oder werthafte Objektivität stützen würde, wie sie Scheler forderte. Eine solche Selbstbestimmung der Urteilskraft unterbricht den Autonomiecharakter der anderen Verstandeskräfte, da sie rein im originären Empfinden begründet ist, welche dem Gefühl des Schönen oder Erhabenen innewohnt und eine freie Reflexion als „Geschmack" erlaubt, so dass hier eine ältere transzendentale Wirklichkeit berührt wird, die geschmeidiger als alle Verstandesurteile ist und in unseren Augen daher auf die stets immanente Empfindungsmodalisierung des Lebens verweist. Diese macht die originäre Subjektivität aus, welche uns die leiblichen wie heteroaffektiven Differenzen innerhalb von Empfinden/Materie in einem

[29] Vgl. G. Rametta, *Le „transcendantal" chez Deleuze*, in: G. Rametta (Hg.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2009, S. 217-243.

[30] Vgl. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger §§ 23-29*, Paris, Galilée, 1991 (dt. *Die Analytik des Erhabenen. Kant, Lektionen Kritik der Urteilskraft, §§ 23-29*, München, Brill, 1994).

geeinten Vollzug der Originarität als phänomenologisch ästhetischem „Ich kann“ verstehen lässt.

4) Produktivität und Transitivität

Eine Erfahrung *a priori* muss also möglich sein, ohne sich erst durch einen bestimmten Sinn zu rechtfertigen, und dies beinhaltet zugleich die Ipseität der originären Subjektivität, welche als Lust, wie sie besonders mit der Erfahrung des Schönen gegeben ist, auch als Lust auf jede Phänomenalisierung auszuweiten bleibt, da schon nach Aristoteles bereits jede Wahrnehmung von einem solchen Lustempfinden begleitet ist. Generativität wie Kreativität der Phänomenalisierung bergen dergestalt eine Transitivität, welche ein Kennzeichen des transzendental Sinnlichen als solchem darstellt, welches daraufhin in immer tieferen Gegebenheitsspuren aufgegriffen werden kann, die letztlich an die Selbstgebung des Lebens rühren, worin die originäre Ipseisierung der Subjektivität in ihrer leiblich affektiven Unaufhebbarkeit statthat. Transzendentales Wissen wird dann greifbar als regressive Genese, welche alle Formen der Gnoseologie und Ontologie durchläuft, um deren egologische Verankerung einschließlich des passiven Vorichs für jede Weise von Sinnwerdung aufzuschlüsseln. Der Seinssinn solcher Gegebenheiten ist als Prozess der kontinuierlichen Phänomenalisierung, die Brüche und Hemmungen nicht ausschließen muss, einerseits an keine spezifische Objektregion gebunden und führt andererseits über die genannte unthematische Lust der Phänomenalisierung auf eine je unmittelbare oder praktische Motivation zurück, die als fundamentales „Ich kann“ von keinem Horizontgeschehen mehr abhängig ist, welcher nur die Vorstellbarkeit betrifft. Vielmehr führt solch originäres Können das generative Aufbrechen des Erscheinens selbst mit sich, so dass Kluft und Erscheinen nur methodisch eine nachträglich notwendige begriffliche Unterscheidung bilden, um die phänomenologisch originäre Erprobung jeder Erfahrung ontologisch-gnoseologisch zu kennzeichnen, sofern Bewusstsein formal nicht ohne Distanz zu denken ist – die Seins- wie Lebenserfahrung jedoch in einem einheitlichen Empfinden wurzelt.

Solches Einheitserleben durchgehender Erfahrung kann letztlich nicht aufgehoben werden, sofern philosophische Differenzierungen als Konstruktion, Spekulation, Generativität, Dekonstruktion wie Kreativität, wie wir sie bisher als Methodenfragen aktuell transzendental orientierter Phänomenologie aufgegriffen haben, sich gerade letztlich nicht vor einem „phänomenologischen Zuschauer“ im Sinne Eugen Finks[31] vollziehen. Vielmehr innerhalb einer durchgängig lebendigen Produktivität, welche nur

[31] Vgl. *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee der transzendentalen Methodenlehre (Husserliana Dokumente 2*), Dordrecht, Kluwer, 1988.

als theoretischer Blick unterschiedliche Aspekte wie Vorich, Eidos und ontifiziert reine Möglichkeiten unterscheiden kann, da Fink selbst zugesteht, dass es trotz aller analogischen Sinnerhebung ein letztes unsagbar Transzendentales gibt.[32] In diesem fallen Subjektivität, Leiblichkeit als Empfinden und Produktivität zusammen, welche insgesamt vorsprachlich sind und daher auch keiner Kontextualität, sondern die Ur-Situativität transzendentaler Lebendigkeit unterliegen.[33] Hierin gibt sich das Transzendentale seine ihm eigenen Gesetze als Modalisierungen jener permanent inneren Transzendentalität, welche über Bedürfen, Begehren, Anstrengung und Tun jene Lust als innere Selbstfreude des Lebens impliziert, welche mit dessen Vollzug jeweils gegeben ist und begrifflich nicht intendiert werden kann. Auch wenn phänomenologische Analysen solch lebendige Transsitivität bewusstseinsbezogener Übergänge wie Vor-Immanenz, Immanenz, Transzendenz oder Kluft im ontifizierten Sinnaufbruch diskursiv festzuhalten vermögen, ohne dabei schließlich auf transzendentale oder hermeneutische Verständlichmachung bestehen zu können, weil das Nicht-Erscheinende vor jeder Schau und Intuition die Einheit in irgendeinem Grenzerleben nicht aufhebbar macht. In dieser Hinsicht ist die originär phänomenologische Reflexibilität die reduktive Offenheit für die lebendige Selbstermöglichung des Erscheinens als Selbsterscheinen, woran die Subjektivität in ihrer originären Ipseisierung als Selbstempfinden partizipiert. Dass wir in jeder Erfahrung Sinn und Sein berühren, ist eine transzendentale Ur-Gegebenheit,[34] welche in der Empfindung des Lebens als solchem wurzelt, insofern dieses als transzendentale Ermöglichung immanente Eröffnung von allen Seinsdimensionen bedeutet und dabei zugleich auf das Absolute solcher Potentialisierung durch unsere transzendentale Verlebendigung als unverzichtbare Ipseisierung zurückverweist.

In einer Kluft, Distanz oder Differenz als konstitutiver Außenheit ließe sich niemals eine Stimme vernehmen oder eine Farbe empfinden, da eine Transzendenz als Entäußerung der Außenheit keinen Laut oder eine Färbung enthalten kann, deren Gegebenheit sich dem leiblich Impressionalen allein verdankt.[35] Folglich überwindet ein aufbrechender Sinn keine entsprechende

---

[32] Vgl. I. Cooperu, *Die Funktion der Analogie der phänomenologischen Konstitutionsproblematik*, in: A. Noveanu, D. Koch u. N. Weidtmann (Hgg.), *Analogie. Zur Aktualität eines philosophischen Schlüsselbegriffs*, Baden-Baden, Karl Alber, 2023, S. 217-226.

[33] Vgl. R. Kühn, *Leben als Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*, Dresden, Text & Dialog, 2021, S. 209ff.

[34] Zur Phänomenologie der Gegebenheit vgl. M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München, Karl Alber, 2020.

[35] Vgl. R. Vaschalde, *Suivant Michel Henry*, Paris, L'Harmattan, 2022, S. 180-192: *Ici, maintenant, là-bas: pour une phénoménologie de la (non) distance.*

Abständigkeit im Erscheinen, sondern hat dieselbe originär in der leiblich affektiven Immanenz ermöglicht, insoweit jede Seinseröffnung über Intentionalität, Begriff wie Anschauung permanent durch eine materiale Transzendentalität gegründet sein muss, welche verhindert, dass eine solche Transitivität durch zeitlich-räumliche Abständigkeit wie Sukzession hindurch nicht in sich selbst zusammenbricht, anstatt in ihrem Bei-Sich-Bleiben fortgezeugt wird. Dass diese originäre Impressionalität als Selbsterscheinen des Erscheinens ebenfalls unmittelbare Bewegung im Sinne von Können, Aktivität oder Produktivität ist, ergibt sich aus der immanenten Selbstbewegung des Lebens, in welcher sich alle Modalisierungen möglichen Erscheinens vollziehen. Damit erweist sich ein als a-subjektiv angenommenes Bewusstseinsfeld, worauf wir schon verwiesen, als irreführend, da es nur auf eidetische Erscheinung bezogen ist, welcher in der Tat keine radikale Originarität zukommt, da Bewusstsein als Intentionalität keine ursprüngliche Selbstgegebenheit des Erscheinens darstellt. Generativität, Reflexibilität oder Plastizität im Zusammenhang mit der Bildhaftigkeit der Sinnbildung beziehen sich daher bereits auf eine diskursive – und damit spätere – Ebene der Phänomenalisierung. Dort erhalten sie ihre relative Berechtigung, welche als Generativität zusammengefasst werden kann, um eine solche Analyse durchzuführen, wie sie Husserl bereits exemplarisch für die „Abschattungen“ als Identifizierungen von Dingwahrnehmungen in potentiellen Horizonten im intentionalen Außen durchführte.

In diesem Sinne war die klassische Phänomenologie als Kompossibilität von Horizontverschränkungen im Innen wie Außen der Raumdinge noch platonisch, weil sich darin eine teleologische Idee der Ideen abzeichnete, die von der Welt als Gesamthorizont – oder „Lichtung“ später bei Heidegger – überwölbt wird. Man kann dann argumentieren, dass das reine Ich bei solcher Sichtweise die Außenposition einer die Welt – als Panorama – überfliegenden Instanz einnimmt, wie sich eine diesbezügliche Kritik solcher Weltapperzeption schon bei Merleau-Ponty oder Richir findet. Ein solches Ich wäre ein nahezu göttliches Subjekt, welches zuvor Nietzsche bereits durch seine Lehre vom Sinn- und Wertperspektivismus aufhob, da eine solche Allpräsenz nicht möglich ist, insofern Transzendenz und Kontingenz ineinander spielen. Ein solches Ich verstößt zudem nicht nur gegen die „Jeweiligkeit“ welthafter Situation, sondern vor allem auch gegen die Ur-Situativität des impressional originären Lebens, welches jedoch nicht durch die Perspektive, sondern durch das Pathos bestimmt ist, wodurch sich eine Produktivität des Erscheinens ergibt, die durch solch pathische Transitivität des Impressionalen gekennzeichnet ist, welche auch eine reflexible Plastizität der Sinnbildung nur begrenzt einfängt. Das je Faktuelle

einer apperzeptiv unendlichen Endlichkeit als Kontingenz ist daher nicht nur als transzendentale Dunkelheit zu betrachten,[36] in die noch kein genetisches Verstandeslicht als Generativität eingedrungen ist, sondern bildet als die materiale Dunkelheit des sinnlich Affektiven die originäre Wirklichkeit selbst. Dieselbe ist in keinem Begriff zu fassen und unterliegt daher auch nicht einer Ambivalenz des Intentionalen, welches an unabgeschlossene Horizonte gebunden bleibt. Die lebendige Ursprungswirklichkeit fällt nie unter einen Blick – wohl aber verweist sie als von Husserl aufgesuchte „lebendige Gegenwart" in deren transzendentale Verlebendigung, welche mit Merleau-Ponty, Levinas oder Henry die originär subjektive Leiblichkeit an die Stelle ideengeleiteter Überflüge der Welt treten lässt. Mit anderen Worten wird damit die Transzendentalität an eine Unsichtbarkeit verwiesen, die jedoch gerade in ihrem rein sinnlichen Vollzug jene Pro-duktivität impliziert, in die sich jede Ontologie des Sichtbaren einschreibt.

Begriffe wie „Ruin der Vorstellung" bzw. „Ruinen des Seins" oder „Ruinen der Wahrheit" wie bei Levinas und Richir[37] beschreiben daher die nicht aufhebbare Unendlichkeit der Weltapperzeption oder deren Unterschiedenheit im Erscheinen als eine Anonymität desselben, um dem Ich seinen Narzissmus illusionärer Überschau des Seins als Sinn zu nehmen. Dies besitzt als Hinweis auf eine nicht mögliche Stabilisierung des Wahrnehmungsflusses seine metaphysische wie phänomenologische Berechtigung, falls gegen ein als absolut angenommenes Ich polemisiert wird, welches die Negativität in seiner Weltkonstitution schließlich kaum leugnen kann, da ihm weder der Charakter von *arché* noch *télos* zukommt, die nur in einem absolut phänomenologischen Leben der Selbstgebung liegen können. „Kopernikanische Wende" seit Kant oder Generativität ausgehend von einem spekulativ Absoluten bei Fichte bleiben deshalb transzendentale Diskurse, welche eine phänomenologische Kosmologie suggerieren wollen, indem das ontologisch-gnoseologische Gesamtbild einer Architektonik des Wissens entworfen wird, welches seine unhintergehbare Ermöglichung im Nicht-Wissen des Lebens ignoriert. Letzteres ist in keinem Bild sowie in keiner Sprache zugänglich, ohne diese aus dem Bezug von Pathos/Sprache streichen zu müssen, sofern die „Selbstexplikation" des Lebens denselben benutzt, um seine immanent praktischen Verwandlungen im „Sagen des Lebens" durch die Oszillation von Freude/Schmerz hindurch vernehmbar und vollziehbar werden zu lassen, ohne allerdings hierbei eine Hermeneutik des different verbleibenden Sinns im Sein zu benötigen, welches transzendente Abschließbarkeit verheißen würde bzw. nur eine durch konzeptuelle und

[36] Vgl. M. Bitbol, *Maintenant la finitude. Peut-on penser l'Absolu?*, Paris, Flammarion, 2020.
[37] Vgl. *Au-delà du renversement copernicien: la question de la phénoménologie et de son fondement*, Den Haag, Kluwer, 1976, S. 59f.

kulturell „symbolische Institutionen“ sofort geprägte Erfahrungsunmittelbarkeit.[38]

Ergänzen wir noch die bisherige Untersuchung durch die vorzeitliche wie vorontische Sichtweise Heideggers des „Es gibt“, dann ergibt sich zusammen mit der Korrelation von Sein/Dasein im „Ereignis“ eine transzendentale Bestimmung, welche Präsenz und Seinsvergessenheit gleichermaßen verwirklicht wie das Nicht-Erscheinen im Erscheinen. Die Parallele von generativer Phänomenologie und Fundamentalontologie enthält einen Überschneidungspunkt von Negativität und Seinsfaktizität als Entzug und Aletheia, welche den Aufbruch von Sinn für das Dasein an dessen Begegnungsoffenheit für die Seienden schlechthin bindet. Das heißt, es findet keine Reduktion für das Bewusstsein mehr statt, sondern Dasein und Ereignis sind seinsgeschichtlich miteinander verknüpft, so dass die Begegnungen mit dem Seienden unter gnoseologischen Vorentscheidungen wie Idee, *perceptio*, Vorstellung, Machenschaft der Technik etc. statthaben, die das Sein in seinem Erscheinen begrenzen, so wie ein methodischer Primat der Objektivität die immanente Manifestation des rein phänomenologischen Lebens beschränkt oder sogar verunmöglicht. Mithin hat die Transzendentalität von „Es gibt“ oder „Ereignis“ eine kritische Funktion, welche eine grundsätzliche phänomenologische Besinnung erfordert, welche dem Zusammenhang von Generativität/Absolutem einerseits und Empfinden/Materialität andererseits zugutekommt, insoweit Heidegger[39] stets darauf verwies, dass das, was im Mittelpunkt der Phänomenologie zu stehen habe, gerade das Nicht-Erscheinen oder „Unscheinbare“ wäre.

Damit gewinnt neben der originär aisthetischen wie ästhetischen Wirklichkeit des Erscheinens ebenfalls der Bezug von Transzendentalität/Geschichte zusätzlich an Bedeutung, da der „Rückzug der Götter“, um an Hölderlin erneut zu erinnern, in der Moderne deren dekonstruktiv oder genealogisch bestimmten Methodenfragen nicht übersehen werden können und über die Problematik begrenzter Diskursivität noch hinausgehen. Der tragische Fehler in Philosophie und Dichtung wäre danach entweder die spekulative Überschreitung der kantischen Erfahrungsgrenzen oder die wahnsinnige Verknüpfung mit dem Unmittelbaren wie bei Ödipus, um in beiden Fällen eine Hybris zu beschwören, die sich im kongenitalen Verhältnis von Phänomenologie und Transzendentalität nicht wiederholen soll, wodurch die Herausstellung von anonymen und vor-ontischen Erscheinensstrukturen im modernen Kontext

[38] Vgl. M. Henry, *Inkarnation. Eine Phänomenologie des Fleisches*, Freiburg/München, Karl Alber, 2002, 194ff.; M. Richir, *Phénoménologie et institutions symboliques*, Grenoble, Millon, 1988.

[39] Vgl. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis (HGA 65)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, S. 69ff.

eine gewisse Plausibilität erhält. Endlichkeit der Existenz wird dadurch zur ihrer unendlichen Vermittlung, da das Pathos als originäre Wunde erlebt wird, welche aus der Epoché eine Katharsis des Bezugs von Affekt/Vorstellung werden lässt, um die Nichtigkeitserfahrung der Trennung von Göttlichem/Menschlichem bzw. die Unkalkulierbarkeit der Sinnbildungen erträglich zu machen.

Die Transzendentalität des Sinnlichen beinhaltet ebenfalls die Faktizität des Schmerzes, welcher jede Möglichkeitsbedingung begleitet und wie die Lust des Ästhetischen zur affektiv leiblichen Materialität von Pathos/Erscheinen gehört, die als originäre Passibilität gerade die Moderne als technisch-wissenschaftliche Machbarkeit prinzipiell herausfordert. Das Verhältnis von Geschichtlichkeit und immer oszillierender Historialität von Freude/Schmerz findet keine welthafte Antwort, so dass Transzendentalität *per se* ein Absolutes als Abgründigkeit mit sich führt, die ebenfalls methodisch oder begrifflich nicht eingeholt werden kann. Insofern ist Transzendentalität stets auch die säkulare Sprache metaphysischer Letztbegründungsversuche durch Stellvertretung, die in Konstruktion und Spekulation gegeben ist. Die Katharsis ist Zerrissenwerden der phänomenologischen Möglichkeiten, die im Aufbrechen des Sinns ihren Nullpunkt besitzen, dem intentional die Erfüllung verweigert ist, sofern die Mächtigkeit der unendlichen Verschiebungen sich im Endlichen bekundet, welche dekonstruktiv die Moderne charakterisiert, um das Erscheinen zur bloßen „Spur“ wie bei Derrida werden zu lassen. Dadurch ist ständig eine operative Aufhebung am Werk, welche für jede Produktion zugleich stete Dissemination bedeutet, weshalb die Generativität weder *arché* noch *télos*, wie erwähnt, aufzufinden vermag. Damit kann jeweils nur das Außen der Transzendenz signiert werden und sich die Katharsis der transzendentalen Reduktion als schicksalhafte Thanatologie im Sinne eines faktisch endgültigen „Mangels“ herausstellen, an dem jedes Begehren nach erfüllender Objektsuche zerbricht, wie schon Jacques Lacan[40] solche Deontologisierung aller Signifikanz für die praktische wie theoretische Analyse als existentielle und therapeutische Grundwahrheit erhob.

Aber zugleich breitet sich das originäre Pathos subjektiver Affektabilität über die ganze Zeitlichkeit aus, um jede Eidetik zu desavouieren, welche das Erscheinen begrifflich beherrschen möchte, da das Pathische als materiale Originarität der Phänomenalisierung von jeder Vorstellbarkeit leert, welche an die Stelle des Selbsterscheinen des Erscheinens treten möchte. Insofern ist die Phänomenologie gleichfalls eine Korrektur jener Anthropologie, welche in einer geschichtlichen Humanitas allein deren Verwirklichung oder sogar Vollendung wähnt. Denn das

[40] Vgl. *Le Séminaire XVII: L'envers de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1991, S. 61ff.

originäre Erscheinen ist weder intentionales Ich-Subjekt noch Mensch mit einer vorausgesetzten metaphysischen Natur, sondern konstitutive „Unmöglichkeit", sich in irgendeiner Transzendenz als Vermittlung zu vollenden, wie besonders Georges Bataille[41] durch seinen Begriff der „Souveränität" unterstrich, die eine Autonomie in der Immanenz meint, welche im Leben als reinem Begehren statthat, für das keine Sinngebung zur Verfügung steht. Nur so können Produktivität und Transitivität in einem originären „Ich kann" zusammenfallen, welches als Potentialität keine Möglichkeit im Sein ausklammert, was demzufolge dessen eigentliches Apriori als Transzendentalität praktischer Phänomenologie vor jeder Diskursivität einschließt.[42]

Wenn daher in der gegenwärtigen phänomenologischen Diskussion die Position vertreten wird, die Immanenz würde von der Transzendenz durchstoßen, da Transzendentalität und Wirkliches sich anfänglich einander durchdringen, dann gilt dies nur für den Bereich einer ekstatischen Sinnbildung, weil das eigentlich Wirkliche und Transzendentale allein in einem sich selbst gründenden Leben gegeben sein können. Die ursprüngliche Korrelation kann dann nicht länger die Verflechtung von Sein/Denken sein, weil jeglichem Sein wie Denken das Leben in seinem immanenten Selbsterscheinen vorausliegt. Unsere kritisch phänomenologische Untersuchung zur gegenwärtigen Frage des originären Aufbrechens des Erscheinens verweist daher auf eine Duplizität in der Phänomenalisierung von Welt/Leben zurück, die nicht einfach ignoriert werden kann. Denn sonst bleibt die Frage nach der Transitivität bei einer Kluft stehen, welche nur die Negativität der intentionalen Prozesse erklärt, ohne den fundamentaleren Bezug von Transzendentalität und Subjektivität aufgeklärt zu haben, wo Aktivität/Passivität zwar die ontischen Erscheinungen bestimmen, aber selber in einem abyssalen Pathos wurzeln. In diesem ergreift das Leben sich selbst gleichursprünglich passiv wie aktiv, um diesseits jeder Bildlichkeit zunächst leiblich unaufhebbarer Vollzug zu sein, der niemals von irgendeiner generativen Methode sichtbar gemacht werden kann oder sogar aus dieser hervorgehen würde. Die Dynamik der Sinnbildung ist mit anderen Worten folglich material phänomenologisch bestimmt, so dass alle Praxis- und Transzendentalitätsformen an dieser originären Materialität zu messen bleiben und nicht ausschließlich an ontologisch-gnoseologischen wie geschichtlichen Sinnkonfigurationen, worüber alle methodischen Differenzierungen nicht hinwegtäuschen können, auch wenn sie bewusstseinsbezogen eine relative Berechtigung besitzen.

---

[41] Vgl. *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*, München, Matthes & Seitz, 1978, S. 45-86.

[42] Vgl. D. Popa, B. Kanabus u. F. Bruschi (Hgg.), *La portée pratique de la phénoménologie. Normativité, critique sociale et psychopathologie*, Bruxelles, Peter Lang, 2014.

Heben Epoché und reduktive Generativität tendenziell schließlich ebenfalls jede gesellschaftliche Entfremdung als Ansprüche eines symbolischen oder gewaltorientierten Außen auf, wie Michel Foucault[43] seine Diskurs- und Machtanalysen in epistemischer Transzendentalität eines historischen Wissenschaftsfeldes analysierte, dessen Ursprung außerhalb eines solchen Außen nicht aufweisbar ist, dann stoßen wir auf eine Praxis, welche die Phänomenologie ermöglichen will. Nämlich nicht nur als gesellschaftliche und geschichtliche Hermeneutik der Dingbewandtnis als Gebrauch und daran geknüpften alltäglichen Redens,[44] sondern darüber hinaus als jene gegenreduktive Praxis, wie sie sich als transitive Produktivität aus den konkreten Vermögen des Lebens ergibt, die vor allen Verstandesvermögen liegen. Denn im Pathos des originären Lebens ruht eine unzerstörbar subjektive Praxis, welche keine methodologisch transzendentale Universalität gesellschaftlicher Transzendenz zunächst ist, sondern immanente Vollzugswirklichkeit als je unmittelbar leibliches Können. Darin vereinen die Materie der Welt und die Empfindungsmaterialität unseres Leibes sich in einer lebendigen Bewegung, in welcher unsere originäre Potentialisierung je neu verwirklicht wird, wie schon Sartre die Dialektik zwischen Individuum, Gesellschaft und Welt herausarbeitete.[45] Diesbezüglich von einer „Kluft" zu sprechen, welche das Nicht-Ich im Sinne Fichtes als Freiheit integrierter Kausalität in sich aufnehme, lässt offen, wie eine Kluft originärer Praxis zugleich Kraft oder Energie des Lebens selbst zu sein vermag, falls die pathische Immanenz an irgendeiner Stelle oder zu irgendeinem Augenblick auch nur einmal kurz unterbrochen würde. Wie beim bewusstseinsbezogenen Sinnaufbruch arbeitet auch ein in der Differenz begründeter individueller sozialer Handlungsbegriff mit einer an der Andersheit orientierten Begrifflichkeit, welche die Vermittlung von Trennung und Freiheit innerhalb einer Bildhaftigkeit denkt, welche von einer „Erschütterung" (*choc*) durch die Transzendenz ausgeht.[46]

Jegliche Berührung, Erschütterung oder praktische Kreativität lässt sich demzufolge nicht aus der Differenz von Ich/Sein aufweisen, da dabei ein „apriorischer Widerstand" gedacht wird, welcher nicht der originären

---

[43] Vgl. *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971 (dt. *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt am Main, Fischer, 1991).

[44] Vgl. B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte, Teil II: Praxis. Selbstsein und Alterität, Ethik und Politik*, Baden-Baden, Karl Alber, 2024, hier S. 2021ff.

[45] Vgl. V. De Cooregyter, *Sartre et la vie de la matière*, in: I.-J. Renaudie u. C. V. Spaak (Hgg.), *Phénoménologies de la matière*, Paris, CNRS, 2021, S. 247-268.

[46] Vgl. P. Slama, *Phénoménologie transcendantale et histoire. Sur trois figures de la philosophie transcendantale,* in: I. Fazakas u. P. Slama (Hgg.), *La phénoménologie transcendantale aujourd'hui. Autour du Clignotement de l'être d'Alexander Schnell*, Paris, Hermann, 2023, S. 321-353.

Widerständigkeit als je unmittelbarer Passibilität von Leib/Leben entspricht. Anders gesagt, kann äußerer Widerstand nur erfahren werden, wenn die innerleibliche Widerständigkeit immer schon zuvor erprobt wurde, mit der das Leben als „Anstrengung" (*effort*) auf sich selbst lastet, wie schon Maine de Biran deutlicher als Fichte herausstreichen konnte.[47] Eine „selbstgegebene Notwendigkeit", wie die transzendentale Spekulation bei Fichte wie Schelling lautet, und auch bei Hegel dialektisch als Weg des absoluten Denkens für das Bewusstsein als Erfahrung phänomenalisiert wurde, versöhnt Endlichkeit/Freiheit nur begrifflich – lässt das Denken nur theoretisch zur Handlung werden, während im originär phänomenologischen Sinn das Sein selbst Tun als Leben in ständiger Produktivität eines vom letzteren ungetrennten „Ich kann" transzendentale Subjektivität ist. Das ist keine „psychologisch-theologische" Hypostasierung unserer Potentialität, wie Paul Slama mit Bezug auf Kant unterstreichen möchte,[48] sondern die praktische Historialität eines Absoluten, welches in seiner Phänomenalität weder einen ontologischen Gottesbeweis noch eine Idee des Unendlichen impliziert, wie Kant vor allem an Descartes kritisierte.[49] Da im pathischen Leben jede Objektvorstellung originär aufgehoben ist, wird hier mithin keine Kraft als subjektive Praxis onto-theologisch oder vitalistisch vergöttlicht, sondern Leben in seiner permanenten Selbstbewegtheit radikal phänomenologisch durch alle affektiven Modalisierungen ohne Bildlichkeit in seiner je transzendentalen Wirklichkeit erprobt.

Im je unmittelbaren Tun als immanentem Selbstvollzug subjektiver Praxis „blinzelt" (*clignote*) demzufolge letztlich kein Sinn oder Sein, um den phänomenologischen Leitbegriff von Alexander Schnell paradigmatisch für die gnoseologisch-ontologische Differenzanalyse als aufbrechender Sinnbildung abschließend nochmals zu erwähnen. Vielmehr ergreift sich im Tun das Leben als subjektive Transzendentalität in seiner Autarkie oder Autonomie selbst, was Kant als theoretischen Gottesbegriff für die transzendentale Illusion eines intuitiven Höchsten Seins destruieren wollte, aber die „falsche Selbstbefriedigung" des Verstandes dabei auf ein pathologisches Gefühl zurückführte, nämlich die Abgründigkeit der Erkenntnisbegrenzung durch „schauderhaft erhabene" Ewigkeit mittels

[47] Vgl. C. Canullo, *Corps subjectif et ipséité charnelle. Vers une subjectivité affective*, in: B. Michel, D. Pradelle u. F.-D. Sebbah (Hgg.), *Immanence et incarnation. Sur la pensée de Michel Henry*, Paris, Manucius, 2024, S. 107-125; R. Kühn, *Meta-Genealogie originären Erscheinens*, S. 49-88*: Kraft und leibliche Bewegung gemäß Maine de Biran.*

[48] *Phénoménologie transcendantale et histoire. Sur trois figures de la philosophie transcendantale*, Paris, Hermann, 2023, S. 338ff.

[49] Vgl. A. G. Lind, *Dieu à l'épreuve. Lecture henryenne de la preuve anselmienne et ses répercussions phénoménologiques*, Toulouse, Parole Silence, 2023, S. 225ff.

kosmologischer Erkenntniskritik überwinden zu wollen.[50] Es blieb für die moderne Folgezeit daraufhin nur die Möglichkeit, innerhalb eines Differenzdenkens der Abgründigkeit als Kluft diese sich im Bewusstsein eröffnende Andersheit als in die Immanenz sich vertiefende Vor-Immanenz weiter zu denken, ohne damit den Abgrund der Endlichkeit jedoch in einer Präsenz verankern zu können, wo diese keine Fremdheit mehr bedeutet, sondern die durch nichts aufhebbare „Nacht des Fleisches" als je absolute Gegenwärtigkeit des absoluten Lebens ohne Zeit.[51]

Alle Begriffe wie „ewiger Widerstand" der Transzendenz, generative Sinnbildung durch Alterität oder gegenseitige „Färbung" von Ipseität/Welt als „Spalt", um „Spekulatives im Transzendentalen aufzuerlegen, das niemals transzendental sein wird",[52] plädieren daher für eine „Trennung", welche seit Heidegger – neben den dargestellten phänomenologischen Vorentscheidungen – auch eine geschichtliche „Not" zum Ausdruck bringt, die das Dasein in seiner Grundstimmung als „Geworfensein" durchzieht und sich in der Moderne epochal ausgebreitet hat. Um daraus methodische Legitimierungen zu schöpfen, denen als individuelle wie kulturelle Erfahrung nicht zu widersprechen ist, da sie je in einem Affekt gründen, der allerdings seine eigene immanente Erprobung nicht bis in den Grund möglicher materialer Phänomenalität selbst weiterverfolgt hat. Darauf prinzipiell hinzuweisen, war einer der Leitfäden dieser Untersuchung, um aufzuweisen, dass die Phänomenologie nicht bei wissenschaftlichen Konventionen stehen bleiben muss, wie sie einem diskursiven Konsens entlehnt sind, der alles Unsichtbare nur als Chiasmus mit einem Sichtbaren wahrnimmt, ohne diesem Unsichtbaren eine autonome Erscheinenssphäre zuzuerkennen, in der es sich allein verwirklichen kann. Dabei kann es ebenfalls mit keinem naturhaft „Unbewussten" identisch sein, wie dieses seit der Romantik, Schelling und Freud die originär transzendentale Verlebendigung als Wirklichkeit einer je konkreten Lebensbestimmung ersetzen will,[53] um sie in das Anderswo einer Transzendenz zu verlegen, welche solche Wirklichkeit nicht kennt. Demzufolge folgt die Phänomenologie niemals einem Unbewussten im ontischen Sinne, sondern sie ist aufgerufen zu überprüfen, ob sie die originäre Phänomenalisierung in Bereiche verlegt hat, die von ihrer ekstatischen Struktur her keine Originarität zulassen, sofern darin eine Abständigkeit die Unmittelbarkeit des Erscheinens für sich selbst verhindert. Neben

[50] Vgl. *Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787 (Kants Werke Akademie Textausgabe III)*, Berlin, De Gruyter, 1968, S. 409 (B 641), dazu P. Slama, *Phénoménologie transcendantale et histoire*, S. 341.
[51] Vgl. M. Henry, *Inkarnation*, S. 412.
[52] P. Slama, *Phénoménologie transcendantale et histoire*, S. 351f.
[53] Vgl. R. Kühn, *Affekt und Triebschicksal. Radikal phänomenologische Verortung metapsychologischer Grundbegriffe: Nachträglichkeit – Todestrieb – Sublimierung,* Bukarest, Zeta Books, 2024, S. 107ff.

Unbewusstem und Transzendenz schließt dies gleichfalls den angenommenen Primat von Zeitlichkeit ein, welche insgesamt die Generativität diskursiv beherrschen. Diese orientiert die jüngere Phänomenologie, ohne selbst all ihre maßgeblichen Entscheidungen ermessen zu haben, wie es einer transzendentalen Phänomenologie und ihrer unternommenen Negation zugemutet werden kann. Wie László Tengelyi über Richir schrieb, wird „von den neuen Phänomenologen das Phänomen als ein Ereignis behandelt, dem keine vorgegebenen Möglichkeitsbedingungen Schranken setzen können“.[54] Dies als „unsagbare Faktizität und Kontingenz“ angesichts klassisch eidetischer Phänomenologie anzuerkennen, haben wir für den Aufbruch der Sinnbildung als *sens se faisant* plausibilisiert. Aber fällt damit auch die radikal phänomenologische Bedingung eines originären Lebens fort?

[54] *Richir, Marc*, in: T. Bedorf u. K. Röttgers (Hgg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, Herder, 2009, S. 288-291, hier S. 291.

La phénoménologie transcendantale : phénoménologie initiatique ou phénoménologie thérapeutique ?

Charles-André Mangeney

> *Ce qui apparaissait déjà si nettement chez Kant vaut encore pour Husserl : l'impuissance de cette philosophie à rompre avec la forme du sens commun.*
>
> G. Deleuze, *Logique du sens*

La thèse sur laquelle nous voudrions revenir est celle dont nous emprunterions volontiers la formulation au Michel Henry de *Phénoménologie matérielle*, puisqu'il y écrivait que « toute phénoménologie est en tant que telle transcendantale »[1]. Or une telle thèse – que l'on pourrait qualifier de « méta-phénoménologique », puisqu'elle n'est pas une affirmation *de* la phénoménologie *sur* ses objets, mais une affirmation *portant sur* la phénoménologie elle-même ressaisie *comme* objet, c'est-à-dire comme *doctrine* – est en réalité très contraignante, puisqu'elle établit un rapport *analytique*, c'est-à-dire d'inclusion nécessaire, de la phénoménologie et du transcendantalisme. Ce qui signifie réciproquement, comme Husserl l'a formulé lui-même au § 87 des *Ideen I,* que « faute d'avoir saisi le caractère propre de l'attitude transcendantale […] on peut certes employer le mot "phénoménologie", on ne tient pas la chose[2] », autrement dit, inclure analytiquement le transcendantalisme dans la phénoménologie implique en quelque sorte *tout aussi analytiquement* qu'une phénoménologie qui prétendrait pouvoir demeurer ce qu'elle est tout en faisant l'économie du transcendantal ne serait en réalité *plus* phénoménologique *du tout* : autant prétendre user d'un concept de « triangle » duquel on aurait par ailleurs retiré la propriété d'avoir trois côtés distincts.

Or, ce que l'on nommera à présent la « thèse analytique transcendantaliste » eu égard à la nature de la phénoménologie[3] vient se heurter très brutalement, on le sait, et surtout en contexte francophone, à une

[1] M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1990, p. 25.
[2] E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, trad. fr. J-F. Lavigne, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2018, p. 267-268.
[3] Thèse qui est donc la thèse méta-phénoménologique d'inclusion analytique du transcendantalisme dans la phénoménologie.

stratégie de réception de la phénoménologie husserlienne consistant à soutenir la thèse contradictoire, à savoir une « thèse synthétique » : la phénoménologie n'aurait qu'été *accidentellement* transcendantale puisqu'elle aurait, en réalité, effectué un « tournant transcendantal » que J-F Lavigne a pu dater très précisément de décembre 1906[4], et qui consiste en la substitution d'un idéalisme transcendantal à la seule « psychologie eidétique immanentiste » qui valait jusque là. On retrouvera cette « thèse synthétique » chez bien des post-husserliens qui en profiteront généralement pour ajouter que le « tournant transcendantal » de la phénoménologie aura été pour elle une manière de singulièrement *mal tourner* : Ricœur a par exemple pu, très tôt, y voir un « nouvel idéalisme » exposé radicalement par son auteur dans les *Méditations cartésiennes* et pour lequel « le monde n'est plus seulement "pour moi", mais tire de "moi" toute sa validité ontologique »[5], ce qui sera encore le cas, à l'heure actuelle, chez Jocelyn Benoist :

> La promotion de la phénoménologie qui, au départ, n'était qu'une méthode, au rang de science ayant son domaine d'objectivité propre, constitue en fait l'enjeu du tournant transcendantal. D'une prise en compte systématique de la façon dont les choses apparaissent afin d'élucider leurs concepts à l'idée d'une science de l'apparaître, constitué en domaine autonome et clos sur soi : ainsi faut-il décrire le devenir du concept de « phénoménologie ».[6]

---

[4] J-F. Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des* Recherches logiques *aux* Ideen *: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, P.U.F, coll. « Épiméthée », 2005, p. 549-562.

[5] P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004, p. 15.

[6] J. Benoist, *L'adresse du réel*, Paris, Vrin, coll. « Moments philosophiques », 2017, p. 207. On s'apercevra aisément de la vivacité actuelle de cette façon d'accueillir l'idéalisme transcendantal husserlien en se référant au dernier livre en date de Claude Romano, ouvrage pour lequel la phénoménologie husserlienne échoue dans son projet de rendre raison de l'« attitude naturelle » *en raison même* de son transcendantalisme : « La réduction transcendantale, affirme Husserl, ne conduit pas à "perdre" le monde, mais à le retrouver dans l'*épochè* en le réinterprétant comme le pur corrélat de sa "constitution transcendantale" par le sujet. Mais il s'ensuit alors que le monde perdu et le monde retrouvé ne sont justement pas les mêmes. Le monde avec lequel on renoue au terme de la réduction n'est pas celui dont on est parti, celui dont nous parlait le réalisme (ou "l'attitude naturelle") quand il prêtait aux choses une existence indépendante de la nôtre. On n'a rétablit un lien direct avec le monde qu'au prix de son sacrifice, en le changeant subrepticement en un système d'apparences subjectives, c'est-à-dire en identifiant son être et son apparaître ». C. Romano, *L'appartenance au monde*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2025, p. 50-51. On pourrait toutefois se demander si cette interprétation de l'idéalisme transcendantal, surtout dans la version très caricaturale qu'en dessine l'ouvrage de Claude Romano, ne se heurte pas de toute façon à la distinction eidétique posée par Husserl dès les *Recherches logiques* et sur laquelle il ne reviendra jamais vraiment, distinction qui consiste justement à différencier radicalement le vécu de perception – dont le propre est que son être se confond avec son apparaître – et le perçu lui-même dont nous vivons la perception – dont le propre est, cette fois, que son être excède nécessairement son apparaître. Si vraiment le fin mot de la phénoménologie consistait à réduire le réel à n'être que son phénomène, le transcendantalisme de Husserl l'amènerait à une confusion qu'il a tenté d'éviter toute sa vie,

On peut d'ailleurs faire ici une remarque incidente d'histoire de la phénoménologie : seuls les phénoménologues qui refusent l'idée de « phénoménologie transcendantale » thématisent le « tournant transcendantal » de la phénoménologie – ce « tournant » étant toujours, pour ainsi dire, un *dévoiement* –, là où, à l'inverse, les phénoménologues qui prônent la transcendantalité de la phénoménologie refusent l'idée même de « tournant », comme si, en réalité, la phénoménologie avait toujours été, en un certain sens, transcendantale, et ce, même avant de se thématiser explicitement comme telle. Ainsi par exemple de Fink qui, dans « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine », voit le transcendantalisme comme le *telos* nécessaire des *Recherches logiques* elles-mêmes :

> […] la démarche des *Recherches logiques* : attitude « objective » vis-à-vis des formations logiques et retour « subjectif » aux vécus […] recelait, dans l'obscurité de sa fondation méthodologique, un motif qui conduisit à la « réduction phénoménologique », par laquelle l'intention philosophique de Husserl vient à elle-même.[7]

En d'autres termes, pour Fink, parler de « transcendantalisme » ou « d'idéalisme transcendantal » n'aurait en rien *altéré,* voir *trahi* l'esprit de la phénoménologie, mais l'aurait simplement *clarifié* et *parachevé*.

Or, cette alternative – dont nous ne sommes en réalité toujours, et désespérément, pas sortis – entre « thèse analytique transcendantaliste » et « thèse synthétique anti-transcendantaliste » va poser un *problème insigne*, problème au sujet duquel nous souhaiterions essayer aujourd'hui de proposer, autant que possible, une solution. Formulons ce problème comme suit :

D'un côté, les tenanciers de la « thèse synthétique » mise au service d'un anti-transcendantalisme ont toujours la même stratégie consistant à *jouer la phénoménologie contre le transcendantal*. L'argument est partout le même, et peut s'exprimer selon le syllogisme suivant :

(1) Par « philosophie transcendantale » on dira généralement qu'on entend une « théorie de la *constitution* au sens large », et par « constitution au sens large » on désignera l'activité subjective – même si son sujet n'est pas empirique – subreptice et cachée de synthèse, *en amont* de l'expérience, de l'objet *de* cette expérience, et ceci *afin* qu'on puisse en faire l'expérience, activité cachée à l'« attitude naturelle » et à laquelle on n'accédera que par une « réflexion transcendantale », qu'il s'agisse, comme chez Kant, d'une

celle précisément qui consiste à confondre le phénomène et la chose que ce phénomène phénoménalise.

[7] E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine » *in De la phénoménologie*, tr. fr. D. Franck, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1974, p. 95.

déduction transcendantale, ou comme en phénoménologie, par exemple chez Husserl et Fink, d'une expérience propre du transcendantal. Le philosophe transcendantal investiguera donc non pas *comment nous faisons cognitivement ce que nous faisons avec le donné* (ce que Husserl nommerait « genèse active »[8]), mais bien *comment nous faisons cognitivement le donné lui-même* (la « genèse passive »[9]), et, là encore, il n'importe aucunement que cette « genèse passive » soit seulement *morphogénétique* comme chez Kant, où il s'agit pour l'entendement de donner une *forme* intellectuelle aux données sensibles, ou *ontogénétique*, comme chez Fink ou Alexander Schnell, où la question est celle de la détermination transcendantale de l'« origine du monde »[10] lui-même.

(2) Or, dirons ensuite les « anti-transcendantalistes synthétiques », si la phénoménologie se fonde, comme le dit le « principe des principes »[11], sur la donation en chair et en os comme source fondamentale de validité, à savoir sur ce que nous pouvons vivre dans une évidence indubitable, alors il faut bien concéder que, en réalité, *nous ne vivons jamais véritablement les synthèses de l'objet de l'expérience,* tout simplement parce que toute expérience commence par être *expérience d'un objet*, d'un *donné déjà là*. Ou encore, parce que toute conscience est conscience de quelque chose, il n'y aurait pas de sens à aller chercher la conscience *en amont* du quelque chose dont elle est conscience, quelque chose dont elle serait paradoxalement conscience *de la formation,* ou de son *devenir-quelque-chose-pour-elle*.

(3) Donc l'exigence phénoménologique exclut par elle-même la constitution, et *a fortiori* le transcendantalisme.

Un tel syllogisme est exactement enveloppé dans l'argument donné par Jocelyn Benoist à l'encontre de la phénoménologie transcendantale :

> Tout se passe comme si nous avions d'abord, par quelque jugement ou quelque pratique, à rendre l'objet tel que nous puissions lui appliquer une norme donnée, cette norme ne pouvons être appliquée qu'à un objet qui, pour ainsi dire, lui a été rendu propre. *Ce n'est pourtant pas ainsi que les choses se*

[8] E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. fr. G. Pfeiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1992, p. 231.
[9] *Ibid.*, p. 233.
[10] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 119. Sur la question de la « productivité » de l'apparaître chez Fink, dans son aspect « cosmologique » et plus particulièrement « ontogonique », nous renvoyons à A. Schnell, *Monde et phénoménalisation. La phénoménologie spéculative d'Eugen Fink*, Dixmont, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2024, p.148 et 149 notamment.
[11] E. Husserl, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des* Recherches logiques *aux* Ideen *: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique, op. cit*., p. 71.

> *passent* […]. Il n'y a rien comme des méta-jugements, ou des jugements *a priori* « constitutifs ».[12]

Ainsi, si l'un des mots d'ordre de la phénoménologie est donc bien « autant d'apparaître, autant d'être »[13], et si la constitution transcendantale *n'*apparaît *pas* (« ce n'est pas ainsi que les choses se passent »), alors le transcendantalisme déforme notre rapport vécu aux choses, et n'a donc pas sa place en phénoménologie.

Pourtant, une telle option théorique va venir buter sur une difficulté qu'Alexander Schnell a parfaitement formulée :

> […] si la corrélation noético-noématique est comprise en ce sens que les phénomènes en tant qu'événements arrivent à la conscience vivante, mais qu'en même temps toute formation de sens s'accomplit non seulement de façon anonyme, mais encore de façon « asubjective » (ce qui signifie nécessairement « indépendamment d'une opération constitutive relevant de la conscience transcendantale »), alors le volet « subjectif » de cette corrélation se réduit à *un procédé passif*, à un subir purement *réceptif*, voire même à un voir totalement désintéressé, ce qui reviendrait à *un simple empirisme* et ce qui rendrait compréhensible pourquoi l'un des représentants les plus jeunes de cette « nouvelle phénoménologie en France » (Benoist) déclare ouvertement défendre une « philosophie réaliste ».[14]

Le raisonnement d'Alexander Schnell semble être ici le suivant : dès lors que l'on identifie, comme le font d'ailleurs conjointement Alexander Schnell et Jocelyn Benoist, le transcendantalisme et la thèse que toute expérience suppose une « opération constitutive relevant de la conscience transcendantale », refuser une telle opérativité constituante impliquera de

---

[12] J. Benoist, *L'adresse du réel, op. cit.,* p. 75. Nous soulignons. Bien avant Jocelyn Benoist, cette critique du transcendantalisme au nom du descriptivisme phénoménologique était déjà mise en place par Merleau-Ponty lui-même, puisqu'il voyait justement dans ce qu'il nommait un « idéalisme de la synthèse » consubstantielle à la philosophie transcendantale une théorie qui « déforme […] notre relation vécue avec les choses », déformation contre laquelle la phénoménologie devait précisément s'élever. Voir ici M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1945, p. 376.

[13] Voir par exemple M. Henry, « Quatre principes de la phénoménologie » *in Phénoménologie de la vie*, t. I, *De la phénoménologie*, Paris, P.U.F, coll. « Épiméthée », p. 77. Ce principe ne signifiant pas, comme on le croît parfois, qu'il s'agirait pour la phénoménologie de *réduire* l'être à son apparaître (conformément à une forme d'idéalisme subjectif phénoméniste), mais tout au contraire d'établir l'*a priori* universel de corrélation conformément à l'*eidos* duquel il n'existe pas d'objet qui ne soit susceptible d'apparaître d'une certaine façon, et pas d'apparaître, c'est-à-dire de phénomène, qui ne donne un objet qui est justement *autre que lui*. La contrainte que recèle ce premier principe phénoménologique est celle d'une descriptibilité de droit des modes de donation de tout objet, et rien de plus.

[14] A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, coll. « Le bel aujourd'hui », 2021, p. 98. Nous soulignons.

refuser l'*idée même* de transcendantal – ce qu'assume parfaitement Jocelyn Benoist, de même d'ailleurs que Claude Romano – mais, et sur ce point le raisonnement d'Alexander Schnell semble inattaquable, refuser ainsi *toute idée* du transcendantal au motif qu'il impliquerait une opérativité constituante descriptivement introuvable revient à entériner, quoi qu'on affirme ou qu'on en dise par ailleurs, un *empirisme pur et simple,* empirisme lui-même fondé sur une réceptivité seulement empirique (*puisque non transcendantale*) et qui sera, dès lors, *la réceptivité située d'un être réal et factuel,* donc fondamentalement *contingent*.

Et c'est, selon nous, ce refus du transcendantalisme *dans son principe*, motivé par le refus subséquent de toute forme de constitution, qui permet de comprendre cette tendance, omniprésente au sein de la phénoménologie contemporaine, à identifier celle-ci avec un retour à l'expérience faite « en première personne », en tant que cette « expérience en première personne » ne serait rien d'autre que *le correspondant subjectif de ce que nous serions par ailleurs objectivement*, c'est-à-dire, au fond, l'expérience de *l'effet que cela ferait d'être cet être que nous sommes par différence d'avec les êtres que nous ne sommes pas, étant entendu que si nous étions autre chose que cet être que nous sommes nous aurions une autre « expérience » que celle que nous avons*. Et c'est de cette façon qu'on a tendance a donner aujourd'hui à la phénoménologie sa « juste place » dans l'économie interdisciplinaire des savoirs, comme méthode ayant pour prérogative de renflouer le savoir en « phénomènes subjectifs » injustement oubliés par l'analyse positive. C'est notamment un point de vue de ce type qu'exprimait déjà Merleau-Ponty dans l'article « Le philosophe et la sociologie », puisqu'il y établissait qu'il existe toujours, en droit, « un *parallélisme* entre savoir positif et philosophie, qui fait qu'à chaque affirmation de l'un *correspond* une affirmation de l'autre »[15], ce qui permet « de ne jamais couper la recherche sociologique de notre expérience de sujet sociaux »[16]. La phénoménologie aurait alors la fonction, dans la division du travail scientifique, qui est celle que Garfinkel donnait à l'ethnométhodologie, consistant à « apprendre aux sciences sociales à ne pas perdre leurs phénomènes »[17], fonction dont on trouverait une déclinaison générale dans le projet très contemporain d'édification d'une « phénoménologie critique »[18] et un exemple particulièrement saisissant dans

[15] M. Merleau-Ponty, « La philosophe et la sociologie » *in Signes*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », p. 166.
[16] *Ibid.*, p. 164.
[17] H. Garfinkel, « Le programme de l'ethnométodologie », trad. fr. L. Quéré *in* M. de Fornel, A. Ogien et L. Quéré (éds.), *L'ethnométhodologie. Une sociologie radicale*, Colloque de Cerisy, Paris, La découverte, coll. « Recherches », 2001, p. 37.
[18] Nous renvoyons sur ce point aux remarquables travaux de Mickaëlle Provost sur la « phénoménologie critique », et notamment au passage suivant qui, à partir des perspectives de Beauvoir et Fanon, entend redéfinir l'idée même de phénoménologie : « Or si ce rapport

le projet de réalisation d'une « phénoménologie de la proie » mené par Elsa Dorlin dans *Se défendre*, en tant que celle-ci entend y décrire « l'intimité vécue, introspective, vaincue et désespérée […] de cette expérience charnelle d'une patience à bout » qui correspond à « *ce que cela fait que d'être une femme* »[19] dans une société patriarcale.

Aussi utiles et importants que puissent être par ailleurs ces comptes rendus descriptifs, nous aurions tendance à penser qu'en raison même du geste qui les signe – geste consistant à subordonner la texture[20] vécue de la phénoménalité et de l'expérience à la *nature réale* du sujet qui la vit – ils ne ressortissent pas aux prérogatives de la phénoménologie, puisque celle-ci *ne consiste précisément pas* dans l'ouverture ou la ré-ouvertue de la dimension subjective proprement expérientielle de la réalité en tant que cette dimension *ferait référence* ou *correspondrait* à ce que se trouve *être* le sujet qui en fait l'épreuve[21]. Comme l'a admirablement écrit Alexander Schnell : « l'*épochè*

indénouable entre conscience et monde peut nous aider à concevoir la relation expérience-oppression, il suppose de mettre en crise les concepts husserliens de "monde" et de "conscience" en proposant une phénoménologie véritablement critique de la réalité qu'elle entend décrire : une réalité traversée par des violences sociales, ancrée ans des contextes d'oppression post-esclavagistes, (post)coloniaux et sexistes. Ainsi, le geste réalisé par Beauvoir et Fanon dans leur appropriation de la phénoménologie existentielle ne cherche pas à questionner les structures universelles de l'expérience vécue qui étaient au cœur de l'investigation husserlienne. Il ne s'agit pas non plus de "mettre entre parenthèses" le monde social et politique par la réduction phénoménologique qui s'accomplit grâce à l'*épochè* […] afin de revenir aux conditions subjectives transcendantales qui les rendent possibles. Chez Beauvoir et Fanon, les contextes politiques *affectent en profondeur les dimensions de l'expérience vécue*, les possibilités de se mouvoir ou de s'orienter, les rapports intersubjectifs, la conscience du temps passé ou à venir. *Une pluralité de mondes – "monde des hommes" ou "des femmes", ou "*Umwelt *martiniquais"* – sont ainsi visés par une multitude de corps et de subjectivités ». L'on voit bien ici que le refus explicite du transcendantalisme conduit à une indexation et une subordination de la phénoménalité au type de sujet historico-social, et donc empirique, qui en est le lieu. Ce qui revient, en réalité, comme Alexander Schnell le disait plus haut, à une forme d'empirisme. Voir M. Provost, *L'expérience de l'oppression. Une phénoménologie du sexisme et du racisme*, Paris, P.U.F. (hors collection), 2023, p. 30. Nous soulignons.

[19] E. Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La découverte, coll. « Poche », 2017, p. 195.

[20] Nous reprenons à Levinas la notion de « texture » pour thématiser non pas le contenu réal *donné à* la perception – la chose perçue – mais pour circonscrire le contenu immédiat qui caractérise *la perception elle-même en tant que nous la vivons* : en même temps que nous percevons un objet, nous vivons également cette perception de telle manière que cette perception *en tant que telle* a certaines caractéristiques irréductibles à ce qu'elle perçoit. Si, pour le dire avec Husserl, la chose est perçue alors que la perception de la chose est vécue, la « texture » désignera ici *ce que nous vivons de la perception que nous avons*. Levinas parlera par exemple de la « nature » des « fils » qui cousent « la texture du constituant », donc de la perception. Voir E. Levinas, « *In Memoriam* Alphonse de Waehlens » *in Hors sujet*, Saint-Clément-De-Rivière, Fata Morgana, 1987, p. 148.

[21] En réalité, un tel refus doit d'abord être motivé par le fait que, comme l'a parfaitement vu Alexander Schnell dans le texte cité plus haut, *la négation du transcendantalisme aboutit nécessairement à la promotion de son contradictoire, l'empirisme* : affirmer, comme le propose par exemple la « phénoménologie critique », qu'il y a autant de « mondes » que de types de sujets (« monde des hommes », « monde des femmes », « *Umwelt* martiniquais »,

et la réduction *ne* consistent précisément *pas* dans l'ouverture d'une sphère qui aurait un *même* type de réalité que la réalité *objective – simplement sous le signe d'un accès subjectif* »[22]. S'il apparaît donc qu'à refuser le transcendantalisme, c'est en réalité *la phénoménologie elle-même que nous refusons*, il nous faut à présent distinguer deux interprétations distinctes du motif transcendantal en phénoménologie : ce que nous nommerons, d'un côté, *le transcendantalisme initiatique*, et de l'autre, *le transcendantalisme thérapeutique*.

Nous appellerons, d'abord, « *initiatiques* » les phénoménologies qui, étant attachées au transcendantalisme, vont tenter de répondre à la question transcendantale des conditions de possibilité de l'expérience en organisant une tentative de *sortie* hors de l'« attitude naturelle » déterminée comme la *forme humaine* d'une expérience dès lors caractérisée par sa relativité, sa finitude et donc sa réceptivité – ce que le §8 de l'« Esthétique transcendantale » nommait « *intuitus derivatus* »[23] – de telle façon qu'il devienne possible d'accéder, par une *nouvelle expérience,* à la manière dont l'« attitude naturelle » est elle-même *engendrée* ou *constituée* phénoménologiquement par une « subjectivité » qui n'a plus rien de fini, de relatif, d'humain, de réceptif – donc par ce que la même « Esthétique transcendantale » nommait « *intuitus originarius* ».

Nous repartirons ici de Fink, qui semble en être le meilleur représentant, pour faire le portrait robot de cette phénoménologie transcendantale initiatique :

La première thèse soutenue par Fink est celle qui consiste à affirmer la *texture anthropologiquement et empiriquement déterminée de l'expérience correspondant à l'« attitude naturelle »,* réduisant celle-ci à n'avoir d'autre statut que celui de l'*intuitus derivatus* kantien. Aussi peut-il écrire, dans l'ensemble des textes qui entourent la rédaction de la *Sixième Méditation cartésienne* :

---

etc.) revient en effet à soutenir une dérivation de la connaissance ou de la perception à partir du connu ou du perçu, c'est-à-dire à partir de l'empirique lui-même. Si c'est toujours « en-tant-que-X » que je connais, vois ou perçois, alors même que ce X désigne ce que je me trouve être, cela signifie que ma connaissance du monde procède du monde que je connais. C'est donc bien l'empirisme comme *thèse génétique* qui se trouve réactualisé ici, celui-ci n'étant rien d'autre que « cette *thèse génétique* qui identifie dans l'expérience la source véritable de toutes nos représentations » (A. Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 2022, p. 11). C'est donc la notion même d'« *a priori* universel de corrélation » qui se trouve congédiée.

[22] A. Schnell, *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ? Fondements d'un idéalisme spéculatif phénoménologique*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2020, p. 165.

[23] E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Renaut, Paris, G.F., 2006, p. 141.

> Je me comprends toujours en tant qu'homme à partir de la donnée d'expérience qui m'est à chaque fois propre ; je considère donc mon expérience actuelle comme déjà insérée dans l'ensemble de l'existence. L'humanité de mon moi est l'ensemble de l'horizon aperceptif à l'intérieur duquel j'accomplis en général des expériences de moi-même.[24]

C'est la raison pour laquelle, distinguant trois egos ou sujets, il définira celui de l'« attitude naturelle » comme « l'*ego* engagé dans le monde (je, l'homme comme principe unificateur ayant validité, et ma vie d'expérience intra-mondaine »[25]. Autrement dit, au quotidien, *je vivrais l'expérience que je fais du monde comme étant intrinsèquement humaine et déterminée par mon humanité*, à savoir *par ce que je suis et me sais être réellement*. Preuve, d'ailleurs, aussi bien du fait que pour Fink notre humanité infuse dans l'expérience naturelle, que du fait qu'il réinvestit en réalité l'opposition kantienne des *intuiti*, l'« attitude naturelle » ne se vivrait, selon lui, *que comme réceptive et impuissante,* donc humaine et finie : « le moment de la réceptivité […] constitue l'essence intime de l'expérience *humaine* »[26].

D'où, par conséquent, le fait que la réduction phénoménologique aura pour prérogative de faire « éclater » notre « emprisonnement » à l'égard de l'humanité (expression de Fink) de notre expérience naturelle, pour nous permettre d'accéder, par une expérience *nouvelle*, à la vie transcendantale absolue où « se construisent non seulement le monde en tant qu'ensemble des objets donnés dans l'expérience humaine, mais aussi *"l'humanité" de cette expérience elle-même* (donc par exemple "son impuissance", etc.) »[27]. Et il écrira encore :

> Le passage de l'interprétation intentionnelle provisoire des actes de la subjectivité à la clarification de l'intentionnalité ne s'accomplit pas seulement sous la forme d'une différenciation et d'un dévoilement de leurs implications intimes, mais avant tout celle *d'une légitimation du caractère productif de l'intentionnalité transcendantale*. Ce qui accentue *l'opposition à l'intentionnalité donnée intra-mondaine*. L'intention psychique est essentiellement réceptive, elle s'accomplit dans l'évidence d'un accès à un étant en soi indépendant d'elle. La réduction nous reconduit, nous l'avons déjà dit, *à une vie intentionnelle pour laquelle l'auto-interprétation de la vie intra-mondaine comme vie réceptive est un « corrélat de validité »*. Seule l'interprétation constitutive de cette vie l'identifie comme *création*[28].

---

[24] E. Fink, *Autres rédactions des* Méditations cartésiennes, trad. fr. F. Dastur et A. Montavont, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », p. 258.
[25] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 142.
[26] *Ibid*., p. 160. Nous soulignons.
[27] E. Fink, *Autres rédactions des* Méditations cartésiennes, *op. cit.*, p. 90. Nous soulignons.
[28] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 163. Nous soulignons.

Accomplir la réduction, c'est donc *sortir* de l'« attitude naturelle » et par suite de l'*intuitus derivatus* dans lequel nous vivions naïvement, pour découvrir, dans l'« attitude transcendantale », de quelle façon cette expérience naturelle est en fait engendrée par une subjectivité transcendantale absolue qui n'est autre que l'*intuitus originarius*.

Et c'est cette façon de thématiser le passage de l'« attitude naturelle » à l'« attitude transcendantale » qui justifiera, par suite, l'usage du concept d'*initiation* que nous mobilisons pour qualifier cette définition de la phénoménologie : *par la réduction, le phénoménologue est initié à une toute autre expérience du monde que celle qu'il faisait ordinairement,* puisqu'il s'agit de l'expérience de la création transcendantale du monde qu'il ne faisait, jusque là, que recevoir en tant que sujet humain et empirique. La phénoménologie n'est au fond rien d'autre que ce par quoi nous dépassons notre propre condition, elle est « l'effort le plus extrême d'auto-dépassement théorétique de l'homme »[29]. Et c'est pourquoi Fink insiste beaucoup sur l'expérience initiatique, c'est-à-dire sur l'expérience dont le propre est *de changer à jamais le sujet qui l'a faite*, qu'est la réduction phénoménologique :

> Or lorsque la réflexion philosophique parvient au dégagement du soi le plus profond et oublié, qui ne peut nullement s'identifier au moi connu de l'« homme », cette méditation sur soi peut alors avoir pour résultat *un tournant de notre vie qui la transforme de fond en comble.*[30]

L'on ajoutera, enfin, que la fameuse thèse finkéenne de l'*immotivation radicale de l'épochè phénoménologique* découle directement de sa conception initiatique de la phénoménologie : c'est justement parce que l'« attitude transcendantale », qui est celle du « spectateur phénoménologisant » de la *Sixième méditation,* offre une expérience radicalement incommensurable avec celle qui correspond à l'« attitude naturelle » – « être prisonnier du monde, être coupé de la dimension "transcendantale", cela appartient à l'essence de l'attitude naturelle »[31] – que le passage de l'« attitude naturelle » à l'« attitude transcendantale » relève d'un *miracle inexplicable* dont l'inexplicabilité même constitue justement le *certificat d'élection* du philosophe. Pour lui en effet, « la réduction phénoménologique n'est en rien une possibilité de notre être-là humain »[32]. Et on le sait, Fink donne ici une belle ré-interprétation phénoménologique du mythe platonicien de la caverne, en tant que ce mythe pose pour la première fois la thèse d'après laquelle l'activité philosophique n'est possible qu'à *se*

[29] *Ibid.*, p. 154.
[30] E. Fink, *Autres rédactions des* Méditations cartésiennes, *op. cit.*, p. 42. Nous soulignons.
[31] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 131.
[32] *Ibid.*, p. 129.

présupposer elle-même : puisque *rien* dans la caverne ne rend nécessaire la sortie hors de celle-ci, cette sortie n'est en fait rendue possible que *sous l'impulsion pédagogique de philosophes antécédents*, ce qui présuppose naturellement leur existence et rend impensable *la genèse du premier philosophe*[33]. Or, c'est avec ce mythe platonicien que se noue pour la première fois – à notre connaissance – *la connexion de l'activité philosophique et du réquisit initiatique*, puisqu'il y va justement de l'essence de l'« initiation » que de toujours supposer que le néophyte soit introduit *par d'autres initiés* à des activités ou expériences qui, en raison de leurs différences de nature avec la trame quotidienne et ordinaire de sa vie, lui demeureraient, sans eux, *inaccessibles par principe*.

Or, ce que nous voudrions suggérer, pour finir, est qu'il semble possible de comprendre autrement le motif transcendantal et sa fonction en phénoménologie, de telle manière que nos options ne se limitent guère à devoir choisir entre un empirisme qui refuse le transcendantalisme, et un transcendantalisme de l'initiation qui identifie l'« attitude naturelle » à ce même empirisme qu'il refuse pour présenter le transcendantal comme sa congédiation et son dépassement[34].

Le nerf du basculement que nous proposons réside dans la conception qu'il est possible de se faire de l'« attitude naturelle ». En effet, le litige avec le transcendantalisme initiatique porte sur le point suivant : est-il si certain que l'« attitude naturelle » soit le lieu d'un recouvrement de la vie transcendantale « par son auto-aperception en tant qu'homme »[35] nécessitant justement que l'on s'en délivre pour accéder à l'absolu ? La thèse portée par l'« attitude naturelle » est celle, on le sait, de la « croyance au monde » (Husserl) ou de la « foi perceptive » (Merleau-Ponty). Et son contenu est aussi simple que renversant, comme le dit Merleau-Ponty dans les premières lignes

[33] Platon l'écrivait lui-même dans le mythe de la caverne : « Et de plus, si *on le* [l'habitant de la caverne non encore initié] *forçait* à regarder en face la lumière elle-même, n'aurait-il pas mal aux yeux et ne la fuirait-il pas en se retournant vers ces choses qu'il en mesure de distinguer ? […] Si par ailleurs, dis-je, *on le tirait de là par la force*, en le faisant remonter la pente raide et si *on ne le lâchait pas* avant de l'avoir sorti dehors à la lumière du soleil, n'en souffrirait-il pas et ne s'indignerait-il pas d'*être tiré* de la sorte ? » (Platon, *La république*, trad. fr. G. Leroux, Paris, G.F., 2004, p. 360, 515e-516a. Nous soulignons). Il faut donc que l'*on force* le néophyte à gravir la caverne pour en sortir, de telle façon que sans cette coercition extérieure qui le contraindrait, la sortie se révélerait inconcevable : *il faut donc qu'il y ait toujours déjà des initiés pour initier ceux qui ne le sont pas*, de telle façon que la genèse du premier initié demeure aporétique.

[34] Le présupposé commun à ces deux approches, on le voit, consiste à croire que *l'on commence toujours dans l'empirique* – au sens où l'on commencerait dans une expérience qui ne serait expérience *de* l'empirique que parce qu'elle serait elle-même une *expérience empirique,* expérience dont la *texture* serait de même facture que celle de l'expérimenté –, ou bien pour y cantonner l'expérience (empirisme ou « phénoménologie critique »), ou bien précisément pour en sortir grâce au transcendantal (« transcendantalisme initiatique »).

[35] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 154.

du *Visible et l'invisible* : « nous voyons les choses mêmes, le monde est cela que nous voyons »[36]. Or, soutenir que, tous et toutes autant que nous sommes, lorsque nous vivons, c'est *aux choses mêmes que nous prétendons avoir affaire*, c'est également dire *qu'à même la moindre donation du donné le plus ordinaire et le plus quelconque est incluse l'indépendance de principe de ce donné à l'égard de la donation qui le donne*. Voir « naturellement » le monde, c'est voir ce qui est vu de telle façon que ce voir porte en lui, dans sa texture même, la certitude aussi invincible qu'exorbitante de l'indifférence du vu à l'égard de ce voir qui, pour cette raison seulement, peut prétendre le voir *tel qu'il est*.

Husserl a parfaitement capturé ce que l'on pourrait nommer la « prétention absolutoire » immanente à l'« attitude naturelle » : elle est cette conviction que « le monde est ce qu'il est, en soi et pour soi, que nous vivions ou que nous mourions, que nous le connaissions ou non »[37] de telle façon que, comme le disait magnifiquement Derrida, « ma présence n'est là que pour révéler ce que seraient les choses en mon absence »[38], tant et si bien qu'il faudrait en conclure que nous vivons toujours notre vie « naturelle » *depuis le point de vue de notre mort*[39], en tant que morts, et que cette mort *est le sens même* de notre vie perceptive[40].

---

[36] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible,* suivi de *Notes de travail*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, p. 17.

[37] E. Husserl, *Philosophie première,* t. 1, *Histoire critique des idées*, trad.fr. A. Kelkel, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1970, p. 308.

[38] J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 219

[39] « Pour avoir un rapport au soleil tel qu'il est, il faut que, d'une certaine manière, j'aie un rapport au soleil tel qu'il est en mon absence et c'est en effet comme cela que se constitue l'objectivité, à partir de la mort. Avoir rapport à la chose, à supposer que cela soit possible, telle qu'elle est en elle-même, c'est l'appréhender telle qu'elle est, telle qu'elle serait même si je n'étais pas là. Je peux mourir, ou simplement sortir de la pièce, je sais que cela sera ce que c'est et restera ce que c'est. C'est pourquoi la mort est aussi une ligne de démarcation si importante, c'est à partir de la mortalité et de la possibilité d'être mort que l'on peut laisser être les choses telles qu'elles sont [...] », *ibid.*

[40] Une telle façon de concevoir l'« attitude naturelle » tend nécessairement à relativiser résolument la thèse d'une « identité originaire de la conscience et de la vie » qui définit, on le sait, le projet barbarassien d'une « phénoménologie de la vie », phénoménologie pour laquelle la prestation transcendantale du vécu doit s'enraciner dans la vie du vivant qui l'éprouve. L'homonymie de la vie serait donc, dans la perspective de Renaud Barbaras, une homonymie heureuse : « En français, ce verbe [le verbe « vivre »] est utilisé en un double sens : vivre, c'est être en vie (*leben*) mais c'est aussi éprouver, faire l'expérience de quelque chose (*erleben*). […] Le sujet de la corrélation a ceci de *propre* qu'il *vit* : il est à la fois un vivant, et il fait partie en cela du monde, et un sujet qui vit le monde, c'est-à-dire pour lequel *il y a* ce monde ». Ce qui signifie donc que non seulement la perception est bien vécue (*erleben*), mais qu'elle se vit toujours comme celle *d'un vivant* (*leben*), de telle façon que c'est toujours *en tant que vivants que nous percevons quoi que ce soit* : « [le sujet] ne se rapporte à quoi que ce soit *comme vivant*, c'est-à-dire activement, qu'en *le* vivant [...] ». Voir R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes & Controverses », 2008, respectivement p. 21, et p. 19-20. Or, ce que nous apprend la texture de l'expérience qui correspond à l'« attitude naturelle » semble être justement tout le contraire, à savoir qu'il n'y a d'*erleben* qu'à la condition que cet *erleben* n'ait plus rien d'un

Mais cela signifie également, par voie de conséquence, que, si l'« attitude naturelle » suppose bien à chaque instant un accès au réel tel que celui-ci se manifeste comme étant indépendant de l'accès par le truchement duquel nous y accédons, il est également nécessaire de penser cet accès de telle façon qu'*il n'enveloppe plus aucune détermination relative au type d'être qui en est le lieu* : si nous voyons et percevons les choses telles qu'elles sont, donc les choses en soi (« en soi » signifiant ici « sans nous »), c'est bien que nous ne vivons pas, dans l'« attitude naturelle », nos perceptions comme étant relatives *au type de réalité que nous sommes*. Rien de ce que nous sommes n'infuse dans l'expérience du réel que nous avons. Ce que Wittgenstein avait parfaitement vu : « Et rien *dans le champ visuel* ne permet de conclure qu'il est vu par un œil »[41]. L'on pourrait même ajouter que c'est *précisément parce que* rien dans le champ visuel ne se rapporte à l'œil qui en est la source que ce champ visuel peut précisément prétendre saisir le réel *tel qu'il est*, et non pas seulement *relativement* à ce que cet œil *humain* ou *vivant*, avec ces cônes et bâtonnets, son spectre limité de couleurs, nous permet de voir. On est donc, conformément à ces prémisses, autorisé à renverser la proposition de Fink : bien loin que « croire au monde et croire à soi comme homme sont une seule et même croyance »[42], il faut dire bien plutôt qu'*on ne peut croire au monde que parce qu'on ne croit jamais à soi comme homme*.

Cela signifie donc que *l'absolu est au principe*, qu'il est là *dès le départ*, et non pas au terme d'une forme d'initiation. L'absolu est *la matière même de notre quotidienneté*. D'où une double rotation à l'égard du schéma initiatique de la phénoménologie transcendantale :

(1) Ce qui, dès lors, sera profondément *étonnant* ou *miraculeux*, ce ne sera plus, justement, le fait que nous soyons capable de nous hisser au-dessus de notre humanité en parvenant à nous extraire de l'« attitude naturelle » en direction d'un absolu prenant la forme d'une subjectivité créatrice, mais ce sera *l'« attitude naturelle » elle-même et son accès immédiat à l'absolu*. Il s'ensuit que la question proprement transcendantale à laquelle la

leben. Et ce serait également la raison pour laquelle la sous-détermination phénoménologique du concept de vie que critique Renaud Barbaras ne serait peut-être pas tant le fait d'une négligence de la phénoménologie historique, que celui d'une *thèse positive* : non seulement la « vie » transcendantale n'a rien à voir avec la vie « vitale », mais, bien plus, elle suppose sa négation radicale sur le plan phénoménologique. En ce qui concerne la possibilité d'un renversement de la « phénoménologie de la vie » en une « phénoménologie de la mort », nous nous permettons de renvoyer à notre article co-écrit avec Jean Leclercq « La phénoménologie, l'*érôs* et la seconde mort de Dieu » dans C.-A. Mangeney et J. Leclercq, *La phénoménologie contemporaine et la question du désir. Le phénomène entre érôs et thanatos*, Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, coll. « Empreintes philosophiques », 2025, p. 36-37.

[41] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1993, p. 94.

[42] E. Fink, *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 134.

phénoménologie s'efforcera de trouver une réponse n'est plus : « comment est-il possible que nous puissions sortir de l'"attitude naturelle" pour accéder à l'absolu ? », mais bien « *comment est-il possible que l'"attitude naturelle" puisse prétendre accéder d'emblée à l'absolu lui-même ?* ».

(2) Par suite, l'« attitude transcendantale » ne sera plus thématisée comme l'accès à *autre chose* que l'expérience naturelle, elle ne sera pas *critique de l'« attitude naturelle »,* mais, tout au contraire, elle se constituera comme *la critique systématique de la critique de l'« attitude naturelle »*. Il ne s'agira donc plus de critiquer les insuffisances de l'« attitude naturelle » (son empirisme, par exemple), mais de critiquer les insuffisances des théories qui la présentent précisément comme insuffisante. En d'autres termes, la fonction transcendantale de la phénoménologie sera de *protéger* la « prétention absolutoire » de l'« attitude naturelle » contre ce que Husserl a nommé la « réflexion naturelle »[43] et dont le propre est justement d'attaquer, au nom de son *hubris* constitutive, la « foi perceptive ». Merleau-Ponty décrit très bien sa façon de procéder :

> Car enfin, autant il est sûr que je vois ma table, que ma vision se termine en elle, qu'elle fixe et arrête mon regard de sa densité insurmontable […] autant cette conviction est combattue, dès que j'y fait attention, par le fait même qu'il s'agit là d'une vision mienne[44].

En d'autres termes, dès lors que nous y *réfléchissons*, cette certitude expérientielle est *théoriquement combattue* par le savoir que nous avons de ses conditions d'effectuation, car nous *savons* bien, en réalité, que nous ne sommes que des hommes, de telle façon que *nous devons bien en conclure que cela ne peut être « les choses mêmes » (sans « nous ») que nous voyons*. Et c'est en ce point précis que l'idée de phénoménologie *transcendantale* au sens d'une théorie transcendantale de l'« attitude naturelle » se justifie pleinement, puisque le propre du geste transcendantal, et ce, *déjà chez Kant*, est de déterminer les conditions de possibilité d'une expérience en tant que *cette expérience donne infiniment plus que ce qu'elle devrait être à même de donner étant donné ce que nous connaissons de ses conditions d'effectuation*[45].

---

[43] Voir E. Husserl, *L'idée de phénoménologie. Cinq leçons*, trad.fr. A. Lowit, Paris, P.U.F., coll. « Épiméthée », 1970, p. 43, ainsi que E. Husserl, *Méditations cartésiennes, op. cit.*, p. 65 et suivantes (§15).

[44] M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, op. cit.*, p. 19.

[45] Ce qui revient à dire que *la connaissance de l'empirique n'est pas empiriquement possible,* ou, comme le dit Antoine Grandjean : « Il va s'agir pour Kant de montrer que l'expérience (au sens plein) doit receler une dimension d'apriorité, précisément parce que sa dimension purement expérientielle ne saurait rendre raison d'elle : la connaissance empirique ne saurait procéder intégralement de l'empirique dans la connaissance ». Voir A. Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience, op. cit.*, p. 68. Pour ce qui est de cette redéfinition minimale

Par transcendantalisme thérapeutique nous entendrons donc donc cette phénoménologie qui, luttant contre toutes les théories réflexives nous démontrant justement que l'« attitude naturelle » nous éloigne de l'absolu et nous enjoignant de renouer avec lui par initiation transcendantale, nous permet de comprendre au contraire que l'« attitude naturelle » *ne manque de rien et n'a donc aucunement besoin d'être transcendée,* l'« attitude transcendantale » n'ayant dès lors plus d'autre fonction *que de nous initier à l'inanité de toute forme d'initiation* en établissant le bien fondé de la prétention absolutoire de l'« attitude naturelle ». Ou comme le disait admirablement Grégori Jean : « l'enseignement fondamental de la phénoménologie […] pourrait se résumer par cette simple formule : *il n'y a pas d'ailleurs* »[46]. Le transcendantalisme ne fait donc rien d'autre que de verrouiller le non-sens de tout « ailleurs ».

De sorte que *ce* transcendantalisme-*ci* pourrait faire sien la déclaration suivante de Wittgenstein :

> On ne peut défendre le sens commun [l'attitude naturelle] contre les attaques des philosophes qu'en résolvant leurs énigmes, c'est-à-dire en les soignant de la tentation d'attaquer le sens commun […].[47]

La phénoménologie transcendantale serait donc *thérapeutique* au sens wittgensteinien du terme, en ce sens qu'elle aurait pour fonction de *soigner nos tentations d'attaquer l'« attitude naturelle »*, aussi bien celles provenant de la « réflexion naturelle » visant à la relativiser, que celles qui, se fondant sur cette prétendue relativisation, en tireraient la conclusion qu'une initiation à autre chose que ce qu'elle propose serait nécessaire. S'il y a donc une seule chose dont il serait bon de « sortir », ce n'est pas de l'« attitude naturelle », mais *justement de l'idée qu'il serait bon de sortir de l'« attitude naturelle »*.[48]

---

du transcendantal, nous nous permettons de renvoyer à C.-A. Mangeney, *Vers une phénoménologie de l'action*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophie française contemporaine », 2025, p. 368-393.

[46] G. Jean, « Phénoménologie verticale » *in* G. Jean, C. Pavan et R. Terzi (éds.), *Idées de la phénoménologie*, *Alter* (hors-série), 2023, p. 160.

[47] L. Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, trad. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 113.

[48] En un certain sens, par conséquent, le verdict rendu par Deleuze à l'égard de la philosophie transcendantale et de la phénoménologie est le bon, puisque ce verdict établissait « l'impuissance de cette philosophie à rompre avec le sens commun ». Il faut simplement ajouter deux précisions. D'une part, il ne s'agit pas réellement d'une impuissance, donc d'un échec, puisque la philosophie transcendantale ne se donne pas nécessairement pour *objectif* d'être initiatique – si rompre avec le sens commun n'est pas ce qu'elle veut, ne pas le faire ne veut pas dire échouer à y parvenir. D'autre part, il semble tout à fait problématique d'affirmer que la philosophie transcendantale « se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme "originaire" », et ceci parce que Husserl « infère un "Voir" originaire et transcendantal à partir de la "vision" perceptive ». Car justement, la perception correspondant à l'« attitude naturelle » *n'est*

En ce sens, et pour finir, au lieu du modèle initiatique platonicien opposant l'« attitude naturelle » et l'« attitude transcendantale », ou encore la caverne à sa sortie, nous proposons ici un *modèle pascalien* qui serait cette fois ternaire, construit sur le modèle de la distinction du « peuple », des « demi-habiles » et des « habiles[49] ». L'« attitude naturelle » et l'« attitude transcendantale », donc le « peuple » et les « habiles » chez Pascal, on le sait, *font exactement la même chose*, à ceci près que les « habiles » savent pourquoi ils le font, et le font pour ainsi dire en « connaissance transcendantale de cause »[50], toute l'habileté des « habiles » résidant précisément dans le fait d'avoir compris que cela n'a aucun sens de chercher à faire *autre chose* que ce que fait le peuple, celui-ci correspondant ici, analogiquement, à l'« attitude naturelle ». De la même façon que les « habiles » ont simplement compris la légitimité du comportement populaire, l'« attitude transcendantale » n'ajoute rien d'autre à l'« attitude naturelle » sinon l'élucidation transcendantale de ses conditions de possibilité, c'est-à-dire sa fondation, et donc son inexpugnabilité.

jamais empirique, sans quoi elle ne pourrait justement pas prétendre à l'absolu comme elle le fait effectivement. Si donc la phénoménologie transcendantale se contente du « sens commun », elle ne se contente nullement de l'empirisme, et ceci parce que notre moindre perception *est déjà métaphysique* – elle prétend accéder au réel sans nous, donc aux choses en soi. La phénoménologie transcendantale est donc une théorie de l'*ordinaire métaphysique*.

[49] Voir ici B. Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1977, p. 97 (Lafuma 83).

[50] G. Jean, « Le mondain, le transcendantal, l'absolu – et le reste », *in Bulletin d'analyse phénoménologique*, I/3, décembre 2005, p. 51.

Le tempo des neutrinos

AURÉLIEN ALAVI

> *We are bits of stellar matter that got cold by accident, bits of a star gone wrong.*
>
> Sir Arthur S. Eddington[1]

Il arrive, certaines nuits d'une transparence presque douloureuse, que le regard se laisse happer par une étoile solitaire, basse sur l'horizon. Ce regard, que Pétrarque chanta et que Richir médita, peut-être sous le même ciel du Vaucluse, ne cherche aucun repère astronomique. Il s'abandonne à la vacillation silencieuse de la lumière. L'étoile tremble, non qu'elle défaille, mais parce que l'atmosphère la diffracte, la disperse, l'émiette. Elle clignote. Et dans ce clignotement quelque chose vacille avec elle. Perçoit-on encore une source réelle ou l'émanation différée d'un astre déjà mort dont la lumière chemine dans le vide depuis des éons ? Voit-on un soleil ou seulement un éclat sans assise, suspendu entre apparition et disparition[2] ?

Pour nous, poussières d'étoiles que ces dernières ont faites « de si sensible terre »[3], cette vacillation dépasse l'illusion optique. Elle nous fait pressentir, sinon nous remémorer, la phénoménalisation elle-même dans sa nudité. L'astre tremblant ne donne pas un objet à voir. Il laisse paraître le *bougé* de l'apparaître, ce frémissement où quelque chose, lambeau de sens et d'affectivité, s'esquisse pour aussitôt s'effacer. Il symbolise ainsi ce régime de phénoménalité que Richir nomme les « *rien* que phénomènes » : nuées de concrétudes instables, hors espace et hors temps, oscillant d'une concrétion informe vers l'illusion d'un apparaissant. Que ce mouvement s'interrompt, et les voilà devenus signes ou simples figurations[4]. Mais dans leur teneur nue

---

[1] *New York Times Magazine*, 9 Octobre 1932.

[2] Si l'on ignorait, faute d'appareils et de cadres théoriques aptes à établir sa nature, que cette tache brillante est un corps céleste, le regard demeurerait pris dans une hésitation perpétuelle entre la présence effective d'un objet lumineux et la phénoménalité d'une lueur dépourvue de substrat.

[3] « Quando la sera scaccia il chiaro giorno, et le tenebre nostre altrui fanno alba, miro pensoso le crudeli stelle, che m'ànno facto *di sensibil terra* […] », Francesco Petrarca, *Canzoniere*, sestina 22, nous soulignons.

[4] Signe, c'est-à-dire *manifestation* d'un étant, phénomène *de* « quelque chose ». L'apparence cesse de scintiller sitôt qu'elle se fixe, se travestissant alors en l'apparition *d'un* apparaissant, et s'abîmant dans cette téléologie. On reconnaîtra donc, avec Richir, que le phénomène « ne fait que battre en éclipses, clignoter entre son apparition fugitive comme anonymat phénoménologique transcendantal, par rapport auquel la réduction met à l'écart, et sa

ils ne cessent de vibrer comme une lumière sans origine, toujours menacée d'être absorbée par l'objectité qu'elle appelle.

Le neutrino appartient à ce même ordre d'ambiguïté. Ce n'est pas une pierre signalétique dans l'espace-temps. Il se manifeste comme une excitation quantique discrète, d'une discrétion extrême. Des milliards d'entre eux nous traversent chaque seconde et pourtant, sauf dans de très rares circonstances, aucun ne laisse la moindre trace. Leur masse est infinitésimale, bien inférieure à celle de l'électron[5], et leur couplage aux forces usuelles si ténu qu'ils franchissent des épaisseurs de matière ordinaire comparables à des échelles astronomiques avant qu'une interaction survienne[6]. Ce sont les passants muets de l'univers, des êtres sans inscription apparente, irréductibles à des *corps mobiles* ou à des *supports* perceptibles.

C'est cependant leur instabilité interne qui les rend vraiment singuliers. Le neutrino[7] n'est pas ce qu'il est, ou ne l'est jamais tout à fait. Sans cesse il

disparition dans l'abstraction psychologique, c'est cela justement qui rend le phénomène insaisissable, sinon sous la figure illusoire et pervertie de l'identité psychologico-logico-eidétique. […] Un phénomène ne se phénoménalise qu'en clignotant, ou en flottant (en allemand on dirait *schwebend*), ou en vibrant (*schwingend*) entre l'apparition et la disparition. Si l'apparition se stabilisait, ce serait comme apparaitre, se montrer au sens de Heidegger, et cette monstration se confondant avec une manifestation, la manifestation de quelque chose d'autre que le phénomène, l'apparition y disparaîtrait en étant occultée par cet autre. Le phénomène n'est donc rien que lui-même, ou plutôt, dans la mesure où, on l'a vu, il est inidentifiable, il est *rien que phénomène* […] » *in* « Qu'est-ce qu'un phénomène », *Les Etudes Philosophiques – n°4 : Le Phénoménal et sa tradition*, Paris, P.U.F., 1998, p. 449. Pour une description approfondie de la trans(pos)ition du « rien que phénomène » au phénomène *de* quelque chose, et du clignotement comme « schème » de la phénoménalisation, on consultera notamment *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2000, p. 480, et *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1996, p. 8.

[5] Un dix-millionième de celle de l'électron ($m_\nu/m_e \sim 10^{-7}$), pour être précis. Certes, nous ignorons leurs masses absolues exactes, mais les différences de carrés de masse qui gouvernent leurs oscillations sont très faibles – environ 10^{-5} à 10^{-3} eV^2.

[6] Les neutrinos n'interagissent que par l'interaction faible, leurs sections efficaces étant donc extrêmement réduites et croissant avec l'énergie. À titre d'ordre de grandeur, on trouve $\sigma \approx 10^{44}$ cm^2 pour des neutrinos de quelques MeV, et $\sigma \approx 10^{-38}$ cm^2 à l'échelle du GeV. Autrement dit, à ces énergies typiques la probabilité d'interaction est si faible qu'un neutrino traverserait sans encombre une épaisseur de plomb équivalente à plusieurs dizaines d'années-lumière avant d'avoir une chance moyenne d'interagir. Pour des énergies beaucoup plus élevées, où σ augmente, la longueur de libre parcours diminue certes, mais n'en reste pas moins considérable au regard des dimensions d'un laboratoire.

[7] Il convient enfin de préciser deux choses. 1) D'une part, tout ce que nous disons du neutrino concerne son état quantique, que l'on peut légitimement considérer comme sa teneur d'être, pour ainsi dire son essence. C'est cet état global qui ne présente jamais d'identité stable. Né dans une saveur donnée, le neutrino oscille constamment entre configurations de saveur, comme si aucune détermination unique ne pouvait le retenir. Avant toute mesure il demeure en superposition, ni entièrement ceci ni entièrement cela, mais assemblage de composantes dont les poids évoluent selon la dynamique imposée par l'hamiltonien. *Ce n'est donc pas la particule-point dans l'espace-temps qui vacille* mais l'état global, logé dans l'espace de Hilbert qui porte sa dynamique, qui change d'aspect. En ce sens, son état quantique est analogue au « rien que phénomène » ou à la « lumière sans source ». 2) D'autre part, affirmer que l'état est la vraie teneur d'être du neutrino reste une position interprétative du formalisme

oscille entre plusieurs états, et ne se fixe qu'au moment rare où un détecteur interrompt son devenir. Tant qu'il voyage, il demeure un halo de potentialités, suspendu hors du temps, entre substance et souffle sans corps. Ce n'est pas son éclat qui tremble, mais son être même, sa consistance ontologique. À la manière du scintillement résiduel d'une étoile éteinte, le neutrino incarne une présence sans support existant, tout entière dans le passage.

L'homologie devient alors pensable entre la phénoménalité du *rien que phénomène*, ce vacillement qui précède toute saisie intentionnelle, et l'indétermination propre de l'état quantique du neutrino. L'un et l'autre échappent à la clôture de l'identité et du sens. Ils n'ont ni lieu assignable ni être stable. Ils n'existent que dans l'acte de transiter, de s'altérer, de clignoter sans jamais s'établir.

I. Principes de méthode et homologie structurelle

Cette première homologie oriente une méthode et permet d'énoncer ce qui, en profondeur, fonde la démarche ici entreprise.

Nous défendons d'abord le principe d'une correspondance structurelle entre les cohésions phantastiques et affectives de l'expérience humaine et les configurations de la matière et du rayonnement à l'échelle quantique. Veillons à ne pas réduire cela à une simple métaphore suggestive. Il s'agit d'une véritable *analogia proportionalitatis*, d'une homologie formelle entre structures dynamiques exprimées par des langages différents[8]. À cette parenté structurelle s'ajoute une identité fonctionnelle des éléments en jeu. Les concrétudes de l'expérience phénoménologique remplissent, au sein de ces cohésions, le même rôle que les états quantiques dans les systèmes physiques. Leurs fonctions dynamiques, leurs modes d'émergence et leurs relations d'interférence relèvent, à cet égard, du même ordre.

Nous irons plus loin et soutiendrons une thèse métaphysique forte. Les structures dynamiques profondes du vivre, notamment celles qui s'exhalent dans l'art ou dans la genèse du sens, ne surgissent pas du néant. C'est là, du reste, un point de convergence entre Richir et la physique contemporaine qui

quantique, parfaitement défendable pour les tenants d'Everett et des approches ψ-ontiques mais contestée par d'autres lectures (ψ-épistémiques ou Qbism), qui n'y verraient qu'un outil prédictif, sans portée ontologique et limitant son rôle à traduire notre connaissance ou nos paris expérimentaux. Nous préciserons ces enjeux plus loin.

[8] Sur ce principe, nous nous permettons de renvoyer à notre contribution aux actes du Colloque de Cerisy, consacrée à Richir : « Richir, Feynman et les autres. Une conjecture urbinienne pour que le physicien s'accorde avec le phénoménologue *», La pensée de Marc Richir. Une phénoménologie du réel*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », novembre 2025, p. 211-225.

s'accordent autour de la vénérable sentence de Parménide, *ex nihilo nihil fit*[9]. Tirant les conséquences de cet anti-créationnisme, nous postulons que ces structures sont des déformations cohérentes, humanisées, d'un régime ontologique plus fondamental dont les systèmes quantiques offrent des exemplifications. Il est vrai que nous n'y prenons guère part car ce régime s'estompe dans la vie ordinaire, victime d'un processus nommé *décohérence* qui voile ses manifestations. Par le contact continu avec l'environnement, les corrélations de phase qui fondent des interférences se dégradent, ce qui stabilise des apparences classiques et masque les structures subtiles que nous cherchons à mettre au jour [10]. Pourtant le voile peut se rompre et il n'abolit pas ce qu'il recouvre ; quelque chose, serait-ce leur souvenir, « palpite encore » par en-dessous, une empreinte ténue de ces structures qui persistent malgré tout. La décohérence ne signifie pas leur destruction pure et simple, elle en altère la visibilité et la puissance d'action. Il est donc licite de postuler

[9] C'est à un principe que le premier s'est toujours tenu, principe formulé ainsi : « Le créationnisme à partir de rien est exclu de la phénoménologie », *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2010, p. 15. Il n'y a au mieux qu'un simulacre de *creatio ex nihilo*, simulacre que Richir attribue à la figure critique du « Malin Génie », ce rusé trompeur qui substitue à la matière et à la texture concrète (*sachlich*) du phénomène un « pseudo-être ». Pour contrer ses jeux de dupe, et fidèle en cela à l'intuition de Fink, il s'efforce de réinvestir la question de proprement phénoménologique de *l'origine du monde* (naturel mais aussi intentionnel et doxique), et l'aborder par un approfondissement de l'entreprise génétique husserlienne. Toutes les *données*, hylétiques, kinesthésiques ou noétiques, que retient la mise entre parenthèses doivent elles aussi être reconduites à leur base préintentionnelle – s'il est vrai qu'elles procèdent d'une transposition des concrescences et des concrétudes (*phantasiai*-affections et kinesthèses schématiques) relevant des rien que phénomènes.

La physique contemporaine se montre, sur ce point, tout aussi réticente au créationnisme absolu. Dans son langage les lois de conservation de l'énergie, du moment et des charges, ainsi que les descriptions continues des transformations, gouvernent l'apparition des phénomènes observables. Lorsqu'un photon paraît, il ne jaillit pas *ex nihilo* mais résulte d'une conversion et d'une redistribution d'énergie ou d'excitations d'un champ. Des processus tels que la production de paires dans un champ électromagnétique intense, le rayonnement de Hawking à la périphérie d'un trou noir ou certains effets de type Casimir dynamique peuvent donner l'illusion d'une création à partir de rien, mais une lecture attentive montre que leur nouveauté repose toujours sur un transfert d'énergie, un couplage à un champ ou une géométrie d'espace-temps déjà structurée. Ce qui apparaît se présente comme une transformation au sein d'un fond préexistant. Il existe, bien sûr, des zones conceptuellement délicates, la mécanique quantique relativiste et la cosmologie en offrent plusieurs exemples, où la question d'une origine absolue reste ouverte. Sur le plan empirique et opératoire, néanmoins, la physique moderne raisonne selon une continuité causale et transformationnelle qui fonde, heuristiquement, l'axiome *ex nihilo nihil fit* dans le discours scientifique.

[10] La décohérence est le processus par lequel les corrélations de phase d'une superposition s'amenuisent quand le système s'entrelace (au sens d'une intrication quantique) avec une quantité considérable de degrés de liberté (soit les grandeurs de nombreux systèmes physiques). Dans la description réduite du système cela se manifeste par l'effacement des termes hors diagonale de la matrice densité et par l'émergence de bases préférentielles stables, ce qui rend les franges d'interférence inobservables ; tout se passe comme si le système considéré se comportait dès lors comme un objet classique. Le mécanisme explique la « classicalité » apparente du monde macroscopique tout en laissant subsister, *de jure* et à un niveau hors attestation, des superpositions.

que nos formes les plus archaïques d'expérience sont peut-être des survivances transposées de ces structures, rendues essentiellement inopérantes par la décohérence, mais susceptibles d'être « réactivées » lors d'expériences liminaires[11]. Le « moment » du sublime chez l'enfant et ses répliques chez l'artiste, le mathématicien ou le révolutionnaire pourraient marquer la résurgence, sous une forme transfigurée, de ces dynamiques premières – qui n'agissent plus sur des « états » strictement physiques mais sur des *phantasiai*-affections. Ce que Richir nomme le « fantôme de la transcendance absolue », figure spectrale de l'affectivité et antérieure à tout schématisme, se trouverait ainsi, *mutatis mutandis*, réincarné dans les gestes mêmes de la genèse de l'expérience, précisément dans l'« instant » où le sublime se révèle et se dissout à la fois[12].

Cette mise en correspondance permet aussi de corriger une certaine présomption d'ineffabilité imputée au discours richirien. À vouloir trop protéger l'irréductibilité de ses structures, Richir les confine quelquefois du côté d'un mystère muet, « concevables mais incompréhensibles » à la manière de l'infini cartésien. Le schématisme, pour ne citer que lui, passe alors pour « irréprésentable », « sans figure », « sans topologie possible ». Il faut pourtant reconnaître qu'un formalisme existe qui rend compte, avec rigueur, d'une cohésion mobile partageant tous ses traits essentiels : une évolutivité interne, une simultanéité active, une irréversibilité antérieure à toute succession, et des interférences qui conditionnent l'attestation. Le langage mathématique du quantique n'emploie pas les mêmes mots – il parle d'états, de superposition, de phases, d'évolution unitaire – mais il donne forme à une dynamique que la phénoménologie isolée peine parfois à articuler sans glisser vers l'aporie. La physique peut donc, en retour, proposer une mathématisation de ce que la phénoménologie approche à tâtons.

L'échange n'est toutefois pas univoque. Le formalisme quantique, aussi précis soit-il, demeure ontologiquement sous-déterminé. Les équations décrivent des corrélations et des amplitudes sans prescrire une interprétation unique. De Bohm à Everett, des réalismes structuraux aux approches dispositionalistes, plusieurs lectures métaphysiques coexistent, et le choix

[11] La phénoménologie richirienne corrobore cette perspective. Si l'on refuse que les concrétudes surgissent du néant, on doit aussi refuser que les schématismes qui les soutiennent soient eux-mêmes sans origine. Si les *phantasiai*-affections résultent de réactivations sublimées de signaux somatiques latents, puisés à ce que Richir nomme « l'autre source des *phantasiai* » – ce conglomérat inchoatif et indifférencié de « ce qui n'est même pas encore *Wesen* sauvages » – alors les cohésions schématiques qui les rendent possibles doivent être comprises comme des reprises transposées de structures dynamiques plus fondamentales, demeurées latentes et imperceptibles à l'état brut, précisément à cause de la décohérence. Voir « Quatre essais sur l'origine transcendantale des phénomènes », *Annales de phénoménologie*, n°14, 2015, p. 152-157.

[12] *Art. cit.*, p. 155.

entre elles exige une direction conceptuelle extérieure au formalisme. C'est là que la phénoménologie, et singulièrement celle de Richir, peut jouer un rôle critériologique en aidant à discerner *quelles interprétations* rendent le mieux justice à ce qui, dans notre expérience la plus profonde, résonne avec les structures mises en jeu. La correspondance structurelle offre ainsi un double avantage en fournissant un instrument pour formaliser l'irreprésentable et un ancrage pour penser l'ontologie du formel.

C'est précisément dans l'instabilité oscillante du neutrino, dans le suspens de son état *entre* plusieurs saveurs, que ce principe de correspondance devient sensible.

II. Oscillation et trouble identitaire : le neutrino dans tous ses états

Quand un neutrino naît au cœur du Soleil, il se présente sous la forme dite « électronique ». On appelle *saveur* cette modalité quantique de l'identité, qui se définit par la particule chargée avec laquelle le neutrino peut interagir lors d'une collision. Mais à peine ce souffle solaire s'éloigne-t-il du plasma que la saveur commence à se déliter. Sans croiser la moindre matière, ils seront nombreux à se voir détectés sur Terre sous une autre forme différente, « muonique ». Sitôt que nous modifions les paramètres de la mesure, les probabilités varient et la composante mesurable peut envelopper une part « tauique » [13], sinon retrouver sa saveur première. D'aucuns pourraient être tentés de dire que le neutrino « change » de nature, qu'il cesse d*'être* électronique pour devenir muonique puis tauique. D'autres soutiendront au contraire qu'il demeure le même *en soi*, et que seule la probabilité d'observer telle ou telle saveur varie à mesure. Ces deux lectures, l'une naïvement réaliste et l'autre strictement positiviste, se limitent aux effets de surface. Elles ne saisissent pas ce que *l'oscillation* révèle de plus profond, à savoir une unité qui n'a pas d'identité fixe, un mode d'être fondé sur la non-coïncidence constitutive.

Le neutrino n'est pas une substance stable à laquelle viendraient se greffer des attributs. Il n'est jamais pleinement « ce qu'il est », sauf à l'instant fugace d'une mesure lorsque l'interaction le fige dans une apparence

[13] Le matériau solaire agit comme un milieu réfringent. Par diffusion cohérente sur les électrons il modifie les phases des composantes de l'état et, à certaines densités, déclenche une résonance (l'effet MSW) qui privilégie et amplifie certaines conversions de saveur – comme si la salle de concert faisait vibrer une voix et en changeait le timbre. Par ailleurs, une composante « tau » peut tout à fait habiter l'état quantique sans se laisser repérer : révéler un lepton τ exige une énergie de l'ordre de 1,78 GeV, bien au-delà des quelques MeV portés par les neutrinos solaires, de sorte que ce « visage tau » reste souvent présent mais inaudible. Ainsi, certaines facettes de l'être du neutrino demeurent dans l'ombre et ne se manifestent *qu'à travers leurs effets.*

déterminée. En deçà de cette saisie ponctuelle il habite un entrelacs de possibles, un espace de tensions où chaque saveur, toujours virtuelle, guette son moment et veille dans l'ombre de ses alternatives. Ce trouble quantique de l'identité fait du neutrino un cas-limite : il est ceci *et* cela et simultanément *rien* de tout cela. Dans la langue phénoménologique, il incarne une présence qui ne coïncide jamais avec elle-même.

Penser un tel être exige un déplacement radical. Le neutrino ne se laisse ni assigner ni fixer dans l'espace-temps, il persiste dans un devenir où l'unité ne se déduit plus d'une essence, mais d'un équilibre mouvant de tensions. Il réclame, en ce sens, une disposition analogue à celle que nécessite la pensée du phénomène *comme rien que phénomène*. Se résoudre, dirait Richir, « à penser hors du régime de l'identité et de l'identification – tâche à laquelle, déjà, nous ont initiés Platon dans le *Parménide* et Kant dans la troisième *Critique*[14] » avec leur pensée du clignotement et du libre jeu schématique, respectivement.

Qui veut saisir la non-identité du neutrino doit d'abord exhumer ce qu'est un état quantique. Il s'agit d'un *vecteur* dans un espace de Hilbert, ou, pour le dire autrement, d'une « onde » abstraite qui évolue dans un réseau de potentialités. Chaque direction de cet espace représente une possibilité d'existence. De tout évidence, l'état n'habite pas l'espace ordinaire, mais se déploie dans un tissu dynamique de virtualités qui se modulent sans cesse.

Les *saveurs* électronique, muonique et tauique apparaissent alors dans ce tissu comme des formes émergentes. Elles résultent de la combinaison d'ondes plus fondamentales : trois états dits « de masse », chacun vibrant selon sa propre pulsation liée à sa masse. Lorsque la masse effective d'une composante est plus élevée, sa phase interne s'accumule plus rapidement. Toute onde quantique en effet porte en elle un angle silencieux, une phase qui mesure son avancée périodique et c'est cette progression muette qui scande sa présence[15].

Ce ne sont cependant pas les phases isolées qui décident du jeu mais leurs différences[16]. Ces écarts dessinent la dynamique réelle en déterminant

[14] M. Richir, *Phénoménologie et institution symbolique*. *Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1988, p. 11.

[15] Chacun de ces états de masse porte une pulsation de phase $E_i/\hbar$, que l'on peut appeler par commodité fréquence. Pour des neutrinos ultra-relativistes, l'énergie se décompose approximativement comme $E_i \simeq E + \frac{m_i^2}{2E}$, et les différences pertinentes pour les oscillations font intervenir essentiellement les différences de carrés de masses Δm_{ij}^2 divisées par l'énergie.

[16] La phase d'un état quantique encode sa « vitesse » d'évolution temporelle dans l'espace de Hilbert. Ce n'est pourtant qu'en comparaison avec celle d'une autre composante que la phase acquiert un effet physique. Les différences de phase entre plusieurs composantes superposées engendrent des interférences et structurent ainsi le rythme réel du système. En d'autres termes, la phase agit à la fois comme vitesse ou pulsation muette d'une onde isolée

la manière dont les composantes « battent » les unes contre les autres – tantôt en accord, tantôt en neutralisation partielle. L'état global du neutrino devient ainsi un lieu *d'interférence continue*, un champ de modulation interne où se composent, selon des rapports variables, les contributions de chacun des états de masse.

La saveur mesurée à un instant donné n'est donc pas une propriété préexistante libérée une fois pour toutes. Elle naît d'un agencement provisoire des phases entre états de masse, d'une synchronisation passagère ou d'un désaccord. Lorsque certaines composantes interfèrent de manière constructive dans la direction correspondant à une projection de saveur, celle-ci domine momentanément. À mesure que les phases relatives évoluent, le réseau d'interférences se recompose et la saveur dominante change. L'état devient successivement plus électronique, puis davantage muonique, puis tauique, et électronique à nouveau, *sans qu'aucune ne s'impose définitivement*. Somme toute, les oscillations de phase induisent directement celles de saveur, et l'évolution temporelle du profil d'interférence fait naître la périodicité observable[17]. Bien loin d'être un défilé de particules successives dans le temps, l'oscillation désigne précisément ce balancement intérieur des rapports de phase. La variation des saveurs visibles, du Soleil à la Terre, n'étant que la projection phénoménale de ce rythme invisible.

Cette structure de tensions et cette dynamique de coexistence évoquent jusque dans leur logique la rythmique des *phantasiai*-affections chez Richir : concrétions instables, toujours proches de se figer en *figures* sensibles et cependant maintenues dans leur virtualité. Tant que durent leurs *rapports mutuels* dans la mélodie ou le poème, l'aventure de leurs accords (condensations) et de leurs désaccords (dissipations) fait surgir ici ou là un conglomérat phantastico-affectif plus ou moins saillant sans qu'il s'effondre pour autant en simple affect ou en image[18]. Si une telle fixation advient –

(si l'état est une telle « onde ») et comme rapport relationnel dynamique (dès qu'elle se compare à celle des autres).

[17] Ce qui « oscille » réellement est donc le système de *phases relatives entre les états de masse*. Ces variations gouvernent la manière dont la dominance relative des saveurs évolue dans le temps, et elles déterminent le phénomène d'oscillation (va et vient périodique) observé. Les états de saveur ne sont jamais que des configurations momentanées où certaines composantes de masse, par leur interférence constructive, dominent provisoirement. Le neutrino apparaît ainsi tour à tour davantage électronique, muonique ou tauique, non parce qu'il changerait d'essence, mais parce qu'il traverse un cycle d'interférences réglé par la mécanique des phases.

[18] Richir n'avait certes pas envisagé de telles homologies entre les rapports réversibles des *phantasiai* et les interférences quantiques, non plus qu'entre le caractère constructif ou destructif de certaines d'entre elles, et la rythmique des condensations/dissipations. De la première, il sera question plus loin dans cet article. Concernant la seconde, bornons-nous à souligner qu'il est fécond de penser les moments d'accrétion (micro-systole) et de décrétions (micro-diastoles) comme résultant de rapports entre composantes, et non d'une intensité isolée des concrétudes. Cette manière de faire évite tout physicalisme auquel Richir lui-même

brisant l'unité poétique ou mélodique – ce n'est pas le rythme interne qui en est la cause, mais une « interférence » venue d'ailleurs, distraction de l'artiste ou du public, excès d'affectivité ou défaut technique. De même, l'observation d'un neutrino interrompt, ou *semble* interrompre à notre échelle, la course oscillante de son état et l'arrime provisoirement à une saveur donnée[19].

III. Des saveurs aussi chez Parménide

C'est lui l'axe invisible autour duquel tout vibre,
Et l'oscillation dans l'immobilité ;
Oscillation sombre au cercle illimité,
Qui va, prodigieuse, une, inouïe, étrange,
Des oreilles de l'âne aux ailes de l'archange.
L'être sans cesse en lui se forme et se dissout ;
Il est la parallèle éternelle de tout[20].

Mais pour entendre la portée ontologique de ce « phénomène », l'oscillation des saveurs du neutrino, leur métamorphose réciproque à l'intérieur d'une même unité dynamique, il faut encore opérer un déplacement du regard. Tant il est vrai qu'il ne s'agit pas seulement d'une succession d'identités, mais d'apparences qui surgissent et s'effacent *l'une dans l'autre*, de phases qui se désalignent et tissent un flux continu d'antithèses. Lesdites « saveurs » ne sont que des figures provisoires, nées d'un battement incessant entre trois pôles toujours en désaccord. Le neutrino clignote. Il vacille – comme l'Un

semble parfois céder, notamment dans *De la négativité en phénoménologie*, où les affections privilégiées semblent marquer la phase de langage d'une empreinte quasi-signalétique (*op. cit.*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 107). Se concentrer sur les structures d'ensemble nous met à l'abri de cet écueil. À l'instar de la physique quantique, où le rapport de phase décide de la dominance ou de l'affaissement d'une saveur, c'est la relation interne qui porte la dynamique du phénomène de langage et fait ressortir le relief de certaines de ses « parties concrètes ». Notons cependant que le Richir tardif s'est tenu fort près de cette intuition lorsqu'il a affirmé que l'intensité plus ou moins grande des affections devait être la résultante des mouvements, eux-mêmes plus ou moins vifs, *induits par les revirements* de l'instant cartésien entre ses deux pôles (« Quatre essais… », *art. cit.*, p. 163-164). Bref, c'est la structure dynamique qui engendre ce qui, dans d'autres textes, pouvait passer pour une propriété interne à l'affection de *phantasia*, dès lors quasiment confondue avec un signal, individué, mesurable. Il suffira de prolonger cette intuition pour l'appliquer à la situation où des affections revirent ensemble dans une même phase, que celle-ci soit de langage ou hors langage, et pour penser accrétions et décrétions comme conséquences de ces revirements conjoints.

[19] L'interaction détectrice met fin *localement* à la combinaison linéaire en projetant l'état sur une base de saveur, ce qui, à notre échelle, a l'effet *apparent* de couper court à l'oscillation et de fixer une saveur.

[20] Victor Hugo. La citation appartient à la seconde section, « L'Océan d'en haut », du poème inachevé *Dieu*, publié à titre posthume en 1891.

dans l'hypothèse désavouée[21] du *Parménide* que Richir évoquait tantôt.

Rappelons la seconde hypothèse du *Parménide*[22]. Si l'Un *est*, alors tout peut lui être prédicat, unité et multiplicité, mouvement et repos, temporalité et atemporalité, et cela simultanément. Il est à la fois plus vieux et plus jeune que lui-même, identique à soi et différent de soi. Tout est vrai de l'Un, sitôt qu'il *est*. L'aporie s'impose, dont on ne s'extirpe qu'en insufflant dans la simultanéité une « *métabolè* », un mouvement paradoxal entre les antithèses[23]. Soit l'unité et la multiplicité[24]. Lorsqu'il surgit comme Un dans l'être, l'Un est déjà en voie de pluralisation, et se fragmente en une infinité de parties. Lorsqu'il apparaît comme multiple, il tend à se totaliser et à reparaître comme Un unifiant pour se perdre de nouveau dans cette unification. Ces « mouvements » ne sont possibles et compossibles que si l'Un ne *se fige* jamais dans l'unité ni dans la multiplicité, mais *oscille, revire sans trêve* de l'une à l'autre. Les deux mouvements n'en forment alors qu'un seul, au gré duquel l'Un, incessamment bascule de la mobilité vers un pôle à la mobilité vers l'autre. Et dans ce va-et-vient apparemment impossible, où il reparaît par revirements ininterrompus, il demeure toujours ailleurs que là où il semble se donner[25]. Il s'ensuit que la *métabolè* se poursuit *indéfiniment* –

[21] Il est désormais courant, au moins depuis l'exégèse de Francis M. Cornford, de minimiser l'originalité de la « troisième » hypothèse et de n'y reconnaître qu'une excroissance de la seconde, ou la variante d'un même mouvement dialectique. Selon cette lecture, le *Parménide* proposerait une architectonique de huit hypothèses dont quatre sont réfutées et quatre validées par la réfutation des opposées. Cette interprétation, largement dominante en France, rompt avec l'exégèse traditionnelle, néoplatonicienne – rupture que Luc Brisson signale avec quelque « nostalgie » dans son édition. La lecture de Richir, nourrie des travaux de Joseph Trouillard et de Joseph Combès, refuse cette réduction critique.

[22] Le lecteur intéressé par l'approche richirienne se reportera à *L'Expérience du penser*, *op. cit.*, p. 59-75. L'auteur y propose un commentaire serré des seconde et troisième hypothèses en partant du postulat que la troisième laisse, *dans* l'architectonique platonicienne, la *trace* « de l'architectonique phénoménologique des rapports entre le langage et la langue » (p. 72), le clignotement de l'Un singeant celui des concrétudes de langage (les *phantasiai*-affections et les *Wesens* formels) dans les signes de la langue philosophique. Plus précisément, Richir voit dans l'Un le témoin d'une *implosion* de la masse du langage. L'Un de la première hypothèse n'est alors rien d'autre que ce langage dont l'implosion absorberait, en les confondant, des coordonnées conceptuelles telles que « repos » et « mouvement », « égal » et « inégal », « dans le temps » et « hors temps » – concepts auxquels la tradition (l'architectonique platonicienne) avait cru pouvoir rattacher provisoirement l'Un. C'est pourquoi, ici, le revirement du clignotement demeure « purement formel » et ne saurait *investir* la langue de concrétudes phénoménologiques. Seule la grande œuvre artistique, qui applique au langage une architectonique adéquate (et dont il existe plusieurs formes possibles, une fois délivré du fantasme logico-eidétique), paraît pouvoir prévenir une telle implosion.

[23] Cf. *Parménide*, 156 d-e. L'Un est dit *changer* (μεταβάλλειν) « *pour l'un ou l'autre état* » (156 e), changement qu'il faut donc entendre à la façon d'un revirement brusque, subit et inopiné, au « moment » même où la pensée croit avoir saisi l'Un tel qu'il est censé être en lui-même.

[24] Le neuvième couple catégoriel distingué en 144 b, avant le défilé des hypothèses.

[25] « L'Un est entre-aperçu entre les deux pôles, insaisissable par eux, car toujours « ailleurs » que là où il parait être dans son surgissement, battant ou clignotant en réalité inlassablement

car l'Un est tout entier engagé dans ces brusques retournements – et qu'*aucun pôle n'est* jamais *atteint,* fût-ce pour l'instant d'après s'effacer derrière son antithèse ; le revirement est *instantané*, il ne s'étire pas dans la durée[26]. Jamais donc, même pour un « instant » qui n'existe pas encore à ce registre, L'Un n'épouse un pôle à l'exclusion de l'autre. Son mouvement virevoltant est du même coup un enjambement continu : il n'a pas le temps d'atteindre un pôle que déjà il repart, et ce « déjà » garantit la compénétration des deux pôles. Il y a chevauchement plutôt que simultanéité simple, clignotement plutôt que persistance, double mouvement instantané plutôt que durée partagée. Les termes qui apparaissent et disparaissent dans ce clignotement ne se conçoivent ainsi que par empiètement, comme s'ils se faisaient mutuellement écran, chacun imprimant à l'autre ses traits sans parvenir à l'absorber.

Appliquons cette figure à l'*être* et au *néant*. Jamais l'Un ne se confond avec le néant et jamais il ne se stabilise pleinement dans l'être, pas même un instant. Mais du fait de la nature incessante et instantanée – hors du temps – du revirement dans le clignotement, le néant reçoit alors une sorte d'ontologisation et l'être s'en trouve partiellement effacé. En oscillant entre ces pôles jamais atteints, l'Un fait surgir *l'apparence* du néant et *le simulacre* de l'être[27], tout comme il engendre un mouvement teinté de repos, une

(dans son devenir in-fini) entre les deux pôles. Dans nos termes, cela signifie que quelque chose de l'Un se phénoménalise désormais dans le clignotement, comme le phénomène de l'Un (…) », *L'expérience du penser*, *op. cit.*, p. 71-72.

[26] « C'est d'ailleurs peut-être comme cela qu'il faudrait traduire l'*exaiphnès* : « brusquement » – c'est-à- dire inopinément, imprévisiblement. Cela se retourne, mais sans jamais arriver à un pôle de déterminité, sans jamais se fixer dans de la déterminité – sans quoi ce ne serait plus de l'instantané, mais un instant temporel », Marc Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 157.

[27] Cet exemple ne ressort pas d'une spéculation métaphysique. Ce sont là, chez Richir, les deux pôles du « tremblement » caractéristique de l'instant cartésien – non plus comme *pôle* du clignotement (avec l'instantané), mais comme simulacre (d'une création *ex nihilo*, ou de l'origine du langage) *en* clignotement, entre les deux rives de l'illusion pure : « en tant qu'il n'en vient jamais à se perdre dans le néant auquel il n'adhère pas, nous dirons que son mouvement vers le néant constitue, en lui, l'apparence du néant. Et en tant qu'il n'en vient jamais à se stabiliser dans l'être (ce qui ferait de lui un instant temporel) auquel il n'adhère pas non plus, nous dirons que son mouvement vers l'être constitue, en lui, le simulacre de l'être. Dans la mesure où ces deux mouvements sont indissociables, qu'ils en constituent, hors temps et hors espace, le tremblement ou le clignotement, où donc aucun des pôles (néant, être) n'est jamais atteint, nous dirons que la figure phénoménologique paradoxale de l'instant cartésien est de trembler (clignoter) *entre* évanouissement et surgissement (ou, pour reprendre un terme de Leibniz, fulguration), c'est-à-dire apparence du néant et simulacre de l'être. […] l'apparence du néant serait pure illusion confondue ou engloutie par le néant si elle n'était secrètement habitée, du fait du clignotement, par le simulacre de l'être, seul propre à ne pas la laisser adhérer au néant ; et le simulacre de l'être serait être pur et simple (« étant ») s'il n'était secrètement habité, du fait du même clignotement, par l'apparence du néant, seul propre à ne pas le laisser adhérer à l'être, à faire paraître l'être sans être lui-même confondu avec lui (semblant d'être). C'est dire que les « deux » mouvements que nous distinguons dans le clignotement n'en constituent qu'un seul, celui même de l'instant cartésien, qui *revire*, dans l'instantané, de l'apparence du néant au simulacre de l'être et

pluralité où l'unité déjà se devine… et vice-versa. Instables par eux-mêmes, les pôles ne « tiennent » que parce qu'ils s'entre-habitent, chacun pesant sur l'autre et résonnant en lui jusqu'à déclencher le basculement[28].

De tout cela, l'oscillation des neutrinos offre une homologie frappante. Il s'agit encore d'une circulation périodique, sans point d'arrêt, entre des termes antithétiques, qui ébranlent le principe d'identité et introduisent du *bougé,* de la non-coïncidence dans leur propre « support ». L'état global du neutrino transite en effet au sein d'un μεταξὺ platonicien, milieu où se mêlent les caractères des trois limites qui le cernent. Là, dans cet entre-deux », l'unité se maintient grâce à sa non-identité même. Tirons-en les conséquences qui s'imposent.

D'abord, il est bien question d'un *va et vient infini* entre des pôles jamais stabilisés[29], à l'image de cet Un qui naît et périt comme Un-être et comme multiple, qui se sépare de lui-même et se rejoint sans jamais se donner définitivement dans l'un de ses états. « Sur le point » d'épouser un pôle, il revire déjà dans le mouvement vers l'autre, qui lui-même revire, et ainsi de suite sans terme[30]. Nous pouvons alors parler d'un *revirement quantique,* tremblement interne mais incessant, où l'identité dite électronique n'est qu'un « moment » provisoire aussitôt mis en crise par l'émergence muonique qui sera elle-même renversée… Et rien n'impose que ce jeu s'arrête. La non-coïncidence des phases de ses composantes empêche toute fixation[31].

Par suite, la perpétuité de l'oscillation interdit l'accomplissement *exclusif* d'une saveur. Seule la mesure interrompt ce suspens en dissipant la trame qui permet l'oscillation, cette nappe d'interférences mouvantes et leur

réciproquement : l'un *dans* l'autre et l'un *hors de* l'autre, sans qu'ils ne soient jamais identiques. », *in* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 159-160.

[28] *Ibid.*, p. 138.

[29] Techniquement, nous l'avons dit, ce va-et-vient naît du jeu continu des rapports de phase entre états propres de masse qui tissent un réseau d'interférences et modulent la dominance relative des saveurs. L'une devient temporairement prépondérante puis cède à la suivante, sans qu'aucune ne soit exclue définitivement.

[30] Certes l'état de saveur peut être « atteint » au sens où il finit par dominer dans l'espace des états, et cela suffit déjà à distinguer la situation de celle du revirement platonicien où les pôles *ne sont jamais atteints*, comme nous le montrerons dans la partie suivante. Mais deux remarques s'imposent. D'une part une nouvelle dominance prend bientôt le relais si l'évolution unitaire se poursuit, si bien qu'aucune saveur ne s'installe définitivement. D'autre part l'état global du neutrino ne coïncide jamais pleinement avec l'un de ces états de saveur, la faute aux interférences qui empêchent toute coïncidence parfaite (toutes « épousailles », pour ainsi dire), ce qui explique que l'on parle avec raison de *dominance* plutôt que d'identité.

[31] Nous pouvons dire de l'état du neutrino ce que Richir réserve ailleurs au phénomène esthétique : il « ne ''vit'', c'est-à-dire ne se phénoménalise, qu'en ''battant'' de l'un de ces pôles anéantissants à l'autre, dans une mobilité *intrinsèque* qui ne peut précisément pas se fixer, et que nous nommons clignotement » *in* « Phénoménologie et poésie *», Serta – Revista Iberoromanica*, 4, 1999, p. 412.

évolution unitaire[32]. On reconnaît là le « battement en éclipse » décrit par Platon, l'Un n'étant *ni* entièrement en repos *ni* entièrement en mouvement[33], et oscillant en ombre et lumière dans une alternance où chaque pôle marque l'autre par une domination éphémère[34]. Dans le cas des neutrinos, ce sont les états de masse qui, en se déphasant, produisent une alternance de dominances sans qu'aucune ne s'installe « à l'exclusion des autres ». Si la saveur électronique s'affirme un instant, ses pendants muonique et tauique, loin de *s'annihiler*, demeurent en retrait, à l'affût, *interférant* subtilement, et préparant leur retour à la prééminence. L'état, d'une mesure à l'autre, vit de ce rythme étrange de basculement, de ce clignotement permanent entre des promesses de saveurs.

Ce que Platon n'osait qu'ébaucher dialectiquement, le neutrino l'accomplit physiquement. Il donne à voir, ou plutôt à penser, une unité perpétuellement en tension, jamais fixe et toujours « clignotante », entre des pôles antithétiques.

IV. Le revirement comme matrice de l'hyperbole et du schématisme

> *Il n'y aurait pas de phénomène s'il n'y avait pas du clignotement. Tout simplement. D'ailleurs la phénoménalisation, c'est ça : c'est l'entrée en clignotement*[35].

Il faut marquer une disjonction. L'homologie ménage ici une tension irréductible et se fracture si l'on cherche à l'aplanir trop vite.

L'oscillation quantique et le revirement platonicien relèvent tous deux d'un mouvement d'alternance susceptible de durer tant qu'aucune cause extérieure n'en suspend le cours, mais entre ces deux processus s'étend une

---

[32] De même que le revirement dans le clignotement est *ce qui met en mouvement* (en « bougé ») la structure schématique, son moteur pour ainsi dire : « Mais ce rien, nous l'avons vu, *est dynamique*, il est tremblement ou vibration, clignotement entre deux pôles jamais atteints (si l'un ou l'autre était atteint, toute la structure se figerait). », *in* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 157.

[33] « […] en sorte que la conjonction de l'« à la fois » (« et... et ») de la seconde hypothèse se reconvertit en un « ni... ni » proche de la première hypothèse mais non-identique à lui : il ne s'agit plus, en effet, d'un « ni... ni » absolu, mais d'un « ni... ni » qui signifie que l'Un est entre-aperçu *entre* les deux pôles, insaisissables par eux, car toujours « ailleurs » … », *L'expérience du penser*, *op. cit.*, p. 71-72.

[34] L'homologie platonicienne peut sembler audacieuse. Chez Platon aucun pôle n'a le loisir de « dominer » véritablement, car le revirement échappe à la durée. C'est plutôt la trame de repères conceptuels que la pensée instille pour encadrer ce mouvement pur, la manière dont nous choisissons un point de départ et un point d'arrivée (tel ou tel concept), qui crée l'illusion d'une domination. Autrement dit, ce que nous prenons pour une prééminence n'est pas donné en soi, elle reste relative à notre perspective. Il faudra reconnaître plus loin que la temporalité de l'oscillation physique n'est pas celle de l'*exaiphnès* platonicien.

[35] Déclaration de Marc Richir dans une conversation privée avec Pablo Posada Varela, datant du 11 juin 2011. Nous citerons à nouveau cette même conversation plus loin.

distance décisive. Les deux paraissent sans fin et pourtant ce *sans fin* ne signifie pas la même chose. L'oscillation se déploie dans un régime temporel extensible, mesurable, ouvert aux rythmes et aux amplitudes[36]. Le revirement appartient à un autre ordre – celui de l'*exaiphnès*. Le mouvement de l'Un ne s'étire pas et ne s'enchaîne pas ; il clignote, il bascule *sans passage intermédiaire*[37]. Cette instantanéité constitue une faille du temps, une secousse ontologique sans épaisseur qu'on ne mesure pas avec des instants ordinaires. Instantané et donc inassignable, le revirement s'excepte de la sphère du vécu au même titre que le *ressaut* affectif que Richir nomme « sublime » ou que la *fuite* de la transcendance absolue. On ne saurait dire quand ils « se » passent, car ils n'appartiennent pas au temps, quoiqu'ils puissent y ouvrir et y accompagner des déroulements. L'infinité de ces processus s'accomplit hors du temps et hors de l'espace, de sorte qu'ils *passent* sans réellement *se passer*[38]. Sans doute le revirement n'est-il pas appelé à connaître de fin, comme l'oscillation. Il y ajoute cependant quelque chose d'autre, il redouble l'indéfinition quantitative par un infini *qualitatif* et *dynamique*. Ce n'est pas une vitesse infinie qui rendrait l'événement déjà accompli et le réduirait à un infini mesurable. C'est une surrection en creusement, un arrachement qui creuse et dévoile sans se laisser ramener à une succession chronologique[39]. Le revirement instantané arrache l'Un à ses coordonnées et le restitue à la coappartenance paradoxale des contraires – sans que cette coappartenance ne puisse jamais être figée dans le temps.

Cela étant, la physique moderne refuse l'idée d'un saut pur[40]. Toute transmission s'inscrit dans le temps, toute influence suppose une propagation

[36] Soit l'oscillation quantique comme processus ouvert, susceptible de se poursuivre *indéfiniment* dans le temps mesurable.

[37] « Ce revirement, qui n'est absolument dans aucun temps (156 c), qui est entre le mouvement (d'apparaître, de disparaître) et le repos (l'apparition, la disparition), est ce que Platon désigne par "l'instantané" (*to exaiphnès*) », *L'Expérience du penser*, *op. cit.*, p. 71. L'*exaiphnès* signifie littéralement ce qui survient à l'improviste et désigne chez Platon un surgissement absolu, sans prolongement ni durée. C'est le « moment » non temporel du revirement, moment qui revire brusquement sans s'inscrire dans une durée. Dans le vocabulaire du Richir tardif, ce revirement, à l'instar de la transcendance absolue qui le rend possible par « appel d'air », ressort d'un régime d'« entités » qui « passent *sans se passer* ». Un tel régime échappe à la réflexivité et avec elle à toute temporalité objective ou phénoménologique.

[38] « Le « se passer » fait un temps ou est susceptible de le faire : il constitue un événement (surgissement ou coupure) et peut lui-même se faire dans un temps préexistant, même par-delà les présents. Tout au contraire, le « passer » ne fait pas de temps (il ne fait que passer comme un souffle de vent)… », *in Propositions Buissonnières*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2016, p. 127.

[39] « Par *fuite infinie*, il ne faut donc pas entendre fuite à une « vitesse » infinie, car alors elle serait toujours déjà accomplie, illusoirement, en un infini quantitatif ou spatial. Mais il faut y entendre une fuite en accomplissement (en arrachement) infini, en abîme, donc selon un infini « qualitatif » ou plutôt dynamique. », *in* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 144.

[40] La physique newtonienne pouvait tolérer l'idée d'influences instantanées à distance, mais cette idée a été renversée au XIX^e^ et au XX^e^ siècles. Maxwell a montré que

finie et des lois de transport assignables. Le neutrino, particule relativiste, n'échappe pas à cette exigence. Son trajet du Soleil à la Terre requiert un laps de temps mesurable. Il ne jaillit pas, il traverse irréversiblement l'espace-temps métrique sous la contrainte d'un parcours. De même, son état évolue continûment au sein de l'espace des possibles hilbertiens. Cette évolution ne se suspend jamais en un instant pur mais se déploie selon un déroulement régulier, une oscillation harmonique[41] où les phases se décalent progressivement et modulent la saveur selon une rotation invisible. Chaque modulation naît d'un déphasage infime, d'une lente inflexion ; c'est la temporalité même qui donne corps et rythme à l'alternance[42]. Ainsi, ni dans l'espace-temps physique ni dans la dimension de l'état quantique l'instantanéité parménidienne ne trouve d'inscription[43]. Ce qui, dans la métaphysique platonicienne, éclate hors du temps se présente ici comme un

l'électromagnétisme se décrit au moyen d'un champ local dont les perturbations se propagent à vitesse finie. La relativité restreinte d'Einstein a ensuite érigé la vitesse de la lumière dans le vide (c) en une limite causale universelle. Dans le cadre du formalisme quantique relativiste cette contrainte prend la forme de la micro-causalité. Formellement les observables localisées en points séparés par un intervalle « de genre espace » commutent, ce qui interdit la transmission d'un effet mesurable plus vite que la lumière. En pratique cela signifie qu'aucune action instantanée ne trouve place dans le récit physique contemporain. Dire qu'un phénomène agit sans durée revient à renoncer aux structures locales qui fondent la causalité telle que la physique moderne la conçoit.

[41] Soit une oscillation qui possède des *bornes*, des points extrêmes où la vitesse s'annule avant de repartir. Le clignotement, au sens phénoménologique et parménidien que nous envisageons, ne se laisse pas réduire à ce modèle. Il consiste en un revirement qui survient avant même que la progression vers une borne ait pu s'achever, comme si le mouvement bifurquait en amont du point limite attendu.

[42] Sur le trajet du neutrino et la continuité de son évolution il est utile de rappeler quelques ordres de grandeur et la nature de l'évolution unitaire. Le trajet du neutrino émanant du Soleil jusqu'à la Terre s'évalue à environ huit minutes, ordre de grandeur qui inscrit clairement le phénomène dans une temporalité mesurable. Son état se déplace en parallèle de façon continue dans l'espace de Hilbert selon une loi unitaire qui relève, selon le régime considéré, de l'équation de Schrödinger ou de l'équation de Dirac. Pour un neutrino ultra-relativiste, l'énergie d'une composante de masse i s'écrit approximativement $E_i \simeq E + \frac{m_i^2}{2E}$, de sorte que la différence de phase entre deux composantes i et j croît approximativement comme $\Delta\varphi_{ij} \propto \frac{\Delta m_{ij}^2 L}{2E}$. La dépendance en L sur E apparaît ainsi comme le paramètre contrôlant la période effective des oscillations de saveur. Cette formulation montre que l'évolution des phases est progressive et que la modulation de la saveur résulte d'un déphasage continu plutôt que d'un saut instantané.

[43] Dire que la mesure « interrompt » la continuité décrit correctement l'effet observé pour nous, observateurs munis d'appareils, mais ce compte rendu peut relever d'un acte interprétatif ou instrumental. Dans les approches orthodoxes du formalisme quantique on distingue la description unitaire continue de l'évolution et l'opération de réduction d'état ou de projection associée à un enregistrement. Les théories de la décohérence montrent qu'une interaction étroite avec l'environnement transforme des superpositions en mélanges apparents et rend effective, sur le plan phénoménal, la disparition des interférences sans supposer une discontinuité physique fondamentale. Autrement dit la coupure introduite par la mesure traduit pour nous la fin de la trame d'interférences attestable, mais *elle n'impose pas une instantanéité de nature physique* comparable à l'*exaiphnès* parménidienne.

passage dans le temps. Non plus rupture absolue mais modulation continue.

Richir concède volontiers que le revirement n'a pas de contrepartie physique[44]. Il reste cependant décisif pour sa phénoménologie.

Il en devient même le foyer secret si l'on adopte le principe d'une *épochè* radicale, ce régime hyperbolique dans lequel chaque déterminité s'estompe et les parenthèses cessent de porter seulement sur la croyance au réel pour inviter à se déprendre de *toute* présupposition, même tacite, sur ce qui s'atteste. La radicalité d'un tel court-circuit peut faire craindre que nous n'y trouvions rien, que nulle chose n'émerge[45]. Pourtant, ce qui semblait n'être qu'un saut dans le vide révèle un véritable champ phénoménologique, animé d'une palpitation ténue qui n'est plus celle d'objets intentionnels mais de cohésions d'apparences ne tenant qu'à elles-mêmes, ou, pour mieux dire puisque l'identité leur manque, de « rien que phénomènes ». Et ces riens tremblent, portés par de purs mouvements « sans corps mobile », procès sans *archè* ni *télos*, extérieurs à l'espace et au temps et constitutifs pourtant de la tension interne de ces dimensions

Le phénomène cesse alors d'être le miroitement d'*apparitions* ordonné à un *apparaissant*. Il éclot par éclairs, dans le bougé des *phantasiai*, qui ne sont pas des images mais des frémissements d'intimité – grumeaux de rêve sans attache référentielle, disposés en nuées qui ne tiennent à rien d'étant *et pourtant tiennent*[46]. Le rien que phénomène opère cette disposition même, en modulant leurs chatoiements, leurs virevoltes instantanées et incessantes. Un tel phénomène ne procède d'aucune cause positive. Il résulte d'un mouvement pur dont le « clignotement »[47] offre la figure la plus sobre. Ce clignotement constitue à son tour le schème élémentaire de la phénoménalisation, une pulsation sans durée assignable, où tout s'expose, se tisse et se retire dans une visibilité vacillante, telle la lumière d'une étoile *peut-être déjà morte*. C'est alors lui, ce « bougé » instantané, qui fait le cœur

[44] *L'écart et le rien*, *op. cit*., p. 282.

[45] Sans doute, le *moment* proprement dit de l'hyperbole est celui « où la pensée s'élance au-delà de ce qui parait donné […]. Cependant, pour que ce mouvement ne se perde pas dans le vide, il faut qu'il « retombe », c'est-à-dire qu'il revire, dans l'instantané, de manière à se fixer sur quelque chose » (*De la négativité…*, *op. cit.*, p. 48-49), et quelque chose qui ne soit pas le reflet en miroir de ce dont il s'agit d'expliciter la genèse.

[46] « Qu'il y ait des agencements et des ordonnancements en incessante mobilité dans cet apparent chaos, tel est le paradoxe que nous avons à affronter, à rebours de la tradition philosophique qui a pensé que cet « apparent chaos » était un chaos réel et ne pouvait, à ce titre, constituer un objet philosophique. Ce qui se passe dans la pensée quand quelque soi se met à penser est certes un hallucinant « théâtre d'ombres » fait d'insaisissabilités multiples, mais l'accompagner dans ces agencements et ces ordonnancements multiples et instables, c'est, pour nous, proprement, faire de la phénoménologie. », M. Richir, « La refonte de la phénoménologie », *Annales de phénoménologie* 2008/7, p. 206.

[47] Ou plutôt, si l'on veut, comme Richir, y ajouter un coefficient de réflexivité : le revirement instantané *dans* le clignotement.

battant de l'hyperbole : la jonction paradoxale – n'étant d'aucun espace ni d'aucun temps – entre son élan et sa retombée ; entre son « départ à l'aventure », ce « saut du tigre » qu'elle nous fait risquer dans l'inconnu[48], dans ce qui *n'est pas* au sein de ce qui *paraît être* (et donne l'illusion d'être déterminé) *et* sa chute dans ce qui n'est certes pas le néant, mais ce qui se concrétise, ourlé d'indétermination toujours, en « rien que phénomènes », inséparablement *de* langage et *hors* langage[49]. Car si ce mouvement double et instantané qu'est l'hyperbole donne accès aux concrétions phénoménologiques primitives, c'est que la « retombée » est déjà du sens en train de se faire, sens au sein duquel se réverbèrent d'autres concrescences, d'autres phénomènes en voie de formation. Le suspens *passe* donc, dans l'instantané[50], mais non ce sur quoi il retombe : ces concrescences en devenir, sourdant de la lacune qu'il creuse dans l'écoulement supposé continu du temps des présents. Elles *se* passent, et ce faisant font du temps – que ce « faire » et cette réflexivité soit ceux d'une phase de présence ou ceux, *presque* aussitôt effacés qu'ébauchés, de la proto-présence. Mais la temporalisation en présence n'est jamais que le prolongement de l'impulsion initiée par le double mouvement hyperbolique[51], son écho répété à l'infini. Quant aux phases hors langage, elles témoignent de l'*exaiphnès* lui-même comme de versions *seulement* proto-temporalisées de celui-ci[52]. De là vient

[48] « dans l'indéterminité qui « bouge » ou « vibre » au-dedans de toute déterminité, dans ce qui ne va pas de soi au sein même de ce parait aller de soi, et ce, en vue de retomber dans la non-coïncidence à soi de ce qui se fait comme diastole, comme concrescence toujours en devenir de concrétudes. », *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 39.

[49] « L'hyperbole, qui est un mouvement d'aller au-delà (de ce qui parait donné), ne retombe pas, en vertu du revirement par l'exaiphnès, *ipso facto*, dans un en-deçà qui serait la « préfiguration » de l'au-delà, ni non plus dans le néant ou la pure indétermination, mais en une indéterminité de laquelle s'amorce (et s'amorce seulement, sans être déjà reconnaissable) le sens de ce qui parait donné. Ainsi l'hyperbole est-elle pour nous un double-mouvement sans corps mobile à la fois pro- et rétrogrédient… », *ibid*., p. 11. Voir aussi *ibid*., p. 24-25.

[50] Car ce suspens de toute temporalité est propre à l'instantané. Dire que l'*épochè* « ne dure qu'un instant » est encore trop dire – ou commettre une erreur architectonique. S'il est impossible de s'y installer, c'est que ce « moment » atemporel constitue une rupture avec le temps du présent (le *Ström* d'instant successifs), une faille dans la tautologie symbolique, trouant le temps même sur lequel il fait fond.

[51] *Cf.* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 122-123.

[52] Sur l'éternité phénoménologique comme version proto-temporalisée de l'instantanée, voit « Sur l'inconscient phénoménologique : Epokhé, clignotement et réduction phénoménologique », *L'Art du Comprendre, n°8 : De l'inconscient phénoménologique*, Paris, février 1999, pp. 116-131. Il importe toutefois de préciser la différence entre cette proto-temporalisation et de ce dont elle procède. Le schématisme hors langage constitue une distribution, une économie du clignotement (revirement dans l'*exaiphnès*) : la proto-temporalisation y implante déjà des horizons dont celui-ci, en tant que vibration pure, est dépourvu. Richir insistera explicitement sur ce point six ans plus tard : « en aucune manière l'instantané ne fait-il du temps ou même du proto-temps (…) les phases de proto-présence sont « momentanées » (au lieu d'être « instantanées »), fugaces, car elles ont au moins déjà en elles du proto-temps, enchâssé dans les horizons de l'immémorial et de l'immature », *in* « Langage et institution symbolique », *Annales de phénoménologie*, n° 4, 2005, p. 130-131.

que leurs concrétudes paraissent autant de symboles d'une éternité dont Rimbaud déjà avait pris la (dé)mesure, d'une éternité aux confins de la vieillesse et da la mort qui nous conduit au seuil de mondes d'absence entrevus à la volée. C'est la mer allée avec le soleil, mais c'est aussi le rouge de Cézanne, la nostalgie d'un passé immémorial (qui ne *s'est* jamais *passé*), la faucille d'or oubliée au-dessus de Booz endormi – tous suspendus dans l'éclair d'un surgissement sans appui et *presque* sans avenir.

Le revirement instantané, ce retournement brusque au cœur du clignotement, ne se contente pas de sourdre dans les tréfonds de l'expérience humaine ou du faire phénoménologisant. Entièrement atemporel, il irrigue tous les régimes de temporalité sans jamais se laisser enfermer dans aucun, structurant chacun d'eux par une force immatérielle qui demeure indivise. Il ne naît ni ne périt, n'a pas de lieu[53], et cependant opère partout, tissant sans relâche l'espace et le temps qu'il transcende. À Pablo Posada Varela, qui s'interrogeait sur la pluralité possible de ces revirements – y en aurait-il un pour chaque registre architectonique ? – Richir répondait qu'il demeure toujours et identiquement le même, et que de là vient son pouvoir structurant :

> Non, ce sont les « entités », entre guillemets, qui revirent, clignotent, qui changent. Pas le revirement (du clignotement) lui-même. Comme tu le disais fort bien tout à l'heure : le revirement, il traverse toute la structure… « prenant divers visages[54] ».

C'est toujours le même mouvement pur, mais ses pôles varient selon les régimes. Ainsi dans celui du présent vivant de la perception, chaque instant clignote vers ses rétentions et ses protentions, faisant du *Zeitpunkt* non pas le socle de la temporalisation mais une fêlure temporelle, un écart mouvant où le flux va à la fois « plus vite » et « plus lentement » que lui-même. Cette faille dynamique, ce bougé incessant, empêche de saisir l'instant « dans nos pinces », le rendant insaisissable, toujours prématuré ou tard-venu au regard de nos aperceptions[55].

---

[53] Reconnaissons tout de même que l'instantané dispose d'un *topos* architectonique spécifique en tant que pôle du clignotement conjugué à l'instant cartésien. Cet instantané, étant « en fonction » dans les revirements (également instantanés) qui se produisent à des registres plus éloignés, y imprime des effets parasites et pourtant constitutifs, sans lesquels ces revirements *ne seraient pas ce qu'ils sont*. Ces considérations nous entraîneraient cependant trop loin ; voir *Propositions Buissonnières* pour un développement plus étendu.

[54] Même conversation que précédemment.

[55] « le *Jetzt*, le maintenant, demeure insaisissable comme *Jetztpunkt*, comme point-source ou point-origine (*Stiftung*) de la temporalisation en présent, et c'est ce qui lui donne l'apparence de la phénoménalité : il clignote phénoménologiquement entre les rétentions et les protentions, ce que recouvre précisément la notion de présent vivant avec ses rétentions et ses protentions. Il clignote, c'est-à-dire que, dans l'aperception perceptive, il ne peut être

Il n'est pas de registre[56] que l'*exaiphnès* n'investisse, en y injectant un mouvement paradoxal d'apparition qui ne se stabilise jamais, car il revirera toujours avant de pouvoir s'accomplir pleinement. C'est ce que nous appelions le « battement en éclipse ». Ce battement, indéfini et instantané, n'a rien du va-et-vient mesuré de nos oscillateurs harmoniques : le pôle qui surgit n'a jamais le temps de s'installer, car sitôt qu'il commence à poindre il s'éclipse, tendu vers son contraire vers lequel il revire. Aucun pôle n'est atteint ni fixé ; chacun, dans son émergence même, est *déjà* en retrait[57], laissant place à un autre qu'il laisse paraître comme en creux. Ils se chevauchent donc sans cesse, se font mutuellement écran, et ne se laissent attester l'un sans l'autre. Le rapport entre *Abschattung* et objet intentionnel est à cet égard exemplaire. Si l'*Abschattung* paraît pour elle-même elle disparaît aussitôt comme simple « apparition *de* », et c'est précisément dans ce mouvement que l'objet surgit avec sa teneur de sens. Mais si l'objet voulait se montrer pour lui-même, sans *Abschattungen*, il disparaîtrait à son tour, ne laissant derrière lui que son sens sédimenté dans le flux des rétentions, et un vide appelant une nouvelle sensation exposante[58]. Le vécu intentionnel naît donc de ce va-et-vient, de cette réversion inlassable de l'un dans l'autre, sans que jamais l'un ou l'autre ne puisse s'imposer isolément. Si ces deux pôles suturent un tout concret, le phénomène husserlien, c'est grâce au battement en éclipse qui les unit comme en chiasme. Parce qu'il se déploie d*ans l'instantané*, le revirement implique leur co-

qu'anticipé ou retenu, étant lui-même dans l'écart entre les deux, là où, en quelque sorte, le flux, tout à la fois "va plus vite" que lui-même et "plus lentement" que lui-même, dans ce qui ne peut être qu'un désaccord – en quoi consiste précisément l'épochè du flux par rapport à lui-même », *in* « L'aperception transcendantale immédiate et sa décomposition en phénoménologie », *Revista de Filosofía*, 26, Madrid, 2001, p. 37.

[56] Notons aussi qu'il peut exister des clignotements phénoménologiques entre plusieurs registres architectoniques. C'est parce que la diastole revoit la diastase instable que l'expression poétique, en quête d'unité, peut trouver sa juste mesure. C'est parce que l'affect présent clignote avec le « bruit de fond » des autres affects qu'il peut y avoir résonance et parfois réminiscence. C'est parce que la masse des amorces de sens clignote avec nos *habitus*, que nous pouvons néanmoins improviser. Car tous les registres communiquent dans l'architectonique. Même lorsque l'attention se pose sur un registre particulier, les autres y jouent par leur virtualité et influencent ce que nous tenons pour central.

[57] « Ce clignotement est lui-même um double mouvement de va-et-vient entre ces deux pôles qu'il n'atteint jamais, 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…*, *op. cit*., p. 123.

[58] L'*Abschattung*, « si elle apparaît pour elle-même, disparaît comme apparition de, prise au sens intentionnel qui dès lors semble apparaître pour lui-même, et l'apparition disparaît comme apparition; c'est donc précisément dans son mouvement de disparaître comme telle que surgit, qu'apparaît l'apparaissant avec son sens intentionnel, mais pareillement, si celui-ci apparaît pour lui-même, sans apparitions (fussent-elles, encore une fois, seulement celles du "vécu d'acte"), il disparaît pour tomber en "sommeil" (se sédimenter), et c'est dans cette disparition même qu'apparaît ou peut apparaître l'apparition, plus précisément l'excitation qui peut le faire réapparaître. », *in* « L'aperception… », *art. cit.*, p. 13.

appartenance. Tout ce qui clignote ensemble entre aussitôt en cohésion, en concrescence[59]. Parce qu'il est *relation* entre des pôles, il met aussi en lumière leur différence. Si l'apparition n'est que de se rapporter à son apparaissant, elle reste cependant autre que ce à quoi elle s'intrique. La structure même du phénomène, quel que soit son registre, se constitue désormais selon une double logique. D'un côté un enjambement entre pôles, une habitation réciproque ; de l'autre un écart qui les maintient irréductiblement distincts[60]. Le clignotement, dynamique fondamentale entre deux déterminités qu'il n'atteint jamais, noue ainsi solidarité et disjonction. Cette double unité est celle de l'instantanéité. Il n'y a pas deux mouvements successifs – l'un vers un pôle puis l'autre vers son contraire – ni même deux juxtaposés. Il n'y a qu'un seul mouvement, replié sur lui-même, qui fait apparaître et disparaître « simultanément »[61] ses termes ; un tremblement sans synthèse. L'instantanéité du revirement empêche toute fixation et maintient les pôles dans une co-appartenance en désaccord, « l'un *dans* l'autre et l'un *hors* de l'autre », pour reprendre la formule de Richir. *A* inhibe l'actualisation de *B* tout en étant son indispensable contrepartie[62]. Ainsi s'installe une solidarité sans fusion, où les pôles surgissant lors du revirement ne constituent pas une identité fixe mais, au contraire, un « X » en chatoiement[63]. Au cœur de ce mouvement hors du temps, la structure dynamique du phénomène se révèle comme une cohésion instable : chaque pôle est excité par le retrait de l'autre, appelé par ce qui lui manque, et cependant irréductiblement distinct de lui.

---

[59] *Cf.* par exemple, « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 159-160, pour une illustration de cette habitation réciproque induite par le clignotement, avec pour témoins le simulacre de l'être et l'apparence du néant.

[60] Ainsi des *phantasiai* perceptives, emportées par le double mouvement infini de pro- et rétrogrédience qui caractérise le schématisme du langage. Celles-ci, ou si l'on préfère les rétentions et protentions dont elles constituent le contenu concret (*cf.* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 135), se métamorphosent réciproquement « par revirements les unes dans les autres par l'enjambement instantané des écarts qui les tiennent aussi les unes hors des autres : cela fait leur habitation réciproque qui est du même coup porte-à-faux incessant par rapport à toute identité », *Propositions…*, *op. cit.*, p. 61. L'écart en question est bien entendu aspatial et atemporel, de même nature que le revirement qui y bruisse.

[61] Il conviendrait de mettre la notion de simultanéité entre guillemets, dans un sens phénoménologique, puisque la simultanéité supposerait la position d'un point de référence, un *Jetzt*, qui manque entièrement ici.

[62] L'unité du revirement empêche en effet toute interruption entre les pôles et donc l'existence d'un « point de rebroussement ». Celui-ci semble toujours déjà passé, car toujours déjà enjambé, et toujours encore à venir, car encore à enjamber. A déborde toujours sur B et B déborde sur A dans un chevauchement qui ne laisse aucun repos aux bords.

[63] Selon une expression qui remonte à *Phénomène, temps et être* : « si le revirement du clignotement est pareillement immaîtrisable, c'est-à-dire impossible à fixer par les moyens propres de la réflexion transcendantale du phénomène, les deux pôles du clignotement qui surgissent en ce revirement ne constituent pas nécessairement une identité fixe, mais au contraire un X en chatoiement ou en ''bougé'', où les deux pôles s'habitent réciproquement en inhibant pour ainsi dire mutuellement leur actualisation virtuelle », Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », p. 121-122.

Dès lors, le clignotement ne laisse pas les pôles se disperser ou se juxtaposer dans une sorte de dissémination chaotique. Il les solidarise dans leur tension même, sans confondre leurs contenus. Qu'on multiplie ces pôles et surgit alors la cohésion dynamique d'un champ en vibration, autrement dit un *schématisme*, dont le revirement constitue la cellule génératrice, le cœur battant. Non seulement il active ou met en branle ce schématisme, mais il le tisse et l'assure dans son déploiement, en soutient le dynamisme interne.

Chez Richir le schématisme n'est jamais une forme préconstituée ni une charpente extérieure. Il est le *tissu* même du devenir d'un phénomène[64], davantage que son simple « bougé » [65], la manière dont ses concrétudes s'enchaînent, se relancent, s'invoquent et s'épaulent mutuellement. Dès qu'il y a plus de deux pôles appartenant à un même registre, comme les notes et les harmoniques d'une mélodie – du moins les affections qu'elles symbolisent – ou les *phantasiai* qui surgissent en foule lorsqu'un mathématicien cherche à établir l'existence d'une classe de fonctions[66], le clignotement se propage. Le revirement se complexifie, s'organise en schématisme[67].

Cette propagation selon des lignes d'affinité produit une économie distributive où chaque « moment » ne vaut que par ce qu'il reçoit des autres

[64] Sur le schématisme comme « tissu », nous nous permettons de renvoyer à notre article de 2024 : « La métaphore poétique comme opérateur d'irréalisation », *Annales de Phénoménologie*, n° 23, 2024, p. 171-204.

[65] Le clignotement, faut-il le rappeler, étant ce qui assure le bougé ou le tremblement de tout phénomène, et des phénomènes entre eux.

[66] Nous pensons ici à l'épisode que rapporte Henri Poincaré dans *Science et méthode* concernant l'invention des fonctions fuchsiennes (fonctions transcendantes elliptiques aux dérivées partielles). Dans le récit célèbre de « l'omnibus de Coutances », il évoque les idées qui surgissent en foule alors qu'il ne pensait plus à son problème. Il y reconnaît une activité inconsciente capable d'associer librement des éléments hétérogènes et d'en extraire l'intuition décisive. Ces émergences fugitives ont, telles qu'il les décrit, tous les traits des phantasiai-affectives. Il restera à montrer en détail cette correspondance dans un travail ultérieur.

[67] Dire que le schématisme est une économie du clignotement demande d'en préciser la raison. Richir établit dans ses derniers textes que le passage du clignotement au schématisme correspond au passage d'un revirement (et d'un écart) encore *extra*-schématique à un revirement (et un écart) désormais intra-schématique, lorsque le retournement interne à l'instant cartésien devient celui des protentions et rétentions. Les *phantasiai*-affections sont alors des « points de rebroussement » de ces protentions et rétentions et portent leurs contenus concrets (cf. « Quatre essais… », *art. cit.*). Elles sont également des « versions » de l'instant cartésien le long desquelles celui-ci se propage (cf. *Propositions Buissonnières*, *op. cit.*). Le passage opère ainsi d'un cercle fermé du revirement – l'apparence du néant et le simulacre de l'être – à un revirement ouvert, se propageant de pôle en pôle dans la série des *phantasiai*, soit une diffusion non linéaire de l'instant cartésien en autant de versions de lui-même. Le schématisme se donne alors comme le *déroulement* du cercle propre au revirement cartésien, éternel et incessant. Il est un glissement sur place qui n'en demeure pas moins un glissement : chaque *phantasia* y joue le rôle d'un simulacre d'être plongeant dans l'apparence du néant pour ressurgir comme autre *phantasia*-affection. L'altérité ainsi introduite soutient le déroulement du cercle et fait du schématisme une véritable aventure.

et par ce qu'il leur transmet. Ce tissage ne requiert aucun plan ni aucun espace-temps préalable[68]. A-téléologique et apparemment anarchique, le schématisme prend visage dans et par le revirement de chacun de ses éléments, éléments qui s'appellent, s'habitent, se pressentent et se réverbèrent les uns les autres comme dans une chambre d'échos.

Ces réverbérations sont d'intensité variable, parfois serrées, parfois clairsemées, exprimant l'accord ou le désaccord des concrétudes engagées, avec toutes les nuances intermédiaires. Le schématisme désigne ainsi « l'articulation inconsciente des diverses sortes de rythmes de condensation et de dissipation[69] », une orchestration en devenir des concrétudes *et* de leurs dynamiques d'accrétion/décrétion, qui tiennent ensemble sans qu'un centre ou un point de référence soit posé d'avance[70].

Mais dans sa *processualité* même, en tant que « mobilité sans trajectoire et « structure dynamique », il vit de cette diffusion du revirement et n'existe qu'à rendre possibles ces répercussions en échos de concrétude à concrétude. Il constitue en somme une véritable économie du clignotement, une manière paradoxalement contrôlée, quoique toujours inconsciente, de le démultiplier au sein de ce qui, dès lors, se fait – et parfois se défait *presque* aussitôt, dans les profondeurs les plus archaïques de l'expérience – comme tout concret de concrétudes. Aucune phase, aucun phénomène en effet, n'existe sans ce tissu schématique. Ils tiennent tant que dure l'écho, que circule le revirement[71].

Plusieurs types de schématismes existent, Richir en distingue six[72], mais tous partagent cette logique de revirement qui les anime au plus profond. Le « schématisme de langage », qui seul nous importe ici, exemplifie cette dynamique sous la forme d'une propagation *éminemment harmonique* du clignotement : les concrétudes y échangent indéfiniment leurs rôles, se répercutent mutuellement, jusqu'à former les protentions et rétentions – ou,

[68] Il n'est question ici que de « schématismes sans concept déterminé », que Kant avait déjà pressentis lorsqu'il évoquait, dans la troisième *Critique*, le libre jeu schématique. Seul le schématisme de l'idéalité peut prétendre à une téléologie qui le subsume et c'est pourquoi, selon Richir, il est qualifié d'auto-coïncident.

[69] A. Schnell, « Réflexions sur le mouvement de pensée de Marc Richir », *in Aux marges de la phénoménologie. Lectures de Marc Richir*, Hermann, coll. « Rue de la Sorbonne », 2019, p. 82.

[70] L'espace-temps du schématisme, écrivait Richir dans un ouvrage de jeunesse, est celui « de l'''univers'' exclusivement périphérique sans centre assignable, dont la forme corrélative est, par la médiation du schématisme de la quantité, l'espacement-temporalisation au sein d'un déploiement périphérique du double-mouvement », *Recherches Phénoménologiques II. Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Ousia n°5, Bruxelles, 1981, pp. 153-154. S'il existait un centre véritable, le mouvement se trouverait aussitôt réduit au repos dans le référentiel que ce centre instituerait, et toute dynamique ne serait que la répétition indéfinie du même.

[71] *Cf.* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 190.

[72] Schématismes hors langage et de langage, schématisme de la répétition se répétant, schématisme de l'idéalité, schématismes de la quantitabilité et de la déterminabilité. Il nous semble loisible de considérer le flux perceptif comme une septième et dernière version.

plus concrètement encore, les *phantasiai* perceptives – d'une phase de présence sans rupture, dont les étapes sont si labiles qu'elles ne composent jamais un présent assignable[73]. Ne laissant place à aucune succession au sens strict (rôle que jouera plus tard le schématisme de la répétition) il vit, comme tout schématisme, de l'écho entretenu entre ses termes[74]. Ici les *phantasiai* perceptives glissent l'une dans l'autre et l'une hors de l'autre, à mesure qu'elles sourdent (de l'apparence) du néant[75]. La « mesure » en est celle d'une temporalisation en présence ; mais le glissement lui-même demeure instantané, non séquentiel, sans paliers ni étapes, et de là cette *fluidité* qui nous donne à vivre un seul et même (double) mouvement[76] : le schématisme de langage comme économie du clignotement, dont la progrédience et la rétrogrédience se retournent incessamment l'une dans l'autre selon l'instantané, et se décline en une infinité trans-potentielle de revirements. Ce sont eux, ces revirements, ces glissements dans l*'exaiphnès* – « échos répercutés eux-mêmes en échos toujours clignotants, hors temps et hors espace » – qui composent la présence, sa temporalisation sans temps préalable[77], et, par là même, la musicalité du sens.C'est ce tissage qui rend possible l'eurythmie propre à ces « œuvres d'art achevées » dont parle Proust, « où il n'y a pas une seule touche qui soit isolée, où chaque partie tour à tour

[73] « déploiement dont les étapes sont à ce point éphémères qu'elles ne constituent pas, chaque fois un présent muni de ses protentions et retentions – aussitôt « oubliées » que « passées », et ce, au profit exclusif du rythme, du tempo, ce qui en fait précisément, dans ce mouvement lui-même, autre chose que des « étapes ». Ce sont des *phantasiai*-affections « perceptives » qui se « perçoivent » mutuellement et qui, d'une certaine manière, dans le rythme, n'en font qu'une, sous-tendue par le sens en train de se chercher et de se faire. », *De la négativité…*, *op. cit.*, p. 183.

[74] « s'il y a absence d'un tel écho se répercutant à l'infini, alors il y a interruption de la diastole schématique », *in* « Quatre essais… », *art. cit.*, p. 190.

[75] Mais dont la contrepartie proprement phénoménologique est en vérité la masse des amorces de sens, *phantasiai*-affections pures dont les perceptives émergent par transposition architectonique.

[76] « du schématisme phénoménologique, il faut penser qu'il est non linéaire, n'offre pas de succession, c'est-à-dire de distribution successive de phantasiai- affections en écarts schématiques mutuels, donc sans « avant » et « après » marquables, donc qu'il n'offre pas de distribution successive de micro-systoles (accrétions) et de micro-diastoles (décrétions), mais *constitue* un seul et même mouvement de progrédience et de rétrogrédience de ces dernières les unes dans les autres et les unes hors des autres. », *ibid.*, p. 188.

[77] « il y a, de la concrétude (phantasia-affection) surgie, « retour» à l'apparence du néant (cela, par clignotement), et revirement instantané de ce « retour » qui « ramène », non pas la concrétude en question, mais l'une ou l'autre concrétude qui, dans le champ phénoménologique, et en écart, lui fait écho, et cela sans fin assignable… c'est donc ainsi qu'en se méta-morphosant elles-mêmes au fil de leurs plongées dans l'apparence du néant (plongées dont les « retours » les renvoient les unes aux autres), les *phantasiai*-affections, en glissant de cette manière les unes dans les autres et en s'effaçant dans ces glissements – il n'y a pas en effet d'écart intra-schématique qui puisse demeurer stable –, constituent une distribution schématique qui n'est ni spatiale ni temporelle », *ibid.*, p. 190.

reçoit des autres sa raison d'être comme elle leur impose la sienne »[78]. L'expression picturale, musicale ou poétique se donne alors comme la traduction esthétique d'une telle cohésion dynamique entre *phantasiai*-affections. Que l'on songe à ce tableau de Cézanne décrit par Rilke dans sa correspondance[79], où la couleur d'une robe, loin d'un simple dépôt isolé, résulte de la conspiration de toutes les nuances alentour – les verts, les rouges, les ocres, les bleus – qui se répondent, s'interpénètrent, dans « un va-et-vient de mille influences réciproques », ne laissant pas « un seul point immobile[80] ». Que l'on songe à ces poèmes pareils à des « enceintes de résonances[81] », où la musicalité propre aux mots choisis implique

> que chacun d'eux, reconnaissable par l'abstraction qui les isole du tout concret de l'expression, en suppose et en appelle d'autres, de manière, certes, non logique, mais telle que chacun habite enfoui dans les autres, y demeure comme futur du passé, et futur qui ne cesse d'avoir ses effets de résonance dans le

[78] *À la recherche du temps perdu – Le côté de Guermantes*, éd. de la Pléiade, vol. 2, 1980, p. 537.

[79] « Lettre à Clara Rilke du 23 octobre 1907 », *in Correspondance*, Seuil, 1976, p. 119. Rilke, âgé de 32 ans, est alors le secrétaire de Rodin à Paris.

[80] *Ibidem*. La robe n'y est jamais simplement striée de tel jaune ou tel vert : elle est l'effet d'une circulation de nuances qui s'attisent mutuellement, comme si chaque détail éprouvait la présence de tous les autres et recevait d'eux la force même de se tenir. Dans cette économie vivante, les teintes se heurtent parfois, se soutiennent surtout, et leur affrontement discret n'a d'autre fonction que de faire tenir l'ensemble, tel un courant sans repos où chaque point du tableau participe à l'équilibre global en déplaçant à son tour l'équilibre : « Tout n'est plus qu'une affaire de couleurs entre elles ; chacune se concentrant, s'affirmant face à l'autre, et trouvant là sa plénitude. Dans ce va-et-vient de mille influences réciproques, l'intérieur du tableau vibre, flotte en lui-même, sans un seul point immobile. »

[81] La formule se rencontre chez Mallarmé autant que chez Valéry. L'œuvre pure désigne précisément cela : une enceinte où les éléments, au lieu de se succéder, résonnent entre eux dans une simultanéité instaurée. Valéry ne désire pas autre chose qu'instaurer un espace qui se substitue au temps, transformer le successif en simultané et engendrer un système fermé d'échanges, opposé « au temps type Héraclite-Carnot », capable de déjouer l'irréversibilité et l'entropie. L'évocation célèbre de Valéry lors de sa « dernière visite à Mallarmé » en porte le sceau : sous le soleil, rêvant d'« une enceinte incandescente où rien ne dure, mais où rien ne cesse », il reconnaît dans la poésie le « jeu suprême de la transmutation » (*Œuvres*, vol. I, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 631-633), cette capacité à convertir les états les uns dans les autres dans un flux ininterrompu. C'est cette même enceinte incandescente que Mallarmé suggère dans sa « grotte », où les mots « s'allument de reflets réciproques comme une virtuelle tramée de feux sur des pierreries ». L'œuvre pure devient alors un lieu de réverbération généralisée : un espace sans centre assignable où chaque terme reçoit et renvoie la lueur des autres, où la simultanéité l'emporte sur la succession, et où le rythme n'est plus mesure du temps, mais puissance de contretemps – matrice d'un monde circulaire d'échanges, de résonances et de feux croisés. Notons enfin que Richir médite longuement cette image dans les deux chapitres qu'il consacre à Mallarmé dans ses *Propositions Buissonnières*.

> passé du futur, enjambant tout présent intentionnel, suspendant leur succession constatable de l'extérieur[82].

Chaque fois, c'est le même principe qui est opérant : le double mouvement instantané du clignotement, qui fonde cette temporalisation schématique.

V. Une véritable homologie ; l'interférence en phase avec le clignotement.

Il semble *a priori* qu'un tel mouvement pur, sans durée ni corps mobile, n'ait pas sa place en physique. Celle-ci, on le sait, se méfie des instantanéités et les considère le plus souvent comme des artefacts ou des idéalités limites. L'oscillation quantique du neutrino est un processus temporel de part en part, qui se déploie selon le paramètre continu de l'évolution unitaire – que l'on formule, selon le régime considéré, par une équation de type Schrödinger ou par une formulation relativiste apparentée[83] – et non par un saut ponctuel hors du temps. Pour autant, ce temps homogène, segmentée et donc mesurable n'est pas le seul en jeu. La structure interne de l'état quantique[84] secrète un devenir propre, un rythme interne qui ne se laisse pas réduire à une simple succession d'instants.

En effet, ce qui fait naître le motif d'oscillation n'est pas le seul écoulement du paramètre externe mais les différences de phase entre états propres de masse. Ce sont ces écarts de phase qui tressent en permanence l'état global et qui, par leurs interférences, font émerger temporairement telle ou telle dominance de saveur. Ainsi, si un moment d'interférence constructive favorise provisoirement la tauicité, ce basculement n'est pas un saut localisé mais la conséquence d'un entrelacs continu de phases, tissé à chaque

---

[82] *De la négativité*, *op. cit.*, p. 100. Plus haut dans cette même page, Richir indiquait que « ce sera tout l'art du poète de trouver des mots (et des syntagmes) dont les retentions comportent encore leur avenir et dont les protentions comportent déjà leur passé ».

[83] Le paramètre continu intervenant dans les équations de Schrödinger ou de Dirac constitue ce que l'on peut appeler un « temps-cadre ». Il ne s'agit pas d'un temps phénoménologique, vécu ou assignable à un instant particulier, mais d'une variable formelle qui ordonne l'évolution unitaire de l'état quantique dans l'espace de Hilbert. Dans le cas non relativiste, la variable t de Schrödinger permet de suivre de manière continue la rotation des phases et l'entrelacs des amplitudes, mais elle ne confère aucun privilège ontologique à un instant donné : le présent n'y est jamais « localisé ». Dans le cadre relativiste de Dirac, le temps-cadre reste un paramètre dans la représentation canonique ou dans l'équation de Dirac pour une particule libre, soumis aux contraintes de causalité et à la propagation finie des influences, mais il ne coïncide pas davantage avec un « maintenant » perceptible : il sert uniquement de métrique interne à l'évolution continue, permettant le suivi des interférences et des déphasages entre états propres.

[84] Cette superposition cohérente, maintenue dans l'espace de Hilbert par l'unitarité de son évolution.

« instant » du temps-cadre de Schrödinger ou de Dirac. Aucun point privilégié ne marque « le moment où le neutrino devient tauique » ; la tauicité se manifeste comme un pic d'interférence dans une structure qui contient *d'ores et déjà toutes ses composantes*[85]. Lesquelles interfèrent sans cesse, tiennent ensemble, telles les *phantasiai* dans l'étoffe du schématisme richirien.

Cette co-présence des amplitudes rend illusoire l'idée d'un « maintenant » privilégié au sein de l'état quantique[86]. Chaque composante résonne, s'atténue ou se renforce en fonction des autres, sans qu'il soit nécessaire de « passer » d'un instant à l'autre pour que ces relations existent. Toute tentative d'isoler un présent[87] s'y dissout dans la texture même de l'état : un réseau serré de réverbérations croisées, un accord et désaccord perpétuel – un rythme sans point. Le temps sécrété ici ressort d'une *temporalisation en présence sans présent assignable*, évoquant le tableau de Cézanne où volumes, lumière et couleurs se soutiennent dans une simultanéité active, sans qu'aucun « centre » ne s'impose ni qu'un regard puisse saisir l'« instant » de leur bascule[88]. Il ne s'agit donc plus d'un temps qui passe, mais d'un temps qui s'implique[89], qui s'étoffe à mesure que les états interfèrent ; un temps sans dehors, car il ne dérive pas d'un monde extérieur, mais de la structure interne de l'état lui-même. Ce temps-là, irréductible au temps-cadre homogène, ne connaît ni pause ni interruption. Il incarne la forme même du devenir *en cohérence*, une structure de modulation interne analogue à ce que Richir nomme « schématisme de langage[90] » – dont le revirement instantané, disions-nous, fait battre le cœur.

---

[85] Dès qu'il se manifeste sous une saveur donnée, le neutrino se trouve plongé dans un réseau actif de co-interférences : ce ne sont pas des événements isolés qui se succèdent, mais un continuum d'amplitudes modulant mutuellement leur présence.

[86] Certes, dans l'espace-temps ordinaire, notre intuition du temps suppose un point privilégié, le « maintenant », autour duquel se nouent passé et futur. Mais dans l'état quantique, un tel centre fait défaut : chaque composante reste en co-présence instantanée avec les autres, si bien que l'état total ne distingue ni moment originel ni polarité temporelle.

[87] *A fortiori*, une succession de tels présents.

[88] De même, ce que nous disions du poème vaut ici pour l'état quantique : il constitue une chambre de résonance où les états s'interpellent, se neutralisent parfois, se renforcent ailleurs, sans qu'aucun ne se pose comme « présent central » autour duquel les autres devraient se disposer.

[89] On peut donc tenir ensemble deux vérités apparemment contradictoires. D'un côté la physique affirme une évolution continue et mesurable, soumise à équations et à contraintes de causalité relativiste. D'un autre côté la structure interne de l'état quantique porte un rythme immanent, une modulation de phases qui produit localement des dominances de saveur sans qu'un présent privilégié y tienne lieu de socle.

[90] L'analogie avec le schématisme de langage gagne en force si l'on dépasse la restriction aux trois amplitudes propres aux saveurs usuelles du neutrino. À l'ouverture du système à d'autres degrés de liberté il devient possible d'activer progressivement de nouvelles amplitudes, ce qui donne littéralement à l'état quantique le caractère d'une *aventure* : de nouveaux canaux de transition apparaissent, s'entrelacent et modulent la dynamique des interférences. Techniquement cela se traduit par le passage d'une évolution strictement unitaire à une dynamique ouverte, décrite par des équations maîtresses de type Lindblad ou

Quel est donc, dans la physique de l'oscillation, ce cœur battant qui non seulement déclenche le mouvement mais en tisse la permanence et la cohérence ? C'est précisément *l'interférence* entre les composantes de masse de l'état. Si le neutrino se présente en superposition de plusieurs états propres de masse[91], il n'y figure pas comme un simple mélange passif ni comme une somme géométrique. Sa superposition est une tension active structurée par des différences de phase, et c'est cette tension qui engendre l'interférence. L'interférence n'est pas un supplément au phénomène d'oscillation, elle en constitue l'essence. L'oscillation se révèle comme une modulation continue des interférences internes, gouvernée par l'évolution des phases et rendu manifeste par les variations des probabilités de détection des saveurs. Il ne s'agit donc pas d'un événement localisable en un point du temps mais d'un tressage interne, coextensif à l'état, qui n'attend aucun présent pour advenir.

L'analogie avec la structure phénoménologique prend ici toute sa force. L'interférence est un *mouvement* au sens fort du terme, un mouvement sans support ni déplacement matériel et cependant *réel par ses effets observables*, franges d'interférence ou changements de saveur. Aucun substrat ne migre d'un état à l'autre : il n'y a ni transition localisée ni trajet, seulement une recomposition interne de l'amplitude. Ce mouvement est *instantané* en ce sens qu'il s'opère à chaque phase de l'évolution – et même sans attendre l'instant[92]. Sitôt que deux composantes coexistent avec une amplitude non nulle, elles interfèrent sans délai. Il n'y a pas action successive mais co-présence opératoire, exactement comme les *phantasiai* dans le schématisme :

---

par des modèles d'intrication avec l'environnement, où la population d'états supplémentaires peut croître au rythme des interactions. En physique cela recouvre, par exemple, la possibilité d'excitation de modes collectifs en milieux denses ou l'apparition effective de degrés de liberté supplémentaires dans des environnements complexes. Le parallèle phénoménologique est immédiat. Le phénomène de langage ne peut partir à l'aventure de son propre sens que s'il est lui aussi ouvert, transpassible à la « masse » des amorces de sens ; c'est cette perméabilité qui rend possible l'activation progressive et « combinatoire » de concrétudes susceptibles de nourrir la phase dans son procès *de jure* infini.

[91] Autrement dit, s'il est *virtuellement* tous ces états à la fois.

[92] L'interférence se dit instantanée parce qu'elle se produit dès que deux composantes coexistent avec une amplitude non nulle. Il n'y a pas de retard ni de propagation interne particulier qui la ferait surgir plus tard ; quelle que soit la « distance » entre composantes dans l'espace abstrait des états, la recomposition de l'état global intervient sans délai, coextensive à la superposition elle-même. À la manière du revirement phénoménologique qui clignote hors de toute métrique, l'interférence modifie la dominance des saveurs dès l'atteinte d'une phase critique, sans transition intermédiaire. Cette instantanéité, entendue comme non linéarité temporelle, signifie que l'interférence ne s'écoule pas ; elle clignote dans la structure de l'état et bascule dès que les conditions de phase le commandent. Les franges sont ainsi le résultat *in situ* et immédiat de ce tressage d'amplitudes. Observer ces franges, c'est constater l'impact direct d'un mouvement sans corps mobile. Même quand les phases paraissent stables, la simple coexistence des composantes sous-tend un devenir sans durée propre, déployé comme un battement en éclipse double et replié, fondateur d'un rythme quantique spécifique.

données ensemble, distinctes et impliquées, elles forment une structure de tension sans succession. Lorsque la différence de phase franchit certains seuils, l'interférence bascule, se montrant destructive pour une composante et constructive pour une autre, d'où le renversement des dominances qui se manifeste comme oscillation de saveur. Mais ce renversement, bien qu'il se manifeste dans le temps-cadre physique, est, dans sa structure, instantané : le nouvel ordre d'interférences s'installe dès que les phases l'y conduisent. L'état ne traverse pas de série d'intermédiaires, il reconfigure immédiatement son tissu interne d'amplitudes. Il y a là un pur revirement, analogue à celui que la phénoménologie reconnaît comme moteur de toute temporalisation – un retournement interne, sans point de passage, générateur de devenir[93].

On peut alors parler d'un battement en éclipse, qui traverse autant la structure de l'état quantique que celle du schématisme phénoménologique. Les composantes de masse « battent » l'une contre l'autre dans un va-et-vient d'amplitudes, à la manière des pôles du clignotement qui s'impliquent et se défont sous l'*époché* hyperbolique. Ce battement est *atemporel*, car dépourvu de durée propre ; *double*, car reposant sur la tension de pôles distincts ; et *replié* sur lui-même, sans extériorisation[94]. Il instaure enfin une habitation et une exclusion réciproques. Les pôles en tension – ici, les états propres de masse, là, les *phantasiai* – ne fusionnent jamais, ils cohabitent sans s'annihiler. Aucune saveur n'accapare totalement l'état, chacune ne domine que provisoirement et porte en elle l'empreinte de ses concurrentes, se neutralise partiellement avec elles puis se retire au profit d'une autre. Ainsi se construit un devenir interne qui garde la marque permanente de ses différends, et qui fait du neutrino, à la fois, un lieu de co-présence et de revirement.

Cette structure de « battement en éclipse », telle qu'elle se donne dans l'espace de Hilbert, exige un renversement d'ontologie implicite. Elle n'appartient pas à la particule entendue comme objet localisé dans l'espace-temps mais à son état, c'est-à-dire à sa manière d'apparaître. L'état n'apparaît pas comme quelque chose de pleinement posé, il se présente comme tension et modulation au sein d'un champ de virtualité active structuré par des interférences et des réversibilités partielles.

Ce que la phénoménologie affirmait du phénomène, à savoir qu'il est d'abord et avant tout phénomène de « lui-même », la mécanique quantique

[93] Disons-le donc tout net : l'oscillation des neutrinos désigne *l'alternance périodique* de dominance des composantes de saveur, et l'interférence entre états de masse est le *moteur* de cette alternance.

[94] Cette double structure n'est pas dissociée : elle est repliée sur elle-même, dans un seul mouvement aller-retour, où les pôles s'échangent leur dominance sans jamais s'extérioriser l'un à l'autre. Ce repliement interne est ainsi ce qui rend possible l'indistinction d'un « maintenant », et la dynamique sans point de passage.

semble l'affirmer de l'état. L'être de l'état consiste en un tissu mouvant, replié sur lui-même, fait de phases et d'amplitudes. On peut dire qu'il est une *Gestaltung*, une forme qui ne se livre qu'en s'altérant, un *rythme* ; non pas simple succession temporelle, mais génération de son propre temps à partir de différences de phase. L'état n'est pas acteur d'un rythme, il *est* rythme, au sens le plus rigoureux du terme : une structure périodique en mouvement[95]. Il existe bien une *structure*, mais elle n'est pas une forme donnée. Elle est la superposition même, l'agencement vectoriel des états de masse. Il existe bien une *périodicité*, mais elle résulte d'un différentiel interne de phases et non d'un mécanisme horloger. Il existe bien un *mouvement*, mais il n'est pas spatial. Il consiste en une recomposition continue des interférences, une *metabolè* interne d'un tissu d'amplitudes. Un rythme sans centre ni cœur : ce qui pulse ici, c'est un devenir qui se temporalise de ne jamais coïncider avec soi, une oscillation sans assise, sans mobile, sans présent.

Luis-moi, prends-moi, tiens-moi, mais hélas ne me perds[96]

Notre observation, en revanche, est incapable de s'accorder pleinement à ce rythme. Elle rompt l'unité fluide de la superposition et introduit un point d'arrêt, celui d'une identité localisée. Mesurer la saveur du neutrino revient à faire disparaître le mouvement unitaire, la superposition et les interférences, ces tensions silencieuses sans corps mobile qui tiennent la texture de son être. Ce que nous obtenons alors n'est plus un rythme mais un résidu : une valeur, une particule, un instant. Une fixité.

Pour penser ce rythme, il faut peut-être, au moins une fois et après-coup, se placer en retrait – dans la posture de celui qui contemple une lumière d'étoile sans savoir si elle provient d'un astre vivant ou d'un foyer éteint. Cette hésitation n'est pas un défaut. Cette hésitation est féconde. Elle ouvre un suspens et une possibilité de pensée qui n'écrasent pas l'équivoque, mais l'accueillent, permettant de *tenir* la lumière sans fixer sa source. À la manière de la démarche phénoménologique, ce suspens n'immobilise pas le phénomène, il l'ouvre *à sa propre temporalisation.*

C'est pourquoi, en poursuivant l'analogie entre le cœur battant du poème et celui du neutrino, entre l'interférence des amplitudes et la structure du schématisme, nous ne nous bornons pas à illustrer une correspondance. Nous engageons une pensée homologique, c'est-à-dire une pensée des

[95] Selon la définition qu'en donne Pierre Sauvanet dans son ouvrage-somme intitulé : *Le Rythme et la raison. Une approche philosophique des phénomènes rythmiques*, Paris, Kimé, 2 vol., 2000.

[96] « Des astres, des forests et d'Acheron l'honneur », sonnet d'Etienne Jodelle *in Les Amours et Autres Poésies*, éd. Van Bever, 1907, p. 61.

structures communes capables de manifester, à travers des langages différents, la même dynamique fondamentale de l'être et du penser.

Amigo Pelayo

AURÉLIEN ALAVI

Amigo Pelayo,

Vous et moi sommes nés en Principauté, à cinquante ans d'intervalle. Il est vrai que la vôtre, celle des Asturies, peut se prévaloir d'une véritable capitale, Oviedo, où vous avez vécu l'essentiel de votre existence philosophique. Les déterminations spatio-temporelles achoppent donc ici devant ce qui nous relie plus intimement que tous les nœuds du sort : l'amitié philosophique, et l'amitié tout court.

Nous n'avons jamais échangé qu'une montagne de courriels : c'est bien la seule, parmi mes amitiés, qui ait pris naissance et se soit consacrée ainsi, bien malgré elle – hélas, puisqu'il n'y aura pas de suite. Il était prévu que je vous rende visite « un jour ou l'autre », à Oviedo ; mais votre mort a, comme d'ordinaire, coupé court et taillé raide dans nos horizons réciproques. Elle fut d'autant plus inopportune qu'elle interrompit une vie pleine de projets bien définis, mais qui avaient besoin de plusieurs années de maturation pour pouvoir s'ancrer et aboutir à des élaborations plus profondes. Notamment un article où Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina se serait vu confronté à Marc Richir. Confrontation toujours à reprendre, mais pour laquelle vous auriez marqué un jalon décisif. Et sur cette question même, je sais ce que je vous dois, et vous emprunterai – si vous me le permettez.

Je reprends donc ici ce que j'ai appris au fil de nos échanges. Après vous être éloigné de la philosophie académique (la Faculté de philosophie et lettres d'Oviedo, fréquentée en 1967-1968), vous avez vécu pendant vingt ans « dans le chaos », disiez-vous, tentant d'être écrivain, publiant poèmes et articles dans la presse, dans divers magazines aujourd'hui disparus. De ces tentatives est tout de même née une « anthologie », *Nictálope*, publiée à Oviedo en 1980, aujourd'hui épuisée, puis trois autres recueils de poèmes que l'éditeur n'a finalement pas publiés pour des raisons financières.

Ce vagabondage poétique, qui ne dut certes pas déplaire à Pablo Posada, un autre de nos amis communs, dura jusqu'à votre rencontre avec Isabel qui, comme un « attracteur étrange » – le concept de René Thom avant d'être le vôtre – redonna sens à votre vie. C'est ainsi que vous êtes revenu vers le grand Gustavo Bueno au milieu des années 1980, lui qui avait été votre professeur et qui vous disciplina en orientant vos efforts vers une philosophie systématique.

À partir de 1990, vous abandonnez « officiellement » la littérature pour vous consacrer au « matérialisme philosophique » de votre premier maître, qui a laissé une empreinte indélébile dans le paysage intellectuel espagnol. Pourtant, vos propres recherches, toujours menées en collaboration avec d'autres, vous amènent à soulever des problèmes internes au système, en particulier sur le célèbre axe M2, où tout le domaine plus subjectif, pour ainsi dire, se trouvait marginalisé au profit de l'ontologie et de l'épistémologie. C'est précisément cette limite de Bueno qui vous conduisit, à travers vos incursions dans la philosophie française (Deleuze, Levinas, Merleau-Ponty, mais aussi Simone Weil), à découvrir Richir. Dans le même temps, vous rencontrez Ricardo, avec qui vous avez peu à peu noué une relation affective, devenue, au fil des ans, une complicité intime.

Cette rencontre eut, je crois, un effet particulièrement heureux : elle donna naissance à la revue *Eikasía*, fondée avec quelques autres « buenistes revenus » : Ricardo donc, mais aussi Alberto Hidalgo Tuñón, Fernando Pérez Herranz, Román García Fernández, Silverio Sánchez Corredera et Luis Álvarez Falcón. En son sein, traductions et introduction de la pensée de Marc Richir en Espagne, notamment à travers l'organisation d'un séminaire avec le phénoménologue belge sur la refondation de la phénoménologie à la Faculté de philosophie d'Oviedo, en 2010. Séminaire qui ouvrit la voie à un autre mode de pensée en Espagne : la phénoménologie non standard, redécouvrant l'héritage husserlien tout en critiquant ses écueils.

Eikasía est assurément votre œuvre, qui porte tous vos traits : le sérieux de l'engagement philosophique, la curiosité intellectuelle (« je lis avec plaisir, presque tout », me confiez-vous), le sens de l'équilibre, toujours précaire, entre création et transmission rigoureuse, l'attention portée aux humbles et aux oubliés – tant des traditions universitaires que des universités elles-mêmes, la revue s'étant fait fort de publier des textes venus de contrées jugées secondaires dans les circuits internationaux prestigieux – et enfin l'accueil des voix nouvelles et innovantes. En bref, cette intuition sûre de « celui qui voit par-dessus les cils », sans souffrir pourtant du mal des hauteurs ; cette aménité, et surtout cette générosité inlassable qui donne des raisons de vivre, non sans révolte.

Car je n'oublie pas que c'est à vous, comme à Pablo – mais c'est tout un, n'est-ce pas ? Un tout fait de « concrétudes en concrescence » – que je dois ma première publication, et peut-être aussi quelques-unes de mes raisons de persévérer dans l'épistémologie phénoménologique. De là, une immense reconnaissance, et une intimité dont je n'ai pris que trop tard la mesure.

Vous et moi échangions, chaque nouvelle année et comme par jeu, des « piropos », comme on dit en espagnol courant ; des galanteries que nous

voulions créatives, vous en espagnol, moi en français. Les autres messages étaient cependant beaucoup moins affectés. J'ai souvenir, par exemple, de nos discussions sur le style respectif de Ricardo et de Richir, vos amis et mes maîtres. L'un, sec, précis, sculptant des phrases qui ne permettent ni de dépasser les limites ni de tomber dans le bavardage philosophique, s'en tenant à la *Sache selbst*, trahissant une pudeur excessive qui complique son expression tout en ciselant une pensée lumineuse ; l'autre, chargé de dérivations, de coupures, d'allers-retours, parfois fatigant, exigeant de ne pas perdre le fil – non seulement des mots, mais aussi de la musique d'une pensée qui se fait et se défait devant nous. Bien sûr, c'est là que résident son charme et son chant de sirène.

Et le vôtre, amigo Pelayo ? Pour cela, les mots me manquent, ou plutôt ne me viennent qu'en vous traduisant. Voyez plutôt.

J'ai choisi, en effet, de vous offrir ces quelques textes. Je vous avais promis d'en traduire deux, ceux dont vous fûtes le plus satisfait : « El exceso » et « Escribir ». Tous deux tentent d'aborder la formation énigmatique de l'« humain », en étudiant son étrangeté intrinsèque. L'écriture de cet animal intentionnel, comme dit Ricardo, qui est le seul à dire de lui-même : « je suis humain ». Et c'est en effet quelque chose de formidable que de partir de cette manière de nommer les choses, soi-même, les autres, le monde ; qu'un animal devienne humain.

J'ai voulu, bien sûr, rendre également d'autres facettes de la phénoménologie à laquelle vous aviez consacré vos dix dernières années : phénoménologies politique, esthétique, psychopathologique, affective toujours. L'universalité ne laisse pas d'être de mise – c'est au moins un trait du transcendantal sur lequel richiriens et non-richiriens s'accordent – dès lors que « chez les poètes et chez les fous, il y a un peu de nous tous ».

Je me suis permis d'en annoter quelques-uns. N'en prenez pas ombrage, vous qui étiez si avare en notes. Elles servent, autant que faire se peut, à introduire une pensée à laquelle nous, francophones, ne sommes pas encore familiers. Mais n'était-ce pas aussi l'une des vocations d'*Eikasía*, que de servir ces passages ? Je m'y attelle comme je peux.

Promesse accomplie donc, mais seulement de la manière et au moment où vous l'attendiez le moins. Ainsi va le réel : *ce qu'on n'attendait pas* et qui, précisément en raison de la surprise, peut nous laisser coi. Il est vrai aussi que l'écriture exige, pour être féconde, ce moment silencieux du sens qui se cherche, se fait et se défait, « comme la musique que la partition conserve à partir de l'attention de nos sens vibrant en silence et en harmonie ».

C'est qu'entre nous, dans nos échanges, il fut parfois moins question d'écriture que de son impossibilité, et de ses raisons. La perte d'Isabel, sans commune mesure avec les autres, puisqu'il s'agit d'un chiasme de la chair qui, soudain, se brise ; cette sensation de toujours vous réveiller sans elle, et alors tout devient « réveil », y compris la reprise de l'écriture. Jamais vous n'avez pu revenir à la page blanche. La mort toujours, cette importune…

Peut-on dire la même chose d'un ami ? Sa présence aussi, même vivante, est celle d'une absence à ce que je me sens immédiatement être, ou mieux, d'une langueur cherchant ce qui pourtant est, on ne peut plus, là. L'amitié, disiez-vous : ce rêve de l'autre que je suis.

> *Ton corps est descendu dans la ciscendance comme de la poussière, mais ton esprit est monté vers la transcendance absolue en fuite qui, parce qu'elle est au-delà de l'espace et du temps, est incompréhensible. Là, tu nous attends jusqu'à ce que nous nous retrouvions.*

Ce sont les mots de Ricardo. Il ose, parmi bien d'autres choses, ce « tu » que je n'avais jusque-là pas employé. Pourtant, m'enjoigniez-vous de vous tutoyer, l'âge n'étant pas une excuse : « à partir de ces confessions amoureuses, nous pouvons nous traiter comme de vrais amis, d'accord ? ». Sans nul doute. Mais je le réservais pour mes derniers mots. Là, je ne crains plus d'en être consumé, reprenant ce par quoi tu signais toujours :

> *Restons en contact, écris-moi quand tu le souhaites (tu connais mon adresse, n'est-ce pas ?) : c'est vivifiant d'avoir un ami comme toi.*

L'Excès[800]

PELAYO PÉREZ GARCÍA

À Pablo Posada, avec amitié et reconnaissance.

I

L'expérience de mon corps est une habitude. J'ai un corps comme on a une *habitude*, et j'habite un corps. Mon corps m'apparaît comme une expérience « naturelle » : il ne me surprend pas, il n'a jamais constitué pour moi un véritable problème, malgré l'ignorance presque totale que j'en avais. Même après m'être plongé dans les sciences qui l'analysent et en font un « champ » thématique, je n'ai pas acquis autre chose qu'une vision neuve, débordante, inouïe. Mon corps, même « découpé » par la neurologie, la physiologie ou la génétique, parmi d'autres approches possibles et apparemment inépuisables, demeure ce « phénomène » quotidien, habituel et propre, qui, malgré ces savoirs et l'expérience accumulée, ne parvient pas, en dépit de toute sa complexité inabordable, à me révéler « quelque chose de nouveau ».

Je reviens des traités d'anatomie, des études embryologiques, de la connaissance de la « cellule » et des réseaux cérébraux, de l'étude de la motricité musculaire, du système nerveux central ou du système lymphatique ; émerveillé par la mécanique parfaite du corps idéal, par les capacités opératoires de ses membres, par le parcours minutieux des organes et des sens qui me renseignent sur le monde extérieur, je reviens, dis-je, surpris d'avoir, d'être partie prenante de ce mécanisme prodigieux que les sciences et les techniques définissent chaque jour avec plus de précision. Pourtant, à la vie quotidienne de ce corps, ces savoirs impriment seulement la « naturalité » qu'ils n'ont fait *qu'élargir*, définir, cartographier, voire expliquer jusque dans leurs causalités, leurs connexions, leurs formations et les effets de diverses affections, infections ou réactions.

J'en sais beaucoup plus qu'avant. Je peux réfléchir à ma configuration, me forger une idée solide de ce corps que j'ai tenu pendant des années pour aussi naturel que la respiration même. Et c'est précisément parce que je le connais de tant de manières et de façon si complexe, parce que j'ai fait l'épreuve de ces savoirs et de cette expérience, que je sais aussi que je continue de tout ignorer ; ce corps, moi-même en fin de compte, demeure une énigme insondable, quelque chose qui dépasse ce mode d'être empirique, positif et coutumier.

---

[800] Le texte original parut dans *Eikasía. Revista de Filosofía*, n° 47, janvier 2013, p. 573-580.

C'est cet excès qui désormais prend figure, dont j'ai l'épreuve ; j'éprouve la certitude sensible d'un corps propre qui excède jusqu'à ce corps jusque-là « domestique », commun, posé là, bien qu'il me soit, en lui-même, d'un accès si difficile. Telle est une première constatation, issue d'une expérience partagée : connue, ressentie, palpable, nette, sans pour autant avoir été « pensée », arrêtée ou circonscrite en elle-même. C'est elle qui pense ce corps dont je n'aurai jamais connaissance complète. Je n'aperçois que des parties, et des parties externes ; des formes qui proviennent d'autres formes, des ébauches de côtés et de contours, des sensations, des sons, des craquements, des douleurs, des vibrations, des mouvements d'une « épaisseur » intérieure que ce volume contient et que je ne saisis que de façon indirecte, par l'expérience tactile ou, comme il est « naturel », par la perception de l'autre et des autres corps. Je bouge les doigts pendant que j'écris, je suis assis, et je m'aperçois que je fixe l'écran de l'ordinateur où je lis ce que j'écris.

Alors l'*excès* se mue en une sensation qui me paralyse. Je ressens cet excès comme mien, à tel point que je pourrais dire que je suis cet excès. Je m'arrête. Il est bien trop facile de glisser vers la psychologie, vers les sentiments, vers l'expérience subjective de cet *excès* qui, d'ailleurs, semble s'être estompé dès que je l'ai nommé et neutralisé en reprenant l'écriture ; c'est précisément ce glissement que je dois contrer.

Il me faut donc cesser d'écrire. Cet *excès*, sa surprise, l'instabilité qu'il provoque, son intermittence, sa résonance – n'ont-ils pas dans l'écriture leur accueil, leur légèreté, le sol stabilisateur de leur propre apparition ?

II

Dressé, mon corps se présente comme un mât, un axe vertical qui pivote sur lui-même, qui recule et avance, qui se tend puis s'assied, qui étend ses membres, touche, saisit, repousse, manipule et incline ou tourne la tête, générant à chaque geste un « champ » invisible mais effectif et empirique : un champ de sensations, tactiles ou visuelles, un champ de forces, de mouvements, d'affections. Le rayon de ce champ dépasse la peau et les yeux et se perd à l'horizon du regard. Champ du regard. Champ qui, altéré à chaque geste, à chaque acte, à chaque mouvement, trouve dans le corps son centre de quiétude, la fixité d'une pulsion qui propage des ondes, contracte des vibrations et des sensations, comme si celles-ci étaient les formes mêmes de l'*excès*, du monde.

Il semble alors que l'*excès* prenne figure, forme et sens : *l'excès est le corps lui-même*.

Et c'est pour cela, *du fait de son propre excès*, que le corps « naturel », morcelé, analysé et conceptualisé par la science, se trouve débordé et dépassé, faisant voler en éclats toute tentative de retour en arrière (*regressus*), tout réductionnisme, voire tout opérationnalisme qui voudrait soumettre le corps à son propre *excès*, à sa circularité, en le plaçant dans un « champ » d'opérations que cet *excès* configure lui-même.

Mais alors, de quoi l'excès est-il *excès* ? Ou, formulé autrement, en opposition : comment ce corps « naturel », physicaliste, « peut-il se dépasser » ? On objectera que ses propres opérations, son activité corporelle, engendrent l'excès. On dira aussi que ses actes manifestent sa puissance. Il n'en ressort rien, comme chacun peut le constater. On tourne en rond, on revient sans cesse au cercle déjà tracé, mais on y adjoint des significations dynamiques, énergétiques, émergentistes, épiphénoménales, *etc*. Et c'est précisément là que l'excès se montre pour ce qu'il est : excessif, irréductible, inclassable, comme s'il apportait avec lui quelque chose qui relève de l'indétermination, de l'infini, ou de je ne sais quelle autre dimension.

Bien entendu, je ne parle pas du terme « excès » au sens technique ; je ne me réfère ni à des phénomènes physiques ni à des phénomènes neurologiques, et je ne pense évidemment ni aux « auras » ni à des états psychosomatiques fugitifs, ni à des altérations de la conscience, ni à des palpitations d'adrénaline, ni à des états dopaminergiques, ni à des imaginations altérées, fantasmatiques.

Je parle avant tout de l'expérience de l'*excès*, de l'avoir eue, vécue, ressentie. Du corps qui se dépasse lui-même et, ce faisant, nous montre ce que l'habitude précisément cache et élude et ce que la science n'atteint pas : le « corps même », le corps propre, le corps occulté par le corps visible, tangible, posé là.

Cet excès de l'invisible est une expérience qui disloque le corps, qui le « décentre », et, dans ce désajustement, « laisse apparaître » ce même qui ne peut être vu : sa corporéité *démesurée*.

III

L'*excès* n'est pas démesure. Au contraire ; il peut pourtant nous y conduire, à l'absence de mesure, par la confusion, la folie ou l'angoisse troublante face à la mort et à son imminence. C'est le territoire de l'*hybris*. En ce sens, le corps est mensuration, mesure, limite ; d'où sa finitude. Le corps est fini parce qu'il est la limite d'un *excès*.

Le corps apparaît et s'institue avec et parmi d'autres corps. Il surgit d'un vide et retourne à un autre, de l'utérus à la tombe. Il est posé entre les deux.

Il naît au monde sous l'impulsion aveugle d'un *excès*. L'*excès* du vivant. Non de *la* vie mais du vital. La corporéité naturante met debout le corps naturé.

Le corps comme *excès* ne se laisse pas saisir ; l'*excès* est infigurable et pourtant ressenti. C'est une expérience sans mesure, déstabilisante, rétive à toute réflexion et à toute conceptualisation. L'esthétique, la psychopathologie, le rêve ou le délire rendent compte de cet *excès* qui ne se confond ni avec nos passions ni avec nos désirs. L'*excès*, même s'il peut nous désorienter, est tout le contraire de la confusion.

Le corps se meut, s'arrête, agit et circonscrit l'environnement par ses actions qui, à leur tour, obéissent aux lois de leur pertinence. Il est par ailleurs prégnant et sentient. Le corps donne la mesure du monde. Il numère, il se laisse numéroter, il quantifie ; il attribue au monde taille et mesure. Mais ni le monde ne se réduit au corps ni le corps au monde. Les deux s'excèdent, se dépassent mutuellement. De là naissent le nombre, la mesure, la quantification.

La *juste mesure* naît de ce besoin, de ce contrôle de la démesure, de l'*hybris*. On le lit chez Machiavel lorsqu'il étudie le corps de la politique, corps qui connaît son *excès*, sa *crise*, son déséquilibre et où, pour cette raison, le réel n'est plus susceptible d'être maîtrisé ni mesuré par des actions qui le dépassent et le dérèglent, transformant l'action politique en mouvement aveugle, inhumain, sauvage.

L'*excès* du corps n'est pas le monde. Le corps affirme cette dé-mesure qui le dépasse, qui semble le déboîter, le conduire à sa propre disparition, à la perte de ses limites, à l'abolition de sa raison.

Le corps est puissance, certes, mais débordante, excessive.

Cet *excès* est peut-être l'origine énigmatique de la pensée, dans la mesure où celle-ci est la recherche incessante de sens, de stabilisation et de fixité pour cette instabilité originaire, pour cet élan aveugle qui la détermine. Élan toutefois d'indétermination, de quantité inquantifiable, de mobilité infinie d'elle-même.

L'*excès* sied au corps humain. Autrement dit, l'humain est l'*excès* même. D'où l'art, la mythologie, les sciences, la philosophie. Et aussi la religion, la politique. La culture enfin se présente comme le cercle où réordonner ce qui est excessif, où signifier, fixer, construire un domaine propre. La culture est faite des traits, des traces, des empreintes de l'*excès*. Elle est notre univers symbolique, *symbalein*, ce qui nous unit sans nous détruire. La *métaphore de l'excès* trouve sa forme dans le langage, la parole écrite, la pensée inscrite et colorée. Le poème.

Lire un poème, écouter une sonate, contempler un tableau, observer les sensations quand on contemple un paysage : comment cela est-il possible ? Quelle latence agit, énigmatique, inaperçue, parfois inconsciente, avant de

parler, d'écrire, de peindre ? Là, au cœur du tourbillon excessif du sens, les concrétudes inapparentes de ses traits deviennent signes, traits concrets, mots. L'*excès* se mesure, se limite, se stabilise et se fixe dans la strophe, dans la couleur, dans le mathème ou dans l'énonciation qui atteint sa diction.

Mais le corps – le corps débordé, amer, transi, épuisé de l'artiste ou du délirant ; le corps en sueur, encore tremblant de celui qui a traversé « la vallée de la mort » – ce corps donne la mesure de sa propre démesure, de son *excès* : l'expérience orgasmique ou le rêve sont des phénomènes qui témoignent de cette expérience, non pas insolite mais largement partagée malgré leur apparente singularité.

IV

L'*excès*, ce corps-comme-*excès*, je peux le sentir en moi. Dans sa latence, comme la *parole opérante* chez Merleau-Ponty, comme une incomplétude qui se cherche, comme une larme ou un rire délié et, presque toujours, dans le battement soudain du silence qui nous traverse avec une étrange inquiétude. L'étrangeté en nous, de nous. Voilà l'*excès*.

Surtout, je l'éprouve face à l'autre. L'autre comme *excès*, à la manière de Lévinas qui sacralise le visage. Rien d'étonnant à cela. Le visage de l'autre, l'altérité de l'autre, son incommensurabilité, son *excès* pupillaire… Rien n'est plus profond, plus inaccessible, plus incommensurable que l'autre ; ni l'infini étoilé ni l'océan abyssal ne sauraient s'y comparer.

Le sublime n'est pas là-bas : même si, « depuis » ce lieu, nous sublimons cet *excès*, le sublime demeure « en » nous. Nous le constatons dans l'excès de la Terreur que Marc Richir met au jour dans l'exercice *démesuré* de la Liberté[801]. Une liberté qui a perdu les limites du corps, qui a été bouleversée dans sa *juste mesure* précisément par l'*hybris* absolutiste, laquelle confond excès et démesure et renverse ainsi l'ordre des choses – comme c'est le cas à notre époque hybride.

C'est dans le décapitage de l'absolutisme démesuré que la Terreur, comme une digue qui se fissure, jaillit dans l'espace de la Cour et rompt les barrières de la contenance. La Terreur engloutit tout, mêlée à un délire de liberté. Le corps, les corps, le *socius* se disloquent, se démembrent, sombrent dans la folie. *Thermidor* est son nom et l'Empereur sa mesure.

En ces années, Hölderlin écrit sa *Germania* et le silence deviendra plus tard la mesure de son *excès*. Aujourd'hui, enveloppés par la quantification de l'univers, nos corps réduits aux limites de leur *imposture* – atomisés, interchangeables, privés d'eux-mêmes – l'excès cherche à s'ouvrir un passage : déloger la démesure et pousser le corps-monde au-delà du délire.

[801] Voir *Du sublime en politique*, Payot, 1991.

Mais Hölderlin s'est tu depuis longtemps. Et personne n'écrit aujourd'hui le poème de notre *terre en friche*.

C'est aussi ainsi, dans notre présent, que nous pouvons éprouver l'*excès*, au milieu de notre impuissance, face à l'imminence du désastre.

Et pourtant, c'est bien cet *excès* même qui est source de sens, le chemin sans trace, sans sentier encore parcouru, qui peut nous indiquer l'avenir.

Gustavo Bueno *versus* Marc Richir[802]

PELAYO PÉREZ GARCÍA[803]

En 2021, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina publie *Orden oculto*, *un tratado de epistemología fenomenológica*. Sept ans plus tôt, il faisait paraître *Estromatología*, où il sondait les différents niveaux phénoménologiques et qualifiait son essai de « matérialisme phénoménologique ». Ce syntagme trahit clairement une double filiation : d'un côté, celle du matérialisme philosophique de Gustavo Bueno ; de l'autre, celle de la phénoménologie « refondue » de Marc Richir. Il suffit de lire ses articles majeurs dans *Eikasía. Revista de Filosofía* – revue qu'il a cofondée – ainsi que ses deux ouvrages pour mesurer la profondeur de cette double influence.

En 1984, Urbina avait déjà fait publier, chez Pentalfa, *La fenomenología de la verdad : Husserl*, préfacé par Bueno lui-même. Quelques décennies plus tard, une controverse éclate entre les deux penseurs après la parution, dans *Eikasía*, d'un article désormais célèbre sur l'Ego transcendantal[804]. Bueno répondra d'abord à son ancien disciple dans *El Basilisco*, puis approfondira sa réponse en 2016 dans *El Ego trascendental*, qui sera sa dernière œuvre.

Mais revenons, après cette brève mise en contexte, à *Orden oculto*. Dès les premières pages du prologue, les divergences apparaissent nettement entre la phénoménologie de Richir – qu'Urbina qualifiera plus tard de « phénoménologisme » – et la philosophie de Bueno, que l'on pourrait définir, au-delà de la question de l'ego transcendantal, comme un eidétisme[805]. Ces

---

[802] Le texte original parut dans *Eikasía. Revista de Filosofía*, n°115, juillet 2023, pp. 181-190.

[803] Sauf mention contraire (NdA), toutes les notes sont de la main du traducteur.

[804] « ¿Para qué el Ego Transcendental? », *Eikasía. Revista de Filosofía*, n°18, mai 2008, p. 13-32. Dans cet article inaugural, Urbina avançait une thèse polémique : « L'ego transcendantal n'est bon à rien, s'il est conçu au détriment du pluralisme originel des singularités dans l'interfacticité ». Il s'agissait de dénoncer, contre toute tentation monadologique, l'oubli du foisonnement originaire du champ intentionnel. Cette position heurtait de front les tenants du matérialisme philosophique, encore très présents dans la jeune revue – et marqua sans doute son éloignement progressif de la filiation buenienne.

[805] Néologismes forgés par Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina pour désigner deux postures philosophiques polaires, souvent caricaturales, mais dont il s'agit de mettre en évidence les impasses symétriques. L'*eidétisme*, d'un côté, évide le phénomène de sa chair concrète, ne reconnaît dans le champ intentionnel que l'objectivité constituée, riche en synthèses identitaires, isotrope spatialement, continue temporellement. Il ne retient du phénomène que son aptitude à être subsumé sous une essence – *eidos* – conçue comme forme stable et consistante de l'en soi. Le phénomène devient alors simple antichambre de l'*eidos*, sans

divergences critiques s'inscrivent dans la perspective propre d'Urbina. Elles n'effacent pas les influences qu'il reconnaît à l'un comme à l'autre, ni celle de Husserl lui-même, mais elles ouvrent sur une interrogation plus profonde qu'un simple contraste doctrinal. Car derrière l'opposition entre une œuvre de philosophie systématique (celle de Bueno) et une œuvre *strictement* phénoménologique (celle de Richir), se dessinent deux gestes philosophiques à part entière. D'où la pertinence de se demander quels seraient les véritables points de contact ou d'écart qui mériteraient d'être examinés, alors même que tout semble, *a priori*, les opposer.

Cette interrogation naît d'une lecture attentive de l'œuvre d'Urbina, qui met en lumière convergences et tensions. Elle s'inscrit dans un projet singulier, résolument personnel, qui refuse de s'aligner sur l'une ou l'autre des positions en présence. Elle invite à poser la question décisive : quelles sont, si elles existent, les principales différences entre Bueno et Richir à la lumière de l'œuvre d'Urbina, qui s'efforce d'élaborer une épistémologie phénoménologique à partir d'un regard matérialiste sur la phénoménologie refondue ?

Pour y répondre, on peut partir de ce qu'Urbina identifie comme un certain « réductionnisme » commun aux deux penseurs, en examinant d'abord leur entente respective du phénomène – concept central dans leurs architectures théoriques.

Richir, dans son ouvrage majeur *Phénoménologie en esquisses* (2000), développe sa conception du « phénomène comme rien que phénomène »,

valeur propre, et l'eidétique se confond avec une science formelle des invariants. C'est là une position que Husserl lui-même avait cherché à dépasser, mais que certaines lectures régressives réactivent, parfois sous couvert de rigueur naturaliste. À l'inverse, le *phénoménologisme* pousse à l'extrême l'hétérogénéité du champ archaïque (phantastique et affectif), jusqu'à en faire un domaine absolument irréductible à toute identification eidétique. Le phénomène y est revendiqué dans sa sauvagerie, son infigurabilité, à la lisière d'un chaos sensible, au point que sa liaison avec les niveaux constitués de l'intentionnalité devient presque inintelligible. La discontinuité entre l'archaïque et l'objectif est alors érigée en hiatus infranchissable.

Or ces deux dérives reposent sur des présupposés philosophiques opposés, mais également réducteurs, y compris dans leur rapport aux sciences. Ainsi, l'eidétisme fait de l'eidétique un opérateur souverain de rationalisation, mais au prix d'un filtre trop grossier : les structures physiques marquées par la superposition ou la virtualité (comme en physique quantique), ou les structures humaines ouvertes à la transpossibilité (comme en phénoménologie de l'imaginaire), échappent à sa prise. À l'inverse, le phénoménologisme resserre tellement le maillage qu'il rend difficile toute articulation avec les savoirs positifs : l'écart devient tel qu'aucune justification phénoménologique des sciences n'est plus pensable. D'où la tentation d'un scepticisme envers toute « phénoménologie des sciences », assumé par Richir, chez qui la fascination pour le phantastique entrave l'exercice d'une eidétique appliquée.

Pour une mise à l'épreuve de ces deux positions, le lecteur francophone pourra consulter ce texte urbinien traduit par nos soins : « La constitution du champ intentionnel et sa vulnérabilité face aux abîmes », *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série*, n° 21, 2022, p. 209-230.

formule condensant une trajectoire critique amorcée dès ses premiers écrits des années 1980. À partir de la p. 479, l'ouvrage offre une analyse particulièrement lumineuse de cette notion : le « phénomène comme rien que phénomène » se détache radicalement des structures intentionnelles qui, chez Husserl, *l'enracinaient dans* les institutions (*Stiftungen*) symboliques, et plus largement, dans le rapport phénomène-vécu. Dans une note de bas de page, Richir indique qu'il parlait déjà, dans *Phénomènes, temps et êtres*, de « phénomène en blanc » – première esquisse de ce qui deviendra pour lui la définition ultime du phénomène : un pur apparaître, scintillant, sans ancrage ni assise, clignotant comme la lumière d'une étoile. C'est là, dans la région la plus archaïque de son architectonique, que le phénomène semble se réduire à une simple apparence, sans attache, sans référence, sans rien… d'autre que lui-même. Ce concept, étroitement lié à la *phantasia*, prendra cependant toute sa portée dans l'analytique que Richir élabore à partir de ses *Méditations phénoménologiques*, centrée sur cette dimension archaïque et facticielle où s'entrelacent schématismes, *phantasiai*, clignotements et rien que phénomènes.

Ce phénomène, ainsi privé de toute référence – le « rien que » en constitue l'indice explicite –, s'oppose radicalement à la conception défendue par Gustavo Bueno. Pour ce dernier, le phénomène tire tout son sens de ses références. Il l'inscrit dans ce qu'il nomme l'axe sémantique, l'un des trois axes de son espace gnoséologique, structuré autour des signes, des objets, et des relations qui les unissent. Cet axe sémantique se divise lui-même en trois secteurs : les référents, les phénomènes, et les essences[806], tels que définis

[806] Chez Gustavo Bueno, l'axe sémantique désigne l'un des trois axes de structuration du champ des sciences, celui qui concerne les contenus (par opposition aux règles opératoires ou aux usages). Il se divise en trois figures inséparables :
1) Les références (*referenciales*) sont les contenus corporellement donnés, matériels et manipulables, sur lesquels s'exercent les opérations scientifiques (par exemple un cristal, une solution chimique, la Lune dans un télescope, une lettre dans un traité d'algèbre) ;
2) Les phénomènes sont les modalités d'apparition de ces référents dans un champ de perception ou de mesure : ils sont les contenus « apotétiques » (perceptibles, accessibles) qui rendent l'opération possible, comme une raie spectrale colorée, un graphique, une image instrumentale ;
3) Les essences enfin sont les structures invariantes, extraites de l'analyse des phénomènes – non des entités métaphysiques, mais des relations abstraites matériellement construites (lois, modèles, structures, symétries), toujours passibles de formalisation (dans un mathème, un schéma logique, etc…). L'essence du chlorure de sodium, par exemple, n'est pas son goût salé mais la structure de ses liaisons ioniques elle-même formalisable *via* une représentation de Lewis.
Ces trois figures – référents, phénomènes, essences – forment le tissu dynamique du sens dans la science, selon un matérialisme qui nie toute séparation entre faits et théorie. Le lecteur curieux pourra consulter sur ce point *¿Qué es la ciencia?*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 21 mars, 2025, 110 p.

dans *l'Encyclopédie Symploké*[807]. Le phénomène, dans cette perspective, est toujours un « phénomène de », se rapportant à des faits et à des essences, dont les structures ne peuvent être déterminées qu'à partir des phénomènes eux-mêmes. Dans une *Tesela*, ces brèves capsules philosophiques filmées[808], Bueno explicite cette idée : le phénomène y apparaît comme un terme médian, occupant une place centrale sur l'axe sémantique, entre les référents et les essences. Cette notion joue un rôle clé dans sa théorie de la science, développée dans les deux premiers volumes de la *Teoría del cierre categorial*[809].

À ce stade, l'opposition est nette. Chez Richir, le phénomène se vide de toute référence pour devenir pure apparence. Chez Bueno, au contraire, il s'attache aux « faits », mais aussi aux essences, aux sciences – bref, à tout un champ intentionnel, même si ce terme n'est pas explicitement employé chez lui.

Il nous faut maintenant approfondir l'opposition entre ces deux penseurs à partir de leur conception respective de la science. Mais avant d'aborder ce point, tirons les conséquences de ce qui précède : la divergence fondamentale qu'ils entretiennent autour de la notion de phénomène est déjà une opposition essentielle. Nous devons examiner le réductionnisme caractéristique de Bueno – son *eidétisme* – qui s'oppose radicalement au *phénoménologisme* de Richir, déjà esquissé précédemment.

---

[807] L'*Enciclopedia Symploké*, en ligne depuis 2000 sous l'égide de Bueno et de la Fundación Gustavo Bueno, est un ambitieux projet collaboratif de systématisation philosophique. Organisée en notices étroitement interconnectées, elle met en réseau les concepts centraux du matérialisme philosophique – ontologie, gnoséologie, politique, esthétique, etc. – selon le principe platonicien de la *symploké* : chaque entrée tire son sens de ses renvois et imbrications avec les autres, évitant ainsi la simple juxtaposition et la réduction unilatérale des notions. Voir la page d'accueil : https://symploke.trujaman.org/.

[808] Tesela n° 405 « El fenómeno en el eje semántico », Youtube (Fundación Gustavo Bueno, 12 avril 2014), 4 min 32 s.

[809] La « Théorie de la clôture catégoriale » constitue l'œuvre maîtresse de Bueno et l'aboutissement de son projet d'épistémologie matérialiste. Déployée en cinq volumes publiés entre 1992 et 1993 (Oviedo, Pentalfa), elle élabore une conception de la science fondée sur l'idée de vérité comme identité synthétique systématique, c'est-à-dire comme clôture opératoire où les concepts se stabilisent dans un réseau d'opérations techniques, symboliques et théoriques propres à chaque discipline. Le premier volume (*Génesis y estructura de las ciencias*) expose les principes de cette clôture et les conditions de possibilité d'un savoir scientifique ; le deuxième (*Estructuras fundamentales*) développe l'architecture de l'« espace gnoséologique » selon ses trois axes – syntaxique, sémantique et pragmatique ; les troisième et quatrième volumes examinent, à partir d'exemples concrets, les différents modèles de clôture dans les sciences formelles, physiques et biologiques ; enfin, le cinquième propose une théorie générale de la science, de ses limites et de son rapport aux «sciences humaines». Un sixième volume, annoncé mais jamais achevé, devait affronter la question décisive de la physique quantique, qui résista jusqu'au bout aux instruments analytiques du matérialisme philosophique de Bueno.

Chez Bueno, on distingue trois « genres de matérialité » – qu'Urbina considère comme autant de « dimensions » de la réalité –, incommensurables entre elles mais reliées par un principe de *symploké*[810]. Une dialectique matérielle fait passer des deux premiers genres (M_1 et M_2) à une synthèse eidétique matérialiste, M_3, qui constitue la pierre angulaire non seulement de son ontologie, mais aussi de son œuvre majeure, la *Teoría del cierre categorial*[811].

Il aurait été impossible pour Bueno de concevoir cette théorie sans une eidétique puissante qui fonde sa conception de la vérité – conçue comme identité synthétique et systématique – ainsi que sa compréhension de la science, dont le modèle exemplaire est, selon lui, la chimie. À l'inverse, les « sciences humaines » n'atteignent pas cette puissance opératoire de premier ordre (*alpha*), qui dérive de la synthèse eidétique issue d'un processus dialectique du réel. C'est là l'eidétisme spécifique de Gustavo Bueno. Dans le premier volume de sa théorie, il examine les diverses conceptions de la vérité – théoréticisme, adéquationnisme, *etc*. – pour finalement étayer sa

[810] Gustavo Bueno propose une grille analytique à trois genres de matérialité. M_1 désigne la matière physique, c'est-à-dire les objets et processus naturels ; M_2 la matière vitale propre aux organismes ; M_3 la matière humaine ou sociale, qui englobe les produits culturels, techniques et symboliques. Ces catégories ne doivent pas être prises comme des « boîtes » ontologiquement étanches mais comme des registres explicatifs : chacune ouvre un champ d'analyse doté de ses propres concepts, règles et procédures susceptibles d'assurer une consistance relative. Par ce tramage, Bueno conjure le strict réductionnisme – aucune M ne se laisse reconduire intégralement à une autre – sans pour autant instaurer une disjonction absolue. Les genres s'intriquent selon des rapports complexes de dépendance, d'implication et de transposition (*symploké*) : ainsi, M_2 dépend de M_1 pour sa consistance énergétique et matérielle, tandis que M_3 se construit à partir d'une double médiation, à la fois physique et biologique. La théorie trigenre vise ainsi une ontologie matérialiste stratifiée, à la fois anti-moniste (tout ne se réduit pas à la seule physique) et anti-dualiste (pas d'abîme irréductible entre matière et esprit). Sur le plan épistémologique, Bueno articule cette ontologie avec une hiérarchie des savoirs : la formalisation eidétique – l'élaboration systématique de structures explicatives – trouve son modèle dans les sciences dites « dures » (physique, chimie), tandis que les sciences humaines, davantage tributaires des contingences historiques et symboliques, occupent une position différente dans l'échelle des stabilités explicatives. Signalons enfin que la nature exacte de M_3 fait l'objet de débats chez les disciples de Bueno (est-elle essentiellement le produit d'activités humaines ou suppose-t-elle une assise ontologique plus autonome ?), question qui renvoie aux divergences sur l'« hyperréalisme » au sein de l'école.

[811] Cette théorie prétend fournir une ontologie systématique et rigoureuse, capable d'intégrer les diverses sciences dans un cadre matérialiste unifié, tout en respectant la spécificité et l'autonomie de chaque domaine. La « science » y est en effet comprise comme une activité qui construit des systèmes conceptuels formalisés (par exemple, la chimie) capables d'expliquer les faits observés par un schéma systématique d'interactions. L'eidétique – entendue ici comme la science des essences ou des formes systématiques – est chez Bueno une synthèse matérielle des faits en concepts, et trouve son modèle exemplaire dans les sciences naturelles. En revanche, les sciences humaines, considérées comme moins rigoureuses et plus dépendantes des contingences historiques ou symboliques, ne participent pas à cette synthèse eidétique de premier ordre (dit de premier degré ou *alpha*). Elles relèvent plutôt d'une synthèse secondaire (ou *beta*), où les objets sont moins stables et les lois moins strictes.

propre position. Celle-ci repose précisément sur une conception eidétique où les phénomènes, considérés comme faits, se condensent en une synthèse essentielle ; cette synthèse s'exprime par des signes tracés sur un tableau ou consignés dans un cahier – figures logiques ou *mathèmes* – émanant de la relation factuelle aux techniques, sans lesquelles la science, et par conséquent l'eidétique, ne seraient possibles[812]. Cette position s'oppose nettement à celle de Richir, non seulement quant à la notion de phénomène, mais aussi quant à la conception même de l'eidétique.

Sous cet éclairage, la divergence entre les deux auteurs concernant la science devient manifeste. Richir, bien que formé initialement en physique, exprime un scepticisme profond envers les sciences. Ce scepticisme transparaît dès *La crise du sens et la phénoménologie* (1990), mais s'enracine plus tôt encore, dans ses *Recherches phénoménologiques* (1981/83). Le simulacre ontologique, l'analyse du *cogito* cartésien et l'influence décisive de Heidegger – l'aphorisme « la science ne pense pas », le concept de *Gestell* – fondent cette méfiance envers une science perçue comme une mathématisation envahissante du monde. Dans l'introduction à *Phénomènes, temps et êtres*, Richir confie son inquiétude devant l'emprise croissante de la technoscience. Son *désarroi* face à la théorie quantique rejoint celui de Bueno, qui renoncera pour cette raison à l'écriture du sixième volume de sa *Teoría del cierre categorial*. Chez l'un comme chez l'autre, la physique quantique fait figure de « point-limite » – que l'on pourrait qualifier de limite *Einstein*[813] – au-delà duquel l'analyse s'interrompt.

---

[812] Pour Bueno, la vérité ne se réduit ni à une correspondance immédiate entre énoncé et donné, ni à la seule cohérence logique : elle se conçoit comme une « *identité synthétique systématique* ». Autrement dit, une assertion devient vraie lorsqu'elle coïncide avec la synthèse eidétique propre au champ qui la produit, synthèse où se nouent, au sein d'une clôture opératoire, concepts, procédures, instruments et signes. Il ne s'agit aucunement d'un retour déguisé à l'adéquationnisme : nous assistons à une confluence de *parcours opératoires* (*confluencia de cursos operatorios*) – séries de gestes expérimentaux, protocoles, dispositifs instrumentaux et techniques symboliques – qui convergent dans un « Contexte Déterminant » et peuvent jusqu'à provoquer une authentique rupture épistémologique. L'exemple décisif est la chimie : la notion de molécule, les équations réactionnelles, les méthodes de synthèse et d'analyse (distillation, chromatographie, spectroscopie, électrolyse, *etc*.) constituent un réseau opératoire cohérent dans lequel l'énoncé « l'eau est H_2O » se stabilise et se reproduit. Cet énoncé ne tire pas sa valeur de vérité du fait qu'il révélerait une essence cachée ou résulterait d'une simple observation empirique, mais parce qu'il s'inscrit dans ce réseau d'opérations : l'énoncé coïncide structurellement avec les procédures qui le produisent et peut être reproduit et vérifié à l'intérieur du système chimique. Ce verrouillage techno-théorique illustre la vérité au sens buenien. À l'inverse, dans les sciences humaines, le « sujet opératoire » reste *pris* à l'intérieur de ses propres opérations : l'acteur qui étudie participe lui-même des pratiques et des significations qu'il analyse. Il n'en résulte pas une déficience méthodologique mais une *impossibilité physico-logique*, une impossibilité *a priori* de constituer ici la même clôture opératoire que celle des sciences « dures ».

[813] Allusion aux réticences d'Albert Einstein devant les implications probabilistes et non-locales d'une mécanique quantique qu'il a pourtant contribué à bâtir. *Cf*. R. Sánchez Ortiz de

Mais tandis que Richir se retire, Bueno persévère dans une confiance sans réserve envers la science ; aucun scepticisme ne l'affecte. Richir, au contraire, arrime sa défiance à sa conception du phénomène, qui le reconduit vers les strates archaïques de la phénoménologie architectonique, où les institutions symboliques – dont relève la science – apparaissent comme *l'envers* du (rien que) phénomène.

Deux visions du réel s'affrontent. Bueno propose une réalité tridimensionnelle, structurée par les trois genres de matérialité. Richir refuse cette tripartition : pour lui, l'eidétique appartient aux institutions symboliques de l'idéel, au même titre que la philosophie. La pensée (langage) s'y transpose en langue, structurée par des signes, des symboles et des schémas logico-mathématiques – outils propres aux sciences.

Ce rapport différencié aux *Stiftungen* symboliques éclaire une autre divergence : celle du symbole. Chez Richir, le symbolique est une catégorie culturelle englobante : mœurs, techniques, traditions, en somme, tout ce qui renvoie à la transposition du langage en langue. Les phénomènes, dans leur tension vers le sens, se constituent en signes, signifiants, signifiés – c'est-à-dire en déterminités instituées, ce que Bueno appelle *anamorphose*[814]. Le symbolique instituant est anonyme, inconscient, d'où l'importance des analyses de Richir faisant appel à la psychanalyse freudienne ou lacanienne. Mais curieusement, on ne trouve pas chez lui une définition claire et distincte du symbole.

Chez Bueno, en revanche, le symbole reçoit une définition rigoureusement anthropologique et étymologique : il est *synexion*, réunion de

Urbina, « Einstein y el dios Jano », *Eikasía. Revista de Filosofía*, n° 104, janvier/février 2022, p. 245-258.

[814] Notion dialectique désignant la recomposition par laquelle un donné indéterminé est réagencé et institutionnalisé (à travers techniques, concepts, instruments, protocoles, langages) en une totalité nouvelle, dotée de contours et de fonctions propres. L'anamorphose n'est ni un simple acte de nomination, ni une « émersion » miraculeuse : elle récuse l'émergentisme qui postule l'apparition inexplicable de qualités nouvelles, tout en refusant le réductionnisme qui voudrait rabattre la nouveauté sur un seul niveau ontologique – la nouveauté, pour Bueno, naît du réagencement effectif et institutionnalisé des éléments préexistants, sans les annihiler. Ainsi, le passage d'un phénomène encore flottant à une déterminité vérifiable et réutilisable (un signe) – comme l'observation diffuse d'éléments biologiques devenant, par la microscopie, la théorie cellulaire et les classifications, l'« objet » scientifique *cellule* – illustre ce processus d'anamorphose.
Et certes, il ne s'agit encore que d'une *modalité* de l'anamorphose, à laquelle renvoie l'auteur ; l'anamorphose comprise comme « diamorphose » (*diamórfosis*), c'est-à-dire la recombinaison opératoire de parties formelles, *déjà instituées*, d'où surgit une nouveauté holotique, toutefois toujours maintenue à l'intérieur du même registre. D'autres acceptions de l'anamorphose admettent des renouvellements bien plus radicaux, tels que l'« anamorphose absolue » : là, ce sont des parties matérielles ou des conditions non institutionnalisables qui entrent en jeu, entraînant une reconfiguration qui dépasse la clôture opératoire antérieure.

deux moitiés en un tout – comme les pôles d'un aimant – et désigne aussi les signes typographiques (par exemple le « + »), ordonnés syntaxiquement. Dans cette perspective, le symbole n'est pas une institution, mais un signe opératoire (algébrique, syntaxique), situé dans le champ anthropologique.

Deux ontognoséologies irréconciliables apparaissent ainsi : chez Richir, un dehors du langage s'oppose à l'institution symbolique de la langue ; chez Bueno, toute réalité s'inscrit dans un système sans dehors. On se réfèrera utilement à l'ouvrage de Joëlle Mesnil, *El ser salvaje y el significante*[815], traduit par Pablo Posada, qui apporte une analyse précieuse du problème du symbolique et de la désymbolisation.

On peut dès lors résumer les termes de leur opposition :

1. Rien que phénomène *vs* phénomène de quelque chose.
2. Scepticisme et pessimisme à l'égard des sciences *vs* optimisme et conservatisme scientifiques (la chimie comme science centrale).
3. Dimensions du réel *vs* genres de matérialité.
4. Synthèses (trans)possibles sans identité[816] *vs* vérité comme identité synthétique.
5. Sciences naturelles comme limite des sciences humaines *vs* sciences humaines comme limite des sciences naturelles.
6. Phénoménologisme *vs* eidétisme[817].

[815] *Cf. El ser salvaje y el significante – hacia un nuevo realismo de fenomenología y en psicoanálisis*, Madrid, Brumaria, coll. « Uno », février 2019, 668p. On pourra lire, de la plume même de Pérez García, une élégante recension dans *Eikasía. Revista de Filosofía*, n°87, mayo-junio 2019, pp. 311-313. L'original français est paru sous le titre *L'être sauvage et le signifiant : Marc Richir et la psychanalyse*, Paris, MJW Fédition, coll. « Psychopathologie fondamentale », 2018.

[816] Sous ce nom, Urbina reprend et retravaille les synthèses passives de troisième degré de Richir. On lira avec profit la description vulgarisée que ce dernier en propose dans *L'Écart et le rien*, Grenoble, J. Millon, 2015, p. 179-181. Chez le philosophe madrilène, ces synthèses schématiques se nouent spécifiquement entre amorces de sens, transcendantalement antérieures à toute visée de significativités, inidentifiables à ce titre – et pourtant distinctes par leurs poids (trans-probabilité) dans l'intégrale. C'est ainsi que la pensée, à ce niveau originaire, s'essaie à parcourir « simultanément » tous les chemins de sens, pour impossible qu'ils paraissent ; chemins déphasés qui s'ajustent en un tissu archaïque, définissant de la sorte un temps, un espace et un langage qui sont sans préalable, mais n'en réclament pas moins « notre » assistance, encore qu'il faille s'entendre sur ce *nous*. Au registre le plus archaïque du champ intentionnel, la subjectivité transcendantale se dissout en effet dans une communauté quasi-anonyme de singularités trans-opérantes, lesquelles accueillent, par des (trans-)opérations qui n'ont plus rien de positionnel, de telles synthèses schématiques sans identité, les « sens qui s'ébauchent ».

[817] En termes bueniens, on dira que l'eidétisme privilégie l'essence au détriment du phénomène, tandis que le phénoménologisme tend à absolutiser la dimension phénoménale sans recours à une structure invariante clarifiante.

Reste la question : une réconciliation entre ces deux philosophies est-elle concevable ? Une telle réconciliation semble s'amorcer dans l'œuvre même de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Car c'est précisément par sa critique – ou peut-être grâce à elle – qu'il parvient à tracer une voie inédite, propre à faire dialoguer les apports respectifs des deux penseurs, en évitant tout à la fois le réductionnisme phénoménologiste de l'un et l'eidétisme rigide de l'autre. Il esquisse ainsi une phénoménologie matérialiste, attentive aux sciences et aux techniques dans leur effectivité même. Et comme il le rétorqua un jour à Richir, lors d'un séminaire dans le sud de la France, face aux réserves explicites de ce dernier à l'égard de la science : « Tout cela est très bien, mais les sciences, elles, fonctionnent. »

Le pessimisme de Richir – manifeste dans l'introduction de *Phénoménologie en esquisses*, véritable déclaration de désenchantement face au panorama post-moderne et néolibéral – trouve dès lors son contrepoint dans la philosophie de Bueno, tout autant que dans la phénoménologie d'Urbina. Car toute tentative de réconciliation entre Richir et Bueno ne saurait conduire, au terme, qu'à une vision critique mais fondamentalement optimiste de la réalité et de sa complexité inépuisable.

Ce bref texte souffre justement de sa brièveté, qui, loin d'être une vertu, trahit la prudence à l'égard de la question posée. Car celle-ci appellerait, à notre sens, une comparaison exhaustive entre les deux pensées – tâche qu'Urbina poursuit depuis des années, dans une sorte d'*Aufhebung* singulière, absorbant et triturant les apports essentiels des deux auteurs. Mais peut-être une telle comparaison est-elle impossible[818].

C'est que, précisément, le *matérialisme philosophique* n'est pas une phénoménologie. Dès lors, cette dernière ne saurait être subsumée dans une pensée qui risquerait de s'enfermer dans le cercle tautologique du *simulacre ontologique* – ce *comme si* – pour tenter de fournir à la refondation richirienne une réponse onto-gnoséologique recevable. Et telle n'est nullement l'intention d'Urbina. Mais il est tout aussi certain qu'il ne cherche pas davantage à se délester de l'héritage de Bueno, ni – moins encore – de celui de Richir. D'où l'ampleur du défi que représente son œuvre, et qui laisse, parmi les disciples des deux camps, tantôt une perplexité désorientée, tantôt un enthousiasme critique, comme en témoignent de manière notable Pablo

[818] NdA : Malgré les efforts d'Alberto Hidalgo, dans sa réponse à l'article d'Urbina sur l'Ego transcendantal (« Egos transcendentales y caballos de Troya », 2008), où surgit un Deleuze – auteur que ni Bueno ni Richir n'estiment – semblant vouloir jouer les médiateurs, offrant à Urbina une issue illusoire. À notre avis, c'est plutôt Simondon qui pourrait jouer le rôle de chaînon entre ces deux pensées.

Posada (voir son article éclairant de 2011[819]) ou Juan Carlos de Pedro Marinero[820].

On le voit bien : la complexité de la question excède largement le cadre de ce court article, qui n'en demeure pas moins, croyons-nous, utile et nécessaire pour situer à leur juste place les œuvres respectives de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, de Gustavo Bueno et de Marc Richir.

[819] L'auteur renvoie sans doute ici à un article-fleuve de Posada Varela : « En torno a la singladura filosófica y fenomenológica de Marc Richir », publié en septembre 2011 à l'occasion du 40ème numéro d'*Eikasía*, dédié à la phénoménologie architectonique de Richir. Au détour de ce texte décisif, dont l'esprit de synthèse (puisqu'il traverse toute l'œuvre de Richir en vue d'en dégager les axes saillants, des *Recherches phénoménologiques* aux premières *Variations*) ne sacrifie rien à la densité conceptuelle, l'auteur dresse, six pages durant (p. 275-281) les linéaments d'une rencontre de la phénoménologique refondue avec le matérialisme philosophique. Une rencontre placée sous le signe de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, dont il fut l'un des plus attentifs lecteurs.

[820] Voir par exemple « La estética del inicio », *Eikasía. Revista de filosofía*, n° 47, janvier 2013, p. 891-896.

L'humain comme intrigue

PELAYO PÉREZ GARCÍA

> Contempler un tableau ou un paysage, écouter une pièce de musique, s'immerger dans un univers sonore, lire un poème, voir un film : telle est l'expérience esthétique. Or, dans chaque culture humaine, elle est de toutes les expériences communément vécues à la fois la plus banale et la plus singulière. […] Elle exploite le répertoire de l'attention, de l'émotion et du plaisir mais elle leur donne une inflexion particulière, voire paradoxale. Il s'agit donc de comprendre non pas l'expérience des œuvres d'art dans sa spécificité, mais l'expérience esthétique dans son caractère générique, c'est-à-dire indépendamment de son objet[821].

L'expérience[822] esthétique touche au plus intrigant de nos secrets, à notre énigme en tant qu'êtres humains, à l'entreprise même du connaître. Hans Blumenberg nous a laissé une œuvre abondante, publiée à titre posthume, sur le problème anthropologique dans la phénoménologie[823]. Il crut trouver dans la « visibilité » et dans son corrélat – l'« être vu » – la clé de l'humain. Le passage de l'animal qu'est l'homme à son humanité se jouerait précisément dans cette « visibilité », ce « face-à-face » où le regard dépasse le simple voir, sa fixation, sa réduction oculaire : l'homme, grâce à cette visibilité élargie, prendrait conscience de posséder « un aspect », circonstance qui introduit en nous la réflexion (« quel aspect ai-je ? ») et entraîne aussi l'opacité, le « masquage » de notre aspect[824], de ce que nous pensons, ressentons,

---

[821] L'auteur cite ici (et traduit) malicieusement, non un extrait de l'ouvrage de Jean-Marie Schaeffer (*L'expérience esthétique*, Paris, Gallimard, coll. « NRF Essais », 2015, 366 p.), mais la présentation qu'en livre son éditeur.

[822] Le texte original parut dans *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, n° XII, Calanda, juin 2017, p. 117-124. Toutes les notes sont de la main du traducteur.

[823] Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlaß,* M. Sommer (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (rééd. poche Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2014). L'ouvrage n'est donc pas un manuscrit achevé par Blumenberg en vue de la publication, mais une vaste compilation établie par Manfred Sommer à partir de notes, fragments, cours et feuillets épars issus du *Nachlass* (archives Blumenberg).

[824] « Parce que l'homme, seul parmi les primates, se tient et marche durablement debout, il sait particulièrement bien faire deux choses : voir – et être vu […]. La visibilité signifie donc aussi ceci : l'homme est opaque – pour autrui comme pour lui-même », *Ibid.*, p. 3, traduction nôtre. Ces formulations figurent dans le texte de présentation éditoriale (front-matter) de l'édition Suhrkamp et relèvent donc du résumé de l'éditeur plutôt que d'une phrase assurément autographiée par Blumenberg. Celui-ci développe néanmoins de manière approfondie le thème de la visibilité et du rapport « voir/être vu » dans le corps du texte

voulons…Voici, dans ces observations succinctes, la double condition de départ : le visible et son arrière-plan invisible. On ne conçoit pas la visibilité sans ce substrat invisible, opérant…

La visibilité, comme on le sait, est intimement liée au concept de représentation, dont la problématique ressurgit sans cesse dans la philosophie classique et dans les questions posées par l'« esthétique ». La visibilité, la figuration des choses, leur « manifesteté » ou leur é-vidence, comme l'envisageait Heidegger dans sa critique de l'idée de « représentation » chez Platon, marque, déjà à notre époque, le point culminant de ce problème. Heidegger lui-même entendait en tirer plusieurs enseignements profonds, que nous n'aborderons pas ici, à partir de sa conception de la vérité comme *aléthéia*, « dévoilement » en grec[825]. Mais l'une de ses conséquences, celle qui nous importe ici, est que « l'être ne s'épuise pas dans le visible ».

Il y a cependant un fait frappant qui concerne cette polémique, et que nous signalerons seulement, comme un noyau incontournable et déterminant. Il s'agit de l'« infigurable », c'est-à-dire précisément de ce qui ne peut être vu, qui n'est pas visible et qui, pourtant, est « perceptible ».

Nous entrons ainsi, par cette sorte de paradoxe, dans le territoire de l'intime, des « mouvements de l'âme », des affects, du « *thymos* » comme le signale Urbina dans l'un des derniers chapitres de son livre *Estromatología*[826], indispensable pour élucider le sens de l'intrigue dont il est question. Le concept d'« esthétique », en tant qu'*aisthesis*, d'une certaine manière ceint, parcourt et surtout interpelle ce paradoxe, et ceci naturellement depuis une approche non naturaliste – c'est-à-dire ni psychologique ni technique ni instrumentale, comme on l'aborde d'ordinaire. *Notre* conception de l'esthétique n'a rien à voir avec son naturalisme contemporain ni avec la tyrannie numérique et scientiste, le prétendu « cérébrocentrisme », qui voudrait réduire nos sensations, nos affects, nos perceptions à un faisceau de signaux, de stimulations, de calculs… Il est essentiel de dénoncer cette illusion : la descente de la perception de l'objet extérieur jusqu'aux neurones « impactés », touchés comme sur un clavier, et leurs supposées réponses. C'est là que commence le problème – dans cet intérieur intracrânien, dans ce

reconstitué, en particulier au chapitre X (*Leib und Wirklichkeitsbewußtsein*, p. 656 sq.) et au chapitre XI (*Variationen der Visibilität*, p. 777 sq.).

[825] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus"*, Bern, Francke, 1947 ; *La doctrine platonicienne de la vérité*, trad. française par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1947 (repris dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958).

[826] Soit le 19ème chapitre, intitulé « Thymo-logía » – *in Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid et Oviedo, Brumaria A. C. et Eikasia Ediciones, 2014, p. 427-448. Il fut traduit *in extenso* par les soins de Sacha Carlson, dans le 15ème numéro de cette revue, *Cf*. « Thymo-logie », *Annales de Phénoménologie* n°15, 2016, p. 83-98.

réductionnisme[827] du *mundus aspectabilis* qui, malgré tant d'efforts et tant d'ardeur mécaniste, ne peut rendre compte d'un point qu'il élude : celui du retour vers des formes préalablement triturées, c'est-à-dire comment, après le trajet inverse des stimuli vers les connexions neuronales, on remonte depuis celles-ci jusqu'aux images des objets extérieurs. Nous évoquons cette question non seulement en regard du primat idéologique des neurosciences, qui voudraient réduire l'être humain à une sorte de super-ordinateur en concurrence avec les technologies de ladite Intelligence Artificielle, mais parce que cet évolutionnisme naturaliste (des éléments subatomiques aux complexités organiques et à leurs conquêtes biotechnologiques) dessinerait un registre unique se déployant jusqu'à son terme, son apogée : l'homme naturel. Que seraient donc – et comment seraient possibles – ces êtres capables de produire des œuvres d'art, des prodiges techniques, de la science, de la philosophie, selon ces idéologies aujourd'hui dominantes ? Comment un animal sensible se hisse-t-il à l'intelligible, comment accède-t-il à l'invisible, par quel prodige ce curieux animal s'entête-t-il dans la quête de sens, ébauche-t-il des chemins, trace-t-il des routes virtuelles, se laisse-t-il affecter par la beauté jusqu'au point d'une tension sublime ?

Nous ne recourrons donc pas à l'« ocytocine », par exemple, pour expliquer l'émotion que nous cause tel paysage, tel visage ou la lecture d'un poème. Nous n'invoquerons pas la dopamine pour rendre compte des vertus d'une musique donnée. Nous ne nions pas non plus l'excitabilité des sens, de notre cerveau, ni des sensations qui, au fond, sont impossibles sans notre corps. Nous dirons plutôt que l'« ocytocine » ou la « dopamine » sont des effets de cette relation singulière que, à un moment donné, nous entretenons avec notre monde, le monde de la vie précisément.

Et c'est là, dans ce monde quotidien, « naturel », que nous situons le territoire de l'« esthétique » : le sol et l'humus de ce monde où cet animal déborde, dans son expérience, son propre « être animal », et ce en raison d'un désajustement essentiel entre lui-même et ses expériences[828].

---

[827] Ce refus du réductionnisme – entendu ici comme la négation de toute explication univoque par laquelle les phénomènes des niveaux supérieurs (biologique, psychologique, social, culturel) seraient ramenés sans reste aux seules entités et lois de la physique – est un leitmotiv chez Gustavo Bueno et ses disciples. Dans le cadre du matérialisme philosophique, cette posture se formule – souvenons-nous – non pas comme un simple pluralisme indéterminé, mais comme une théorie méthodique des niveaux et des catégories explicatives : chaque domaine scientifique possède sa « fermeture catégoriale », c'est-à-dire un ensemble de concepts, de procédures et de normes propres qui rendent ses énoncés opératoires et intelligibles. Pareil refus du réductionnisme se répercute dans la pensée de Urbina, qui fut, comme on le sait, un élève de Bueno. Voir notamment *Estromatología…*, *op. cit*., pp. 19-38.

[828] Allusion à peine voilée à la thèse richirienne selon laquelle le « fait » proprement humain réside dans cet écart, non spatial et atemporel, de soi à soi, ce « ne pas adhérer » à ce qui nous est donné à vivre, en propre et au présent. Par exemple : « ce qui, pour nous, caractérise proprement l'être humain, c'est qu'il ne coïncide pas avec son expérience au point d'y adhérer totalement. C'est donc qu'entre son soi et le soi qui vit l'expérience, il y a un écart,

Là, dans cette brèche, dans ce hiatus, il semblerait bourrasque affective nous secoue, plus ou moins perceptiblement ; bourrasque qui cherche à combler, à suturer, à enjamber cet excès de nous-mêmes en nous-mêmes.

Si la réalité s'épuisait dans le visible – pour reprendre le début de ce bref commentaire – nous ne ressentirions pas ce désajustement ; il n'y aurait aucun excès. En tout cas, notre perception des formes visibles du monde serait en relation d'adéquation. Tout se réduirait alors à une sorte d'évolution individuelle et collective, soumise non seulement aux variations physiologiques mais aussi aux changements sociaux et historiques de cette même adéquation. D'une certaine façon, telle est la « théorie » dominante : l'animal humain l'emporterait sur les autres grâce à cet évolutionnisme, à cette surprenante adéquation et aux conquêtes qui, dit-on, lui sont inhérentes. Enveloppés dans cet idéalisme vulgaire imposé par les philosophies que pratiquent, au sens large, nombre de scientifiques – et ce malgré leur appel récurrent aux faits, à l'empirisme, *etc*. – il est certain que tout ce qui ressort de l'« expérience » se trouve réduit, aplani, en un mot, déshumanisé.

L'esthétique, dès lors qu'on l'éloigne de son institution symbolique – qu'on l'enferme à l'École des Beaux-Arts ou dans les traités philosophiques, qu'on la réduit à son extérieure présence dans les musées, les essais ou les manuels, et qu'on la confond avec les sens, les affects, les techniques ou les écoles – trahit, selon moi, ce sol, cet humus dont je parlais ; là où ; de façon énigmatique, que l'« animal-humain » tourne sur lui-même, bifurque et, pour ainsi dire, ouvre le chemin de sa réalité, le chemin de sens qui le fait humain.

Ces brèves associations, ces notes visent à ouvrir une réflexion sur le regard. C'est pourquoi nous commençons par la question de la « visibilité », entendue comme essentielle au devenir humain. Tant en physiologie qu'en psychologie – et, faut-il le souligner, dans l'approche dominante de tout traité d'histoire de l'esthétique – le visible demeure prisonnier de sa propre « extériorité », de ce que « nous voyons », de tout ce que nous percevons. Le « mode d'apparition » conditionne notre conscience ; mieux encore, notre conscience esthétique se définit précisément par rapport à ces modes possibles d'apparition des choses devant nous. Mais la visibilité dont il est question ici est d'une autre nature, irréductible à nos sens. Je dirais qu'il s'agit d'une visibilité qui se « déterritorialise », pour reprendre une expression chère à Deleuze. Dans cette ligne, nous parlerons d'une visibilité virtuelle, qui ne

en général, et cet écart l'est précisément de la transcendance infigurable et mobile entre soi et soi, écart dès lors aussi infigurable, mobile, toujours en fonction, faisant le contact intangible de soi à soi, la vie du soi que celui-ci y réfléchisse ou pas. », *La contingence du despote*, Payot, coll. « Critique de la politique », janvier 2014, p. 69.

se borne plus aux yeux, aux oreilles ou au toucher. C'est une visibilité qui affecte le regard, aussi bien affectée qu'affectante, et qui transforme la perception elle-même : celle qui, par exemple, change la nature en paysage. Ou encore celle qui, comme le rappelle Merleau-Ponty dans *L'Œil et l'Esprit*, fait dire à Cézanne : « la forêt me regarde ». Ce « je suis regardé », au-delà ou en deçà du « je regarde », s'articulerait, à sa façon, avec le réflexif « quel aspect ai-je ? » auquel nous renvoyions en évoquant le concept de visibilité chez Blumenberg. Car c'est bien l'Autre, l'altérité, qui me regarde. Je suis regardé, exposé, là, à l'extérieur, dehors… et cela ouvre le champ d'analyse à ce qui demeure caché, intérieur, intime. Et c'est là, dans cette relation singulière, dans cet entrelacs de plans, de strates et de connexions, que se fissure l'apparente homogénéité des observations institutionnelles sur l'art, l'esthétique ou la sensibilité auxquelles nous sommes accoutumés. La phénoménologie prétend ouvrir un accès à cet autre regard, au « regard même », pour reprendre l'expression canonique de son fondateur Edmund Husserl : « retourner aux choses mêmes ».

Le regard phénoménologique est un regard de l'intimité – ici, de l'intimité de l'art considéré comme phénomène, comme constitution même de l'expérience artistique. À la manière de la nature transformée en paysage, l'intimité affective de notre regard transpose en formes et en relations l'invisible ainsi regardé : les affections, les expériences qui les soutiennent deviennent des « phénomènes » visibles, des médiateurs, apparaissant devant nous selon une modalité particulière, précisément celle qui relève de l'esthétique. Quand nous tentons de dire l'indicible, précisément à cause de son excès infigurable, de sa présence intense, invisible mais agissante, parfois angoissante, parfois belle jusqu'à la douleur, les mots qui viennent, ceux que nous balbutions et que nous tâchons d'écrire, comme qui lance une nasse à l'océan, se couvrent d'une dimension inédite, d'une aura insoupçonnée que leur confère cette infigurabilité : comme si elle travaillait leur lisière sémantique, ciselant des sens improbables, brisant des significations fixées, les hissant vers une hauteur où leur existence prosaïque ne leur accordait pas le don qu'ils recèlent, le prodige même de leur réalité. Eux, les mots poétiques – c'est-à-dire les sons, les rythmes, les silences, les timbres et les résonances qui viennent de ce monde invisible – s'élèvent soudain sur eux-mêmes et apparaissent, peut-être pour la première fois, comme ce qu'ils sont : des phénomènes de monde. De ces mondes où, comme l'évoquait Merleau-Ponty, la *parole opérante* agit sur la « sauvagerie » de l'encore indécidable, sur ses « chemins de sens » (ainsi qu'Urbina le souligne dans l'ouvrage cité[829]), jusqu'à, dans le meilleur des cas, trouver l'éclair, la sonorité, la

[829] Urbina s'essayant à penser les phases de sens richiriennes (les diastoles) sur le modèle des chemins de Feynman – trajectoires, lignes d'univers, ou simples contreparties géométriques

concrétude résonante qui fait médiation entre l'inconscient et l'invisible d'une part, et le conscient et le visible d'autre part.

C'est là, dans cet « espace intermédiaire », si je puis le nommer ainsi, que l'infigurable se perçoit en *phantasia*, là où le monologue intérieur coule, désarrimé de ses fixations externes, des images mêmes qui se dissolvent, évanescentes mais enrichissantes, où l'intime entre en contact avec lui-même et tente de se résoudre dans l'intrigue la plus étonnante et la plus spectaculaire, au sens propre, qu'est l'être humain.

Un être qui n'a jamais cessé de regarder, de percevoir, de ressentir, d'être secoué par sa propre expérience : l'être-au-monde. Monde de la vie, où l'être humain cherche des réponses, un sens, un équilibre, en disant, en écrivant, en sculptant, en composant, en donnant couleur et formes à ses émotions, à ses affects, à lui-même par lui-même. L'art, les techniques, le savoir, la morale, la politique sont des manifestations de cette « poétique du monde »[830] qui agit en chacun de nous, dans nos relations, dans le face-à-face toujours surprenant, dans l'infini qui traverse nos existences finies. L'art est la réponse à tout cet excès et c'en est la façon dont il se donne à voir ; l'artiste est cet être « rendu fou », affecté jusqu'à la moelle par cet excès, qui tente de le saisir, de l'apaiser, en construisant un objet singulier : un poème, une peinture. Le regard dont nous parlons n'est pas celui du commun des mortels qui transforment une forêt, une vallée en paysage. C'est le regard de Boulez[831] ou de Baudelaire, de Rimbaud ou de Vallejo[832], celui de Cézanne ou encore l'étrange regard de Rothko.

L'esthétique est l'autre nom de l'excès. C'est-à-dire de nos propres expériences, lesquelles nous dépassent toujours et nous poussent au-delà de nous-mêmes, précisément vers le territoire inédit de l'humain, où la parole résonne et où l'invisible vibre dans la peinture, dans les sons, dans ces hyper-

---

des amplitudes superposées dans la « path integral » associée à l'évolution d'un système quantique.

[830] Renvoi intertextuel à son propre article : « La poética del mundo », *Eikasía*. *Revista de filosofía*, n° 40 : « Fenomenología arquitectónica – Marc Richir », septembre 2011, p. 291-316.

[831] Dont le deuxième volume de l'édition complète de ses articles s'intitule opportunément *Regards sur autrui*, (*Points de repère*, *II*, Paris, Christian Bourgois, coll. « Musique-passé-présent », 2005, 780 pages).

[832] César Vallejo (1892-1938), immense poète péruvien à la réception française contrastée – poète du manque métaphysique, de l'exil et du panthéisme amoureux, marxiste hétérodoxe pour ne rien gâcher. L'auteur songe peut-être à ces vers de *Los Heraldos Negros* (« Les Hérauts Noirs ») : « Y el hombre… Pobre… pobre ! Vuelve los ojos, como / cuando por sobre el hombro nos llama una palmada; / vuelve los ojos locos, y todo lo vivido / se empoza, como un charco de culpa, en la mirada. » En voici une traduction quasi-littérale : « Et l'homme… Pauvre… Pauvre ! Il tourne les yeux, comme / quand sur l'épaule un battement de main nous appelle ; / il tourne des yeux fous, et tout ce qu'il vécut se dépose, comme une flaque de remords, dans le regard. ».

objets que sont les œuvres d'art. Le domaine esthétique, en fin de compte, est le nom d'une intrigue : celle de l'homme naturel dans son devenir humain.

Mais ce devenir dont nous avons fait mention présente aussi un visage moins complaisant, et nous ne voulons pas omettre d'en parler, au terme de cette brève intervention, tant il est lié au monde de l'art et au phénomène esthétique. C'est, à notre avis, une attestation de ce même devenir, de ce basculement vers l'humain de l'animal qu'est l'homme. Nous renvoyons, au sens large et dans toutes ses variantes, à la folie, la « folie d'être homme ».

Si le folklore retient que « chez les poètes et chez les fous, il y a un peu de nous tous[833] », ce n'est pas qu'une plaisanterie. Il y a là une sagesse cachée. Quel est donc le lien entre l'art et la psychopathologie ? Ce lien n'est autre que l'affectivité, « la poussée aveugle à vivre », comme l'appelle Marc Richir, récemment disparu, dans son bref ouvrage posthume *Propositions buissonnières*[834]. C'est cette impulsion qui nous pousse aux limites du possible, vers le sublime. L'extrémité pulsatile de l'affectivité, sa systole, atteint ce moment du sublime où la quête de sens, comme nous l'avons déjà indiqué, génère, dans sa diastole ou distension, la parole poétique, par exemple, la perception de l'infigurable, le rythme, les phénomènes de monde que nous reconnaissons comme phénomènes esthétiques. Toute cette genèse, ici extrêmement condensée et naturellement non développée, que nous laissons simplement esquissée, répond à cette tension, à cette « poussée du vivre » qui trouve dans le sublime positif sa manifestation artistique, ce sens qui déborde les significations prosaïques, banales, même conceptuelles et instrumentales auxquelles nous faisions référence au début de cette exposition, puisque celles-ci tiennent au fond de cette institution symbolique qu'on appelle l'art. Dans la phénoménologie renouvelée[835], « l'inconscient phénoménologique » recueille les registres auxquels nous avons fait allusion ici et qui renvoient à cette poussée de l'affectivité, à sa pulsion systolique et à sa distension diastolique, puisqu'il « parcourt », pour ainsi dire, les strates tectoniques où ni la parole, ni les significations, ni l'imagination, comme nous

[833] Dicton populaire hispanophone bien attesté dans la tradition orale et dans les recueils contemporains de proverbes (*refranes*). Il existe plusieurs variantes (« De músico, poeta y loco, todos tenemos un poco » ou « De poetas y de locos, todos tenemos un poco »), dont l'origine précise n'est toutefois jamais clairement documentée.

[834] Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2016, p. 46 et 50 (on trouve aussi « poussée aveugle *du* vivre », ailleurs dans cet ouvrage, et dans tous ceux postérieurs à 2006). Pour une analyse détaillée de la façon dont s'articulent affectivité, art et psychose (avec le *sublime* comme point nodal), on s'en remettra au chapitre « De l'incommensurable, de l'humanisation archaïque et de la déshumanisation », *in De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2014, p. 137-158 essentiellement.

[835] Expression récurrente, surtout parmi les contributeurs de la revue d'*Eikasía*, pour désigner l'état général de la phénoménologie après la refonte – architectonique et hyperbolique – que Richir initia.

l'ont montré Urbina et Richir lui-même, n'ont véritablement leur ancrage, bien qu'elles y disposent d'un moment opérant : celui de la recherche de sens.

On peut désormais entrevoir que l'art est le chemin tracé par les possibilités de sens que l'on cherche et que l'on trouve dans les *phantasiai* perceptives, dans les sensations et dans les cinesthésies ; il est la clôture d'une interrogation perpétuelle, énigmatique et insondable, qui se confronte à notre condition humaine la plus essentielle et intrigante.

L'esthétique, en définitive, est une autre manière de nommer ce territoire où l'infinité vibre, clignotant entre les pôles de notre être désajusté, excédé de soi, jusqu'à atteindre, dans sa quête de sens, la forme, la figure, la visibilité que l'œuvre d'art parvient, en instants prodigieux, à faire surgir de son arrière-fond invisible, infigurable et intimement affecté.

L'intrigue humaine renvoie à ce « tournant » énigmatique de l'animal homme vers l'être humain, tournant dont l'art constitue la manifestation la plus claire, l'attestation même de son irréductibilité et de sa recherche incessante de sens.

Écrire

PELAYO PÉREZ GARCÍA

En[836] 2017, j'ai publié dans *Eikasía* un article consacré, comme celui-ci, à Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, intitulé *Hablar, leer, escribir*[837]. Aujourd'hui, en ce juste hommage, je reprends ces impressions en tentant d'appliquer les enseignements d'Urbina, inépuisables, nécessaires et essentiels. C'est donc un acte de reconnaissance.

Écrire est une action qui se confronte à un horizon indéterminé : au début, dans les premières phrases, nous ne pouvons présager ni son développement ni les variations, complexités et obstacles que nous rencontrerons au fil de la rédaction. Il y a ainsi le verbe « écrire » une dimension téléologique. On écrit sur ceci ou sur cela, parfois pour « le simple fait » d'écrire. Mais, en tout état de cause, « écrire » implique ou requiert une idée régulatrice, une trame – condition qu'évoquait Juan Benet[838] pour entreprendre un roman.

On écrit pour développer une idée. Même quand on écrit pour exprimer un sentiment, une expérience, une réflexion sur le monde, autrui ou soi-même, l'idée régulatrice demeure indispensable pour orienter le cours de la pensée et la forme de l'expression. L'inverse dilue la tension affective, éparpille le tempo expressif en phrases syncopées et banalise notre dire. Et, naturellement, lorsqu'il s'agit de sujets plus abstraits, plus éloignés de nos vécus immédiats, écrire exige un degré d'attention et de concentration que seule l'idée qui nous guide permet de soutenir.

Ce que nous avons déjà couché sur le papier n'est souvent, soit dit en passant, qu'un prélude, une approche tâtonnante du phénomène étonnant

---

[836] Le texte original parut dans *Eikasía. Revista de Filosofía*, n°100, mai-juin 2021, p. 81-97. Il s'agit en effet d'un numéro d'hommage à Urbina, coïncidant avec son 90ème anniversaire. En voici l'incipit, sans doute rédigé par Pelayo Pérez lui-même, et traduit par nos soins : « Un ami certes, mais surtout un philosophe infatigable qui ne cesse d'ouvrir de nouveaux chantiers à la philosophie dans son ensemble, et à la philosophie espagnole tout particulièrement. À ce titre, des amis, des disciples et des interlocuteurs se sont rassemblés en nombre. Il est bon de rappeler la devise qui sied le mieux à Ortiz de Urbina : *Amicus Plato, sed magis amica veritas*. ».

[837] *Eikasía: revista de filosofía*, n°74, mars 2017, pp. 91-99. Nous en proposons une traduction dans un numéro spécial d'*Eikasía*, à paraître en 2026 et dédié à la mémoire de l'auteur.

[838] « À vrai dire, écrire un roman doté d'une trame narrative est la chose la plus facile au monde. Une fois l'ébauche terminée, l'intrigue et les personnages entraînent l'écrivain comme des chevaux tirent leur cavalier. Le plus difficile est d'écrire un roman sans intrigue préliminaire, sans idée directrice. », *El País Semanal*, entretien avec Ángel S. Harguindey, 23 novembre 1980 (nous traduisons).

qu'est « écrire ». Car écrire suppose en arrière-plan de « parler » et, de même, de « lire ». Parler et écrire configurent notre monde intérieur, quelque peu chaotique, fulgurant et « silencieux ». Au stade du monologue intérieur, le lu, l'entendu, le senti, le perçu, le souvenu se superposent, se croisent, surgissent et s'évanouissent ; ils se transforment en phrases à la recherche d'un sens, voire d'un « espace d'orientation » qui peut parfois advenir en parlant à voix haute ou en écrivant – ex-pressant.

Quand nous écrivons, nous agissons comme l'artisan. Nous ciselons, taillons, accentuons, recommençons, modelons, reprenons, raturons ; nous nous laissons guider par les sons des paroles muettes qui, pourtant, résonnent sous nos yeux à mesure que nous les lisons en les écrivant – une relation perceptive singulière. En réalité, nous écrivons après les avoir perçues « en *phantasia* », après les avoir « entendues » en notre for intérieur. D'où la difficulté et la nécessité d'un contrôle normatif de soi que facilite l'idée directrice. Car, à l'écoute de notre intérieur, ce tohu-bohu peut s'imposer avec sa propension au chaos et à vouloir tout dire sans ordre.

Écrire, c'est donc faire taire, circonscrire, canaliser et maîtriser cet élan vers le sonore, vers l'éclat apparent – ce *fulgur* qui, précisément parce qu'il brille, obscurcit le reste et impose sa tyrannie narcissique, nous détournant de ce que nous voulions vraiment dire. Il s'impose par la manière de dire, par la sonorité et la résonance. Telle phrase, tel adjectif se détachent et entraînent l'argument tout entier, au point que ce qu'on avait jusque-là écrit est happé vers une digression, voire une contradiction. On dirait qu'en écrivant on renie ce qui précède, que la fluidité du texte met de côté les tentations et tentatives qui sous-tendent tout écrit. Prenons cette dernière phrase pour exemple : la présence du mot « tentations » appelle aussitôt « tentatives ». La question se pose alors : « tentatives » entretient-il véritablement un lien avec « tentations » ? Cet appel d'un mot à l'autre relève-t-il d'une nécessité logique, conceptuelle et inséparable du discours en cours, ou n'est-ce qu'une concession à la simple euphonie, à l'emphase ? Ou bien cette consonance – ce devenir du discours – porte-t-elle en germe, dans l'aimantation des mots entre eux (attraction motivée par leurs forme, sonorité, potentialités expressives ou charge signifiante), une dérivation spontanée qui se résout, se développe et s'accomplit dans le mot suivant, où la ressemblance, la « filiation » formelle engendre une extension de l'antécédent – non pas comme cause mécanique, mais comme nécessité imposée par le fond muet de ce qui, peu à peu, s'impose dans l'insolite fait d'écrire ?

La plupart des écrivants ne se posent pas ces questions de façon explicite, bien qu'ils les vivent et les éprouvent dans leur pratique ; ils les associent davantage à ce qu'ils cherchent à exprimer qu'à l'acte d'écrire lui-même. Lorsqu'ils ont préalablement ajusté ce que demande leur intention,

leur projet, ils s'attellent, avec plus ou moins de difficultés, à la mise en mots. Ils ont pris des notes, cueilli des citations, relu des auteurs utiles, gardé le silence, réfléchi, douté, commencé, effacé, recommencé… Autrement dit, l'idée, l'argument et l'intention ont mûri, et parfois, soudainement, l'écriture commence.

Les véritables difficultés surgissent donc surtout dans ces instants antérieurs – parfois pendant des jours, parfois plus longtemps – où l'écriture attend, balbutiante, comme un attracteur qui résiste et se surcharge dans la dilatation exécutive qui précède sa mise au point. Écrire est un acte silencieux ; son visage public masque le revers invisible, celui de sa trace qui, pourtant, résonne.

Ceux qui maîtrisent un certain domaine du savoir, qu'il soit poétique, littéraire, essayistique, scientifique ou philosophique, ou qu'il appartienne aux espaces plus prosaïques de l'information et de l'opinion, s'installent pour écrire avec une apparente « naturalité ». Ils ont conquis la maîtrise, le style et l'art de la rédaction qui, après des efforts acharnés, des années de formation et d'étude, des tentatives et sans doute des tentations, les font paraître comme des écrivains. Ces écrivains donnent l'illusion de la facilité, d'un automatisme qui semblerait infirmer ce que j'ai esquissé. Au contraire, c'est précisément cette mécanicité apparente, cet automatisme trompeur, cette « immédiateté » de l'auteur qui écrit avec fluidité dès qu'il se met à sa table, qui révèle toutes les difficultés à peine effleurées dans notre réflexion sur le prodige de l'écriture. Le fait que certains écrivent souvent et admirablement confirme tout ce qui précède.

Il n'y aurait ni belle prose, ni poème éblouissant, ni exposé « clair et distinct » d'un essai lumineux, ni la concision diaphane et nécessaire d'un article d'opinion, et à plus forte raison rien de l'articulation d'un paysage narratif, de la personnalité des protagonistes d'un roman ou d'une nouvelle avec leur temporalité, leurs retours, leur mémoire, leurs rencontres et leurs heurts, leur âme – rien de tout cela n'existerait si écrire se réduisait à ce que l'on croit voir lorsque l'on écrit sans effort, quand on lit sans traverser les phrases, les mots et les significations immédiates.

Il faut écrire vraiment pour comprendre ce que signifie « écrire », pour percevoir l'ossature qu'elle dissimule et ce qui palpite derrière les lettres, les syllabes, les mots. C'est seulement là, dans ce monde « des choses mêmes », que l'écriture commence à montrer son vrai visage, sa sombre luminosité, la puissance pensante de la « parole opérante ». Parole qui s'appuie sur une sorte de partition que les locuteurs ont peu à peu régulée et rythmée par leur pratique quotidienne. De là vient l'écriture : du silence et de la parole.

Nous atteignons ainsi le noyau central de l'énigme, la parole.

L'écriture demeure parole silencieuse, murmure, monologue, extériorité de l'intérieur. Contemplez une bibliothèque, ses centaines et ses milliers de volumes, muets et clos, renfermant des millions de mots, des dizaines de langues et des centaines de thèmes, soutenant histoires, temporalités, mémoires, lieux, avatars... Là, sur ces étagères silencieuses, l'écriture dément son « dire » et contient pourtant la sérénité de ce qui a été « dit », précisément parce qu'elle est là, « sous les yeux et à portée de main ». C'est la pensée « congelée », arrêtée, exprimée et cependant muette, en attente, prête à reprendre souffle, à relancer son heure, à déployer sa présence et à se faire de nouveau « entendre », à se faire « voir » et à être « lue » une nouvelle fois. Lire la pensée qui a dû être écrite.

Mario Vargas Llosa, dans un article où il revient sur sa collaboration avec la presse, confie qu'il ne commence jamais à écrire sans avoir d'abord trouvé le titre de son texte, car pour lui le titre est le résumé – ce que nous appellerions l'idée régulatrice – de ce qu'il va développer. Il évoque également le conseil de son ami Jean-François Ravel, qui insistait sur l'impérieuse nécessité d'écrire à partir d'une seule idée afin d'éviter la confusion, les digressions ou l'enchevêtrement produit par deux ou plusieurs idées simultanées.

Tout ce qui précède cependant relève d'une réflexion formelle sur le fait matériel d'écrire, qui ne l'épuisera nullement. Ce ne sont en réalité que des bornes tracées autour de l'énigme de l'écriture et de son in-évocable renvoi à la parole et à la lecture. Mais ce qui retient véritablement notre attention n'est pas l'écriture canonique, académique pour ainsi dire – celle de Vargas Llosa quand il signe ses chroniques, celle de Revel pour ses essais – ni même l'admirable exercice d'analyse du discours, quasi-structuraliste, que Roland Barthes nous a légué dans *Le degré zéro de l'écriture*. Tout cela concerne « l'objet » : le texte, sa structure, sa composition, son rythme, sa « facture ». Ce qui nous intéresse profondément n'est pas ce champ préliminaire et nécessaire auquel tant de spécialistes s'attachent. Non, c'est bien plutôt l'approche d'une écriture qui dé-objectivise le produit de son art, comme le fait le poème.

La poésie est, en elle-même, un mystère. Écartée du régime signifiant ordinaire de la prose et de son objectivisme, même lorsqu'elle évoque des expériences vécues ou imaginées – comme parfois le roman – la poésie, qui nourrit la meilleure prose, franchit le niveau objectivant et gagne un espace-temps où l'imaginaire perd pied : sauf dans la mauvaise poésie, il ne peut y asseoir ses « réalités » ni y planter ses étendards. L'imagination peut au contraire alourdir le poème dès lors qu'il se surcharge d'images trop « objectives », de métaphores et de sonorités excessivement « réelles », efficaces et reconnaissables. Certes, un poème s'écrit avec des mots, mais

aussi, comme le souhaitait Arthur Rimbaud, avec des couleurs. Écrire de la poésie, c'est précisément affronter la tyrannie représentationnelle et signifiante des mots. Si j'écris « vert et je te désire vert »[839], je ne peux me contenter du simple et du banal : « vert ». Il faut lire le poème dans son entier, suivre son rythme, scander les syllabes, atteindre un plan autre que celui de la prose quotidienne ; il faut entrer dans « le dire » de Lorca, se placer dans son regard, se laisser porter par les sensations, par la musique, par l'affect que son poème éveille en moi comme lecteur.

L'affect, les affections des mondes, des êtres et des choses, le devenir : le poème est la vérité cachée du monde. Aucune vérité scientifique ni aucun discours efficace ne sauraient supplanter la moelle nerveuse du poème. La preuve de l'essentialité de la poésie tient à son existence même, « inutile » au sens utilitaire. La question se pose alors : pourquoi la poésie existe-t-elle ? Et par extension, pourquoi l'art existe-t-il ?

Si l'art est, par nécessité, un processus de désobjectivation, que cherche-t-il, que réalise-t-il, que « touche-t-il » lorsqu'il dépasse le registre imaginaire et objectif de la prose, de l'artefact, de l'effectivité où nous nous mouvons, parlons, lisons et écrivons ? Ne serait-ce pas que l'art – et le poème particulièrement – nous place devant le « phénomène du monde » qui se fait et se défait, évanescent et fulgurant, face à une conscience ébahie qui à son tour perd pied, immergée devant l'infini d'une transcendance indomptable qui apparaît et se dérobe dans une phénoménalisation à peine saisissable ? Or cette phénoménalisation laisse des traces, des perceptions, des scintillements, des « couleurs », des rafales que les mots s'efforcent d'attraper en tissant une sorte de réseau, une matrice topologique où le phénomène se dessine, se contourne et s'esquisse.

Parvenu à ce point, et il faut souligner combien il est difficile de maintenir l'unique idée régulatrice que suppose le verbe « écrire », nous sommes confrontés à la solitude de la conscience avec elle-même. Cette solitude se manifeste, comme on le sait, par la page blanche qui borne l'horizon de notre écriture immédiate. J'ai, par exemple, le devoir d'écrire sur ceci ou cela ; ceci ou cela oriente ma quête, ma réflexion, l'ordre préalable à l'exécution finale. Cela peut paraître mécanique, voire simple dans l'effort routinier qu'exige l'exercice. Pourtant la page blanche et la solitude de l'écrivain sont là pour nous rappeler le contraire.

Regardons maintenant le poète. En principe il n'a ni plan ni argument ; personne ne le presse d'écrire un recueil ni même un seul poème. Le poète vit, aime, hait, rit et pleure, craint, espère, goûte la beauté d'un paysage, d'un visage, d'un souvenir. Il se sent lui-même et sent le monde

[839] « Verde que te quiero verde », premier vers d'un fameux poème de Federico García Lorca : « Romance Sonámbulo », *in Romancero gitano*, Madrid, Revista de Occidente, 1928.

autour de lui, les autres, l'éclat des regards ou leur obscurité, le tohu-bohu de ce « on » impersonnel et massif qui le menace comme un attracteur insensible, prêt à l'engloutir. Le poète ressent à l'excès ; il habite ce territoire esthétique où la subjectivité vacille sous l'effet de sa propre liberté, loin des mots-signes, des mots ancrés comme poteaux d'orientation, balisant la route. Et pourtant le poète ressent comme tous les autres : nous sommes tous, à des degrés divers, poètes refoulés, poètes inconscients, poètes malgré nos vies prosaïques. La plupart d'entre nous n'écrira jamais, ne lira même pas, et nos remarques resteront des « lieux communs », des « monologues socialisés », des discours prosaïques déictiques.

Regardez votre prochain, écoutez ses paroles, lisez ce qui pullule sur les réseaux sociaux. Dans ce langage ordinaire, dans cette « prose du monde », vous sentirez les trous, les vides, le tremblement et les hésitations d'un discours qui ne parvient pas à dissimuler les incertitudes de l'existence, la vibration intime des vécus, la face sentiente et cachée de cet être-là qui ne trouve pas de repos dans son devenir, dans sa parole, dans son prosaïsme. Le poète est cet humain qui franchit la barrière du quotidien et son tissu socialisant pour contempler le monde et lui-même avec la nudité qui cherche son sens. Je pense à César Vallejo, à T. S. Eliot, à Francis Ponge, sans doute aussi à Rimbaud, à quinze ou dix-sept ans, avec son regard stupéfait. C'est l'extraordinaire par excellence, et pourtant il contient l'ordinaire de nous tous.

Le poète est l'humain exemplaire, le témoin de nos interrogations ; celles-ci s'inscrivent en sa subjectivité et, par ses opérations, se transcrivent en mots, en vers, en poèmes. Voilà l'écriture à l'état pur : capter l'indicible – un regard, un paysage, un crépuscule solitaire, un frisson devant la mort, l'extase de l'amour, la douleur, la grandeur ou l'orphelinité, la joie et cette étrange tristesse bleuie qui semble nimber ceux qui s'aventurent dans le territoire que le poète entrevoit, comme dans une « *épochè* naturelle », une suspension instantanée face au monde naturel, le dépouillant de son impérative naturalité afin d'en contempler le devenir, les « phénomènes du monde ». Voici cet être singulier : le poète, le peintre qui sort à l'aube pour saisir la lumière, le musicien qui écoute le monde et dont le silence s'inscrit dans l'âme sous forme de notes, de motifs, de syncopes qui finiront par résonner en vers, en toiles, en partitions. Cet étrange humain, l'artiste, le poète, écrit – il le fait même avec nos propres mots et avec nos sentiments reconnaissables. Mais quand il écrit depuis « ce lieu », depuis cette demeure intérieure, nos mots ne restent pas tout à fait les mêmes ni simplement superposables, même s'ils sont identiques en apparence. Ils se disposent autrement, acquièrent une densité sonore ; ils nous arrêtent, nous interpellent, nous impliquent, semblent nous engager ; ils ébranlent notre

crédulité et mettent à mal l'usage automatique et irréfléchi des mots. Nous disons « amour », « tristesse », « étonnement », « vie », « mort », « étrangeté » et nous n'exprimons guère quelque chose de réellement vivant, de charnel, jusqu'à ce que nous lisions tel ou tel poète. Alors ces sentiments, ces mots incarnent ce que nous avions tu – ce que nous ignorions mais qui palpait là, en arrière-plan de ce que nous voulions dire en proférant ces mots. Il nous manquait la chose même, le phénomène de la tristesse, de l'amour, de la beauté. Le contempler, voir comment il se dessine, fulgure et disparaît dans un tremblement que nous ne pouvons saisir et qui pourtant scintille là, devant nous et en nous : voilà ce que le poète capte, éprouve et décrit avec nos mots quotidiens, qui, ainsi transfigurés, cessent d'être banals et prennent la dimension extraordinaire de toute écriture. Écrire consiste donc à se placer à l'écart, au-delà des mots communs, au-delà du refuge quotidien et de l'identité tribale. Le poète est le « barbare » de Kavafis[840], celui qui revient des territoires interdits, du risque, du revers de notre coexistence apparente. Et ainsi, au retour, il nous apporte l'écrit, l'incision dans la chair de la quête de sens.

Si écrire est un acte extraordinaire, son institutionnalisation symbolique en a fait un geste presque banal. Observez un enfant qui balbutie, à peine dressé sur ses jambes : c'est une expérience prodigieuse. Ce petit animal est peu à peu « domestiqué » par ses parents et par son milieu. Les rythmes du sommeil, de l'alimentation, les pleurs, la demande sans bornes, le corps lui-même qui s'impose… tout cela est canalisé, humanisé, transformant le petit animal en enfant. S'il était abandonné, il deviendrait l'un de ces enfants sauvages, incapables parfois de parler, parfois même de se redresser ou d'entrer en relation, et qui, même « secourus et éduqués », n'accèdent pas toujours à la pleine catégorie de l'« humain ». L'humain, c'est cet enfant ordinaire qui apprend à marcher droit, à maîtriser ses exigences et ses impulsions, à parler. Puis, dans cet échange de gestes et de paroles, il apprendra un jour à lire, à écrire. On le voit chaque jour dans nos sociétés dites avancées : des enfants analphabètes, sacs sur le dos, en route vers la garderie où ils jouent et griffonnent sans répit. De la « domestication » à l'« éducation ». Jusqu'au jour où ils assemblent consonnes et voyelles, tracent des mots, tissent des phrases. Ils dessinent, barbouillent, tâtonnent, progressent vers l'accomplissement de leur devenir humain.

Sur le sol, sur les pierres, dans les cavernes, demeurent des traces de ce devenir humain : empreintes d'une aventure où s'inscrit, dans les gestes et les

[840] Konstandínos Kaváfis (1863-1933), dit Constantin Cavafy, poète grec à qui nous devons l'immortel « En attendant les Barbares », essentiellement connu du public francophone par la traduction qu'en ont proposée Marguerite Yourcenar et Constantin Dimaras (*Poèmes*, Paris, Gallimard, 1958).

opérations, cet excès qui réclame une figure extérieure, un signe, un trait par lequel stabiliser la relation au monde et à soi. L'être humain en devenir porte en lui « la capacité de se décaler par rapport à lui-même » que Gilbert Simondon mettait en lumière dans son grand ouvrage sur l'individuation ; ces décalages se résolvent dans d'autres décalages et sont le fruit, selon lui, « d'une incompatibilité initiale riche en potentiels »[841], « source d'états métastables futurs »[842]. Ce sont ces états méta-stables qui, paradoxalement, nous poussent en quête de sens. Le sens de l'orientation, par exemple, n'est rien d'autre que le « sens » de notre corps, de sa verticalité, de son mouvement, du rapport du regard à l'environnement, ainsi que du centre spatio-temporel qui nous fonde. Et pourtant tout cela nous le vivons, le faisons, l'éprouvons « sans le savoir », depuis l'inconscience de notre urgence, depuis la nécessité. Si nous perdons l'équilibre, si nous avons le vertige, si nous nous désorientons, cette « instabilité » nous submerge soudain et nous ramène à un état d'indécision que nous ressentons comme un malaise indéfini, voire une menace, car nous manquent alors repères, prises et parfois même les mots. C'est précisément sur ce terrain que s'élabore l'écriture : dans sa pragmatique, dans sa nécessité d'orientation, dans sa répétition et dans la certitude que nous procurera la reconnaissance d'un signe, d'un symbole, d'un lien avec l'autre. Mais cette « méta-stabilité » – ce décalage entre nous et le monde, entre nous et nous-mêmes – est l'état ordinaire du poète, cet être qui ne trouve pas de repos dans les signes, les marques et les significations déjà coulées du monde.

« Les limites de mon langage sont les limites de mon monde. » Ludwig Wittgenstein a toujours été une figure étrange de la philosophie. Le paradoxe de son célèbre *Tractatus* y brille d'un éclat singulier : œuvre apparemment redevable à la logique de son temps, elle contient un mouvement profond qui la dépasse et la dissout. Wittgenstein fut avant tout un poète, un être décalé par rapport à la réalité et à l'existence même, traversé par des puissances méta-stables qui l'ont conduit à mener une vie singulière, anti-académique et solitaire, et à écrire des textes dont l'effort permanent était de faire affleurer le sens que les mots masquent. On peut aisément repérer, chez des dizaines de philosophes, ces mêmes avatars, cette même rencontre avec le fond du monde et d'eux-mêmes. On songe au reclus Baruch Spinoza, expulsé de sa communauté et tenu sous surveillance, façonnant son *Éthique*, ordonnant ses postulats, dégageant corollaires et enchaînements « *more geometrico* » des passions de l'âme – ces échelles menant au savoir – au moyen d'un langage titanesque et d'une rigueur extrême par lesquels son regard incisif et son

[841] *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 1995, p. 23.
[842] « … d'où pourront sortir des individuations nouvelles », *Ibid*., p. 26.

interprétation du monde, la subjectivité qui l'anime, se structurent et finissent par apprivoiser ce « *conatus* » intempestif, jusqu'à produire le prodige d'écriture que constitue son *Éthique*. Deux penseurs animés par la même ardeur, portés par un désir qui les éloigne du verbe académique, du *dictum* classique et de la prose ordinaire.

Une intuition splendide traverse l'œuvre de Spinoza lorsqu'il affirme : « Personne ne sait ce que peut un corps. » Pris littéralement ce mot déroute, à la manière du « vert » de Lorca évoqué plus haut. « Vert » ou « corps » pèsent sur le vers ou sur l'énoncé spinoziste de leur attraction massive. Mais l'on discerne facilement où pointe Spinoza : il est, en un sens, phénoménologue avant la lettre. Le corps chez Spinoza est chair, « corps intérieur », âme conjuguée au corps physiologique externe. Il serait hasardeux d'affirmer que ce « corps » spinoziste est le *Leib* plutôt que le *Körper* ; une telle lecture anachronique ne ferait que souligner la difficulté d'un philosophe matérialiste du XVII^{ème} siècle à dépasser la tyrannie du signe, du mot institué comme « vert » ou « corps ». C'est toutefois là que se révèle Spinoza, dans son effort, sa quête et sa pulsion poétique.

Dans *Le malaise dans la culture*, Freud écrit : « l'écriture est, à l'origine, le langage de l'absent[843] ». Cette formule nous arrête. La question décisive, comme on le voit, est celle de l'« absent ». Il semble naturel d'identifier l'absent à l'écrivain. Ou bien non, peut-être s'agit-il plutôt du lecteur potentiel auquel tout écrit s'adresse. Quoi qu'il en soit, ces deux absences sont identiques, bien qu'éprouvées depuis des pôles différents. C'est là, me semble-t-il, le noyau essentiel de ce que nous avons exploré dans ces pages. L'« animal intentionnel » que nous sommes à chaque instant – telle est la définition de l'être humain proposée par le phénoménologue espagnol Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina[844] – implique cette « absence », propre à l'état d'*époché* naturelle qui nous caractérise, à ce « décalage » déjà évoqué. L'être humain ne naît pas achevé : il se constitue. Il naît à partir d'un instant d'intensité maximale, d'une affection excessive, diastolique, qui nous projette hors de nous-mêmes dans un processus anonyme et inconscient, mais senti dans sa résonance et sa réverbération, où, pour user d'une image, « la chair se

[843] « À l'origine, l'écriture était le langage de l'absent, la maison d'habitation le substitut du corps maternel, cette toute première demeure dont la nostalgie persiste probablement toujours, où l'on était en sécurité et où l'on se sentait bien », *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 39.

[844] Animal intentionnel (ou « stromatologique », suggère-t-il parfois) plutôt que « rationnel ». S'il est capable de connaître, c'est en tant que doté d'instruments réflexifs *aussi bien conscients qu'inconscients*. Son expérience est ainsi stratifiée, et d'une façon telle qu'elle reflète l'échelonnement (caché) de la *scala naturæ* : quantique, chimique, biologique, éthologique. En sorte que l'être humain, à l'extrémité de ce déploiement de la Nature, incorpore une structure animale qui rompt pourtant avec le mode d'être typiquement animal, à « l'instant » où émerge la conscience intentionnelle – laquelle charrie toujours, dans ses limbes, un inconscient *pas moins intentionnel*.

fait verbe ». L'animal intentionnel est l'animal qui parle ; il parle en incarnant le monde et il traverse les phases et les déphasages de notre devenir. Parler est la trame nécessaire de cette structure, la modalité étrange de notre relation au monde et à nous-mêmes. Là sont les choses, là sont les autres, là où nous ne sommes pas. Mais c'est précisément depuis cette absence que la chair parle. Si nous étions pleinement là, présents, comme les autres et comme les choses, nous ne parlerions pas : un geste, un grognement suffiraient. Quelques sons suffiraient à indiquer, différencier, marquer, communiquer. Or nous ne sommes pas là, et cette expérience vive incarne la recherche du « langage » – c'est-à-dire la pensée en voie de se concrétiser, de se dire, de prendre forme, vers la voix qui me désigne, me montre, m'identifie et résonne : « je suis celui qui parle ». Ce dire, ce parler qui rend présente à moi-même et aux autres l'absence que pourtant je suis, « dévoile » ma propre absence, que je comble par mes gestes, mon regard, ma voix : « je suis celui que je ne suis pas ». C'est là que se tisse la trame de l'écriture et son possible achèvement. Le filet que nous tissons pour lancer dans cet océan d'absences a pour hameçons les mots : « vert », « corps », « âme », « beauté », « amour », « mort », « vérité »…

Si l'on prend n'importe quelle phrase canonique, pourvue de sujet, verbe et prédicat, on y obtient une vision achevée du monde. Peu importe ce qu'elle signifie ou indique, qu'elle soit banale ou intensément sublime, la structure – du moins en Occident – de cette phrase met en lumière l'opération par laquelle un absent se présente, au creux de la relation implicite qui organise sa fabrication explicite. Mais cette dynamique ne se laisse clairement saisir que par la poésie.

Urbina illustre souvent ses méditations phénoménologiques par une lecture très fine des grands textes, notamment ceux de Franz Kafka[845]. Kafka est sans doute l'un des génies littéraires du siècle dernier et les lectures foisonnantes de son œuvre en sont la preuve. C'est une expérience comparable à la lecture de Wittgenstein ou de Spinoza, inépuisable. Une vérité incontournable subsiste, pourtant : l'écheveau apparemment « épuisant » de son œuvre, cette fantasmagorie, n'efface pas le combat intime de l'homme Franz Kafka avec lui-même, avec ses affections, avec son expérience aiguë du monde et de la société de son temps. Kafka est un poète en prose, une sorte de Dante parcourant les enfers du XX^{ème} siècle. Il ne s'agit pas ici de critique littéraire ; au contraire, Kafka illustre ce « mouvement » qui, à partir de notre monde institué et de notre refuge apparent, traverse un espace où tout se dissout, se désaccouple, se déphase et où les multiples

[845] En témoigne surtout le second chapitre de *Estromatología* (« El prisionero y el agrimensor: cambio de mito » *op. cit*, p. 39-60) tout entier dévolu à une lecture phénoménologique du *Château*.

chemins du sens se perdent, se dévient, bifurquent, jusqu'à transposer et incendier la prose littéraire de son époque. Kafka devient « poète » à part entière pour produire des textes essentiels comme *Le Procès* ou *Le Château*.

Vers le milieu du siècle passé, le structuralisme a creusé la voie de la postmodernité. Il l'a fait en exténuant les relations intersubjectives, en érodant le « grand récit ». Jacques Lacan, pour qui « l'inconscient est structuré comme un langage », clôt et institue symboliquement le domaine de l'inconscient, circonscrit par l'hégémonie du signifiant. Jacques Derrida n'est pas éloigné de ce mouvement ; il vise à mettre en crise la prééminence de la présence. L'archi-écriture surgira comme un météore qui, selon nous, emportera toute l'œuvre ultérieure de ce premier interprète de la phénoménologie vers l'explosion de sa propre écriture. En ce sens, Lacan se rêve comme Socrate, « celui qui n'écrit pas », dépositaire de vérités cachées et de signifiants incisifs et quasi magiques ; il oublie cependant que Socrate nous parle et nous interpelle, qu'il existe parce que Platon a écrit, précisément, les dialogues qui lui donnent vie et présence.

Mais cet inconscient symbolique repose paradoxalement sur un inconscient plus profond, ce « territoire » qui le rend possible, où le signifiant se dilue, se désancre et laisse affleurer une profusion d'éclats, de possibles « signes », de lambeaux du monde qui s'assemblent et se défont, ainsi que leurs nœuds, leurs embranchements, leur spatialité et leur temporalité « se faisant ». Il n'y a là encore ni écriture ni signifiants stabilisés ; ce langage sans sujet doit se chercher jusqu'à devenir langue, jusqu'à se dire, se fixer, se donner à voir et s'instituer. C'est sur ce terrain alors qu'émergent Lacan, Derrida, Deleuze, mais aussi la philologie, l'archéologie freudienne, les associations, les relations entre les uns et les autres, les absents qui, pourtant, y présentent leurs soupçons, leurs tensions, leurs peurs et leurs désirs, leur invisible rapport à eux-mêmes. Là, tout se tisse dans un silence qui, cependant, fera palpiter cette résonance particulière qui traverse notre subjectivité jusqu'au refuge apparent de la parole.

L'écriture est, en dernier ressort, la fixation d'un présent qui s'absente. La lettre inscrit dans le temps sa propre fugacité transformant le proféré en signe visible par l'artifice de sa figuration objective et effective. La lettre s'organise selon une temporalité spatialisante : les différences dévoilent, comme les choses, leur simultanéité, la mise en espace qui les répartit en figures disparates, lesquelles recueillent à leur tour les divers sons qui leur sont associés. André Leroi-Gourhan voulait y voir, comme dans d'autres techniques, une exo-somatisation, autrement dit l'extériorisation du corps. Son « naturalisme » vient toutefois fausser cette appréciation féconde, car il instaure une lecture bien trop mécanico-causale. Bernard Stiegler, récemment disparu, fortement influencé par Derrida et surtout par Simondon, s'efforce

de dépasser ce réductionnisme naturaliste dans ses travaux sur la technique et le temps, en reprenant et renouvelant les analyses de Leroi-Gourhan. Il le fait en recourant à Edmund Husserl et à la structure rétention-protention, selon laquelle la parole et, partant, l'écriture se déploient dans leur exécution même. Cette structure est davantage et autre chose que le simple souvenir, la mémoire nécessaire. Elle constitue l'unité qui pilote la phrase, ce que nous disons ou écrivons et qui, à son tour, réapparaît lors de la lecture. L'enfant qui apprend à lire balbutie ; il avance de syllabe en syllabe voire de lettre en lettre sans avoir encore atteint ce moment unitaire de la phrase, cette fluidité articulée par la rétention et qui conduit, sans l'avoir lue encore, à la phrase suivante, que la protention annonce. Mais l'écriture possède, comme le souligne Stiegler, une qualité mnémotechnique singulière que la parole perd : la permanence, la possibilité de répétition, la fonction d'archive. Certes, aujourd'hui l'enregistrement sonore permet de conserver les discours parlés. Pourtant cette qualité archivistique provient originellement du « gravé », c'est-à-dire de l'écriture. L'écriture a une dimension historique. On écrit pour durer, pour persister. Même une simple note sur une liste de courses ou une adresse manifeste cet horizon orienté vers l'avenir.

On écrit pour plus tard, pour demeurer dans le temps.

Ainsi, en relisant ce qui a été écrit, il n'en cesse pas moins d'étonner le « chemin » parcouru jusqu'ici, l'effort pour franchir l'écrit et me placer du côté de celui qui écrit, du côté de l'absence de l'autre, de cette négativité singulière que Jean-Paul Sartre illustre dans *L'être et le néant* par l'absence, au café, d'un ami que l'on venait voir : « Pierre n'est pas ici ». Pourtant, en écrivant cela l'écriture ramène l'absent à la présence, car elle cherche, mot après mot, à convertir cette négativité étrange en une référence positive, en un existant. « Je suis allé voir Pierre et il n'était pas là. » Cette seule phrase fait du sujet un existant, une réalité qui trouve en son ami sa complétude. C'est la puissance de l'intersubjectivité manifestée par l'écriture : elle comble les absences, celles des êtres, celles des choses, celles du monde, elle les prend, les fixe, pour mieux les surmonter, pour les transcender.

De nos jours, à comparer l'être humain au logiciel d'un ordinateur, réduit à un simple système neuronal, l'homme se dissout ; il s'épuise dans cet involutionnisme transhumaniste. Cette condition posthumaine transforme alors l'écriture en un processus machinique, en un produit algorithmique du cerveau, propre à un corps sans envers, sans « chair », en une physiologie supra-humaine où l'absence de soi dessine le visage d'un être non-humain, réduit émotionnellement aux réactions biochimiques de son organisme et dont le code génétique prescrirait la construction mécanisée de son être au monde.

L'écriture, pourtant, fut et demeure ce lien avec la parole, avec la vibration d'une conscience qui se forme au-delà d'elle-même, qui se

conserve, s'étend, se recueille et se déploie dans l'inscription de soi au moyen des mots, mots qui renvoient à d'autres mots, à autrui, au monde. L'écriture fixe les sons venus du silence ; elle reprend l'instant fugitif du sens qui se fait, se cherche, se rencontre puis s'évanouit. La question première n'est pas tant la signification des mots que le sens même, le balbutiement des « phénomènes du monde » qui traversent notre dire.

Nous avons voulu montrer le « phénomène de l'écriture » dans ses variations et ses approches possibles, en nous tenant à l'écart de sa seule dimension technique, et en cherchant à saisir l'instant apparemment impossible de son origine, sa nécessité, la transposition de la voix à la lettre qui la saisit et la fige.

À ces niveaux, que la poésie nous a permis d'apercevoir – dans ses décalages affectifs, dans le va-et-vient du dit vers l'écrit et de l'écrit vers ce silence modulant –, il était impossible de ne pas évoquer l'ouvrage fascinant et indispensable qui parcourt l'itinéraire esquissé ici, le livre majeur de Mariano Arias Páramo, *El escriba sagrado*[846].

La sacralité de l'écriture s'enracine dans ce « mythe de justification » dont parle Urbina et qui se raconte, notamment, dans nos textes initiatiques fondateurs du monothéisme. Moïse et Mahomet, l'un même illettré, reçoivent un texte dicté par la Voix, par Yahvé. Le récit mythique enveloppe les différents niveaux phénoménologiques : des tables de la Loi gravées dans la pierre à la voix flamboyante où la « transcendance absolue », autrement dit Dieu, s'empare du prophète. Cette voix requiert la relation à l'autre, une intersubjectivité qu'il faut « éduquer », civiliser, doter de normes et de lois qui ne sauraient être laissées à la mémoire errante ni aux interprétations subjectives. Pour perdurer, elles doivent être gravées, ciselées et exhibées ainsi dans leur dire éternel, à tous et à chacun des élus, de génération en

[846] *El escriba sagrado. Filosofía del origen de la idea de escritura*, Madrid-Oviedo, Brumaria / Eikasía, 2016, 521 pp. Arias propose une archéologie philosophique de l'écriture qui retrace son déploiement, des *bullae* mésopotamiennes à l'alphabet grec, en montrant comment l'écriture a structuré à la fois la rationalité et la sacralité. D'abord en continuité avec les pratiques orales et mythiques néolithiques, l'écriture se détache progressivement comme médiation autonome, réarticulant nature, société et divin. Elle opère la transition du mythe à la pensée critique, prépare l'avènement du monothéisme en rationalisant la pluralité des *numina*, et conditionne l'émergence de la philosophie, des mathématiques, de la poésie et des arts. Les supports et instruments (tablette d'argile, papyrus, parchemin, papier, imprimerie, jusqu'aux mémoires numériques) agissent comme relais techniques favorisant abstraction et universalisation. Contre l'idée aristotélicienne de la lettre réduite à « l'ombre de la voix », Arias montre que la sacralité se consolide quand la parole, jusque-là souffle fugitif, se fixe dans le signe : la voix divine – et singulièrement celle de Yahvé – se stabilise en Loi écrite, en inscription durable. Bien loin de le diminuer, cet acte transforme le sacré en autorité universelle et en mémoire partagée. L'ouvrage dialogue ainsi avec le judaïsme, la psychanalyse et le structuralisme, tout en s'appuyant sur l'anthropologie philosophique : la distance qui sépare l'homme de l'animal n'est pas une différence de nature, mais le résultat d'un processus d'auto-construction rendu possible par l'écriture et les pratiques collectives par elle engendrées.

génération. L'empreinte, au sens le plus strict, confère à cette écriture une aura divine et la fait « sacrée » précisément du fait de son rapport à ce qui dépasse l'écriture elle-même, à cette écriture née des besoins quotidiens du fonctionnaire, du scribe qui relève et consigne transactions et pactes. C'est pourquoi la Torah, les Tables de Moïse ou les révélations de Mahomet reposent sur la « parole de Dieu » et sur l'idée d'un Dieu unique et souverain qui, en son dire même, abolit et proscrit toute autre divinité.

Sur ce point, Fernando Miguel Pérez-Herranz, dans son indispensable ouvrage sur la pensée philosophique hispanique des XV^{ème}-XVII^{ème} siècles, *Lindos y tornadizos*[847], reprend la thèse d'Arias et ne s'en tient pas à en faire le commentaire : il l'étend en directions insoupçonnées, par exemple lorsqu'il évoque « ce long et difficile voyage de la sortie d'Égypte au Sinaï ; un voyage qui a transformé le lourd dieu égyptien des pyramides en le dieu léger de l'écriture ». Pérez-Herranz attire l'attention sur ces peuples sémitiques nomades qui traversent le désert et se rassemblent, se stabilisent et s'unissent autour du Livre et de son écriture sacrée.

On dirait que le désert, immense parchemin infini, grave l'empreinte « invisible » de son passage et annonce ainsi la métonymie du cuir, de la tablette où ces expériences d'infini et de solitude se transposent en incisions durables et éternelles. De là naît leur sacralité, celle qui procède de la sublimation, de la « volonté de puissance » de ces peuples déracinés en quête d'espace et d'identité. Les paroles transmissibles – les lois face à la nature, comme le souligne Herranz (« tuer et interdire de tuer ») – doivent émaner de la Voix mais s'instituer par la lettre, car la voix est fugace et s'efface dans la mémoire comme les traces sur la terre que balaient le vent et la pluie.

Écrire est donc la technique centrale de la civilisation. Elle commence avec le façonnage de la pierre et du cuir, avec le feu et la domestication des animaux, avec la parole et les récits mythiques, avec l'agriculture et le pastorat qui exigent comptage, échange et mesure. L'écriture recueille toutes ces expériences et les fond, bronze et argile mêlés, jusqu'à tisser ce prodigieux entrelacs de sons par lequel besoins, pensées, affects et volontés se surajoutent à la nature sauvage, inchoative et chaotique dans son devenir.

L'intrigue humaine naît à cette aube « muette » du Néolithique et se déploie dans les relations que la parole instaure et soutient, dans une fragilité que seule une nécessité impérieuse peut surmonter, jusqu'à se condenser, au fil des millénaires, en routes, échanges, métissages, affrontements et décalages instables qui, grâce aux techniques, aux rites de passage, aux

[847] *Lindos y tornadizos. El pensamiento filosófico hispano (siglos XV-XVII)*, VI Premio Juan Andrés de Ensayo e Investigación en Ciencias Humanas, Madrid, Editorial Verbum, janvier 2016, 472 pp. Antonio José López Cruces en propose une recension (espagnole) dans le numéro 73 d'*Eikasía*.

mythes et aux récits qui sillonnent la surface du monde, font que toute cette masse de l'être, du faire et du penser se condense et « cristallise » en mots devenus incisions, en lettres et en syllabes qui, prodigieusement, les représentent. La transposition de la voix à la lettre écrite est, par son étonnante ruse, une excellente illustration de la subjectivité qui incarne les « phénomènes de monde » : dans l'écriture se recueillent leur fulgurance, leur rythme, l'évanescence de leur apparition. L'écriture cherche précisément à saisir et à prolonger dans une forme de permanence ce que la voix, à elle seule, ne parvient pas à retenir. Pourtant ni l'écriture, ni la parole prononcée, ni le monologue intérieur silencieux, pris isolément, ne nous diraient tout ni ne sauraient prétendre à une prééminence qui rendrait les autres superflus. Au contraire, écrire montre combien nous devons à la parole, et combien nous devons réfléchir notre propre dire. Ce mariage du dit et de l'écrit exige, pour être fécond, ce moment silencieux du sens qui se cherche, se fait et se défait, comme la musique que la partition conserve à partir de l'attention de nos sens vibrant en silence et en harmonie.

Notre corps, nos mains, nos yeux, la quiétude attentive de celui qui écrit forment le cadre nécessaire mais insuffisant de cette invention qui se réinvente en chacun de nous, les écrivants. Pour ne pas nous contenter de l'apparent « naturalisme » de notre geste, pensons à ce que nous accomplissons réellement en écrivant : cela dépasse la dextérité technique, les automatismes, tout ce qui s'apprend durant l'enfance. Écrire nous engage pleinement, tout comme parler. Nous sommes engagés, en tant qu'êtres humains, imbriqués dans la texture du monde, dans cette intrigue énigmatique que nulle parole, écrite ou non, ne parvient entièrement à déchiffrer.

Post-scriptum

Après avoir clos le texte précédent, que j'ai rédigé d'un point de vue phénoménologique – ce que, je crois, je n'ai pas caché – il me paraît nécessaire d'ajouter un bref commentaire sur sa singularité la plus saillante : la circularité manifeste qui relie, tout au long de ces pages, « exercice » et « représentation ». L'exercice apparaît comme évident : « écrire ». Et sa représentation, ce sont les pages écrites. Mais « représentation » signifie ramener à la présence. Il s'agit de rendre présent ce que l'on fait, c'est-à-dire l'acte d'écrire. À cet égard la formule prend l'allure d'une tautologie. Pourtant ce que nous mettons en présence n'est pas l'exercice mécanique d'écrire, mais l'écriture dans son apparition, l'écriture qui se « fait et se défait » en nous avant même de s'exécuter, et qui exige de nous (comme je l'ai tenté d'illustrer par quelques exemples) une dislocation, un désajustement entre celui qui exécute l'écriture et celui qui éprouve l'apparaître de ce qui va être

écrit. Dans cet aller-retour, au cœur de cette circularité inéluctable, les décalages du sujet correspondent à la dislocation même de l'exercice d'écrire : celui-ci appartient à l'institution symbolique de l'écriture, dont ces pages ne sont qu'une représentation. Mais le nœud de la question est que, pour accomplir cette re-présentation, je dois, en tant que sujet qui écrit, me situer « hors » de l'institution symbolique.

La circularité dont je parle n'est autre que la réflexivité, ou davantage encore, ce qui rend la réflexivité possible ; et cette réflexivité s'accomplit précisément dans la circularité exposée. On ne peut, en principe, se dégager de l'entrelacs où, en tant qu'exécutants, en tant qu'écrivains, nous semblons enfermés. Pourtant, dans le désajustement évoqué, le cercle peut être dépassé, transcendé, par cette quête de sens qui nous transporte au-delà – ou plus avant que – l'exercice et la représentation. Cette trame est propre à quiconque s'apprête à écrire : la « pensée » est un langage encore non proféré, qui se constitue et qui, soudain, se transpose et atteint son dire, et par là même sa possibilité d'être écrit, autrement dit re-présenté. C'est dans cette relation espace-temporelle singulière que se dessine la circularité dont j'ai parlé ; c'est aussi là que le sujet se scinde, se disloque et trouve, en écrivant, son ipséité, la « métastabilité » nécessaire. On comprendra alors que cette situation légitime, d'une certaine façon, ce que nous affirmons quand nous écrivons sur « écrire ». C'est à partir de l'expérience vécue de cette transposition circulaire, de ce même désajustement, de la stabilité que l'on atteint dans l'écrit, que nous pouvons non plus seulement émettre des opinions, mais dire précisément ce que nous faisons en le faisant, ou ce qu'il est inéluctable de faire. Écrire est une technique, non une science. L'objet-artefact que ces pages mettent au jour cache, derrière lui, la malléabilité du silence, du souvenir, des sensations, jusque des normes qui, en tranchant, font surgir à la présence ce que les mots écrits captent avec plus ou moins de fortune. Écrire est l'empreinte d'un sujet absent qui, dans la représentation que brise l'exercice de l'écriture, se fait présent comme noyau, comme « centre » du cercle qui, inévitablement, se forme.

La révolution en attente[848]

PELAYO PÉREZ GARCÍA

I. Préambule

Depuis quelques années, j'ai progressivement tracé et ordonné des lectures, des conversations et des réflexions autour de la « fin de l'humanité », une humanité écrasée et niée, paradoxalement, par son « succès », par son expansion démographique et l'emprise qu'elle exerce sur le monde, par l'implantation croissante de la Technique et par sa réduction naturaliste, qui pose d'immenses problèmes de toute nature. Plusieurs amis – du regretté Marc Richir, à Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en passant par Silverio Sánchez Corredera et Fernando Pérez Herranz, entre autres – m'ont répondu, interpellé voire proposé des voies possibles d'approches et de traitement depuis la position phénoménologique qui est aujourd'hui la mienne. Et c'est sous ce regard que j'ai abordé la question de la Révolution et de l'Utopie, en croisant trois problématiques philosophiques que j'espère voir apparaître comme les armatures de ce texte, certes apparemment dissimulées dans sa rhétorique expositive, par laquelle j'essaie d'attirer l'attention et d'inciter à une réflexion qui, sans aucun doute, exige un traitement plus exhaustif, détaillé et, bien sûr, philosophique.

Ces trois problèmes sont, pour reprendre les mots d'Urbina :

1. Le champ intentionnel (humain) *subordonnant* le champ eidétique (inhumain).
2. Le niveau du sens *subordonnant* le niveau symbolique.
3. Le *sacré*, mythifié par les religions, mais non encore récupéré philosophiquement comme transcendance absolue (bien qu'il existe un premier essai chez Marc Richir).

II. La révolution en attente

Un ami m'a fait parvenir plusieurs livres scannés, parmi lesquels se trouvait un ouvrage de Simone Weil, *L'homme et le sacré* (sic), flanqué d'une préface

[848] Traduction de « La revolución pendiente », paru dans *Eikasía. Revista De Filosofía*, n°131 : Extra. *Nictálope*: en homenaje a Pelayo Pérez García, octobre 2025, pp. 27-37. Le texte original fut vraisemblablement rédigé en 2017 à l'occasion du cycle de conférences « Utopie et révolution » organisé par la Société asturienne de philosophie (SAF).

de Giorgio Agamben, que je ne connaissais pas[849]. Il y avait des décennies que je n'avais pas relu cette philosophe singulière, encore aujourd'hui qualifiée de mystique, surdouée, engagée pour la cause ouvrière au point d'avoir travaillé à l'usine Renault – « là j'ai reçu la marque de l'esclave », écrivait-elle après une telle expérience[850] – puis dans les communautés rurales. Elle participa à la guerre civile espagnole comme membre de la colonne Durruti et mourut à la fin de la Seconde Guerre mondiale, en Angleterre, à trente-quatre ans, après s'être convertie au christianisme et avoir été baptisée, alors qu'elle venait d'une famille juive bourgeoise et laïque. Assurément, cette détermination socioculturelle a marqué sa trajectoire, comme ce fut le cas pour Lévinas, mais c'est bien cette recherche du sacré dans l'homme qui fait d'elle une penseuse si particulière et intéressante au regard de l'époque où elle a grandi et se forma.

Certes, Simone Weil prêchait un réformisme révolutionnaire, et elle en débattit avec Trotsky, critiquant la dérive stalinienne de l'URSS. Cela tenait à son humanisme grec, qui tempérait cet engagement révolutionnaire dans sa quête du « sacré dans l'homme ». Hannah Arendt a elle-même reconnu cette influence lorsqu'elle s'est livrée à l'enquête qui allait donner peut-être son ouvrage le plus influent sur le totalitarisme. Dans le livre cité, Simone Weil oppose le concept de personne à celle de l'homme « nu », formulant ainsi une critique aiguë de l'institution des droits de la personne issue de la Révolution française, car c'est ce statut symbolico-juridique qui, selon elle, aurait occulté le sacré de l'homme : « En l'homme, tout est sacré excepté, sa personne »[851].

C'est cette question que je souhaite poser ici, peut-être non pas dans le sens précisément développé par l'auteur de la préface – comme je l'ai déjà dit, Agamben et son « homo sacer » – mais comme ce phénomène que le « capitalisme technologique » montre crûment devant nos yeux : son

[849] Il s'agit vraisemblablement de *La personne et le sacré*. La préface de Giorgio Agamben est parue dans l'édition Payot & Rivages, Paris, coll. « Rivages Poche Petite Bibliothèque », 2017.

[850] « Étant en usine, confondue aux yeux de tous et à mes propres yeux avec la masse anonyme, le malheur des autres est entré dans ma chair et dans mon âme. Rien ne m'en séparait, car j'avais réellement oublié mon passé et je n'attendais aucun avenir, pouvant difficilement imaginer la possibilité de survivre à ces fatigues. Ce que j'ai subi là m'a marquée d'une manière si durable qu'aujourd'hui encore, lorsqu'un être humain, quel qu'il soit, dans n'importe quelles circonstances, me parle sans brutalité, je ne peux pas m'empêcher d'avoir l'impression qu'il doit y avoir erreur et que l'erreur va sans doute se dissiper. J'ai reçu là pour toujours la marque de l'esclavage, comme la marque au fer rouge que les Romains mettaient au front de leurs esclaves les plus méprisés. Depuis je me suis toujours regardée comme une esclave », Lettre au père Perrin du 14 mai 1942, *in Le ravissement de la raison*, textes choisis et présentés par Stéphane Barsacq, Seuil, Paris, coll. Points Sagesses « Voix spirituelles », 2009.

[851] Nous rendons ici la traduction qu'en livre l'auteur. Le texte original dit : « Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement. », *La personne et le sacré*, *op. cit.*, p. 26.

inhumanité. La révolution sera humaine ou ne sera pas, et toute utopie post-humaine ne sera que la couverture d'une dystopie sauvage.

Un autre ami m'expose ses préoccupations et l'enquête qu'elles ont suscitée autour de la question du « mal », sous toutes ses facettes. Il estime que la philosophie occupe le champ qui se tient « entre le bien et le mal ». Placés là, ne serait-ce qu'un instant, le problème de l'humain nous confronte à l'inhumain et au post-humain, ce champ labouré par le réductionnisme idéologique d'un scientisme au service de la dérive capitaliste, dans sa dynamique machinique implacable. Il est impossible de répondre depuis les réformismes et les utopies de la mauvaise conscience, celles qui repoussent sans cesse l'horizon transformateur vers un au-delà, un plus loin, un après impossible. Ainsi, l'Union européenne, par exemple, ce palais de cristal qui, loin d'engager un véritable processus révolutionnaire, cherche à conjurer son déclin et ses peurs par des réformes destinées à atténuer les tensions, les menaces et les intrusions insidieuses de ce nouveau monde dans lequel nous vivons depuis des décennies.

Nous sommes donc confrontés à la dérive implacable d'un capitalisme incapable de s'autolimiter, à un monde où l'humanité est soumise à une dialectique déshumanisante, où nos corps ne sont guère plus que des paquets de cellules réagissant à un milieu, ou des personnes juridiques sans réelle capacité politique réelle, incapables de se transcender et de se relier aux générations passées et à venir en tant que ce qu'elles sont – des êtres humains, dans cette égalité que nous confère la communauté d'appartenance originaire.

Cette regard rapide et pessimiste de notre monde global, naturaliste et technocratique ne tient que si l'on considère l'être humain comme un impossible, comme une barrière que le post-humain annonce précisément comme dépassée. Cependant, ce n'est pas notre position : nous la qualifierions plutôt de révolutionnaire, ou plus exactement, comme postulant *la nécessité d'une révolution.*

Simone Weil écrit :

> Voilà un passant dans la rue qui a de longs bras, des yeux bleus, un esprit où passent des pensées que j'ignore, mais qui peut-être sont médiocres. Ce n'est ni sa personne ni la personne humaine en lui qui m'est sacrée. C'est lui. Lui tout entier. Les bras, les yeux, les pensées, tout[852].

Cette tenace opposition aux enveloppes symboliques, ce sauvetage du sacré

[852] *Ibidem*. L'auteur traduit ce passage ainsi : « He aquí un paseante en la calle que tiene largos brazos, ojos azules, y un espíritu donde se suceden pensamientos que yo ignoro, pero que quizás son mediocres. No es su persona, ni la persona humana en él, lo que me resulta sagrado. Es él. El todo entero. Los brazos, los ojos, los pensamientos, todo », *art cit.*, p. 32.

en tout homme, ce qui perdure malgré qu'on puisse « lui arracher les yeux », lui faire du mal, et qui le fait toujours attendre le bien, voilà peut-être ce qui relie sa conception révolutionnaire à l'utopisme. Simone Weil apparaît comme un lumineux exemple d'un utopisme révolutionnaire qui, malgré elle, se teinte d'un individualisme qui, en dernière instance, s'avère réactionnaire. Il est vrai qu'elle nous propose, comme nous l'avons dit, la révolution contre le réformisme, allant jusqu'à qualifier Gandhi de réformiste ; mais il n'en reste pas moins que son refuge dans la mystique et la foi nous montre un esprit « personnel », paradoxal et sans issue, précisément à cause de cet individualisme qui ne peut trouver d'autre échappatoire que l'utopie par excellence : l'Au-delà.

Il ne s'agit pas ici de déprécier la femme engagée ni les apports que sa brève vie nous a légués – bien au contraire. Ce que son exemple laisse, c'est un temps révolu, une perspective aujourd'hui impossible, où la révolution survenait comme le désastre annoncé d'une économie financière sans âme, pour laquelle l'humain avait cessé d'être le lest, la gêne de la bourgeoisie qui, pendant deux siècles, conditionnait encore son développement. C'est ce que Marx pouvait encore célébrer dans *Le Capital*, ce « capital humain » qui faisait tourner le monde, ce qu'on a appelé le « *general intellect* ».

Si la dialectique de l'inhumain et du surhumain laissait l'humain dans un orphelinage permanent, la transposition actuelle, qui prend son visage le plus marqué dans le posthumain place l'humain devant un avenir sans issue apparente, du moins sans issue utopique. Mais, en même temps, elle forcera les êtres humains à réagir face à cette disjonction. Si le sauvage et l'inhumain nous rongent et nous habitent, comme le montrent au quotidien le terrorisme global et les psychopathies de masse que ce capitalisme débridé semble inoculer, les réponses technologiques, telles que l'intelligence artificielle, la robotique ou la sélection génomique des générations à venir en faveur des mieux nés et des plus riches, tendront jusqu'à l'extrême un monde asphyxié et dont l'injustice atteint des limites insupportables. Si bien que c'est là, précisément à la limite même, que, selon nous, l'alternative au capitalisme inhumain commencera à se frayer un chemin, justement parce que l'idée régulatrice qui soutient le communisme aura atteint la dimension du « sacré dans l'homme », autrement dit sa propre humanité.

Il semble que nous revenions à faire partie de cette communauté – non pas de singuliers, comme le signale Ortiz de Urbina dans ses recherches phénoménologiques sur la stratification de la subjectivité, mais de la communauté mondiale des sujets consommateurs, assimilés en cela aux sujets qui constituent « la part des sans-part, ceux qui n'ont pas de part ». Désormais, nous sommes tous, consommateurs rassasiés comme individus errants, affamés et misérables, partie intégrante d'un système opératoire qui traite nos

corps comme des objets jetables et interchangeables ; car ce système, régulé par des élites à son service, remplace et enveloppe le monde qui, jusqu'alors, était construit à échelle humaine.

Comme le dirait Simone Weil, nous habitons un monde de personnes, mais où le sacré de l'homme a été subsumé, naturalisé et assujetti aux injonctions du marché. C'est paradoxal, j'en suis conscient. La « personne » est un concept historiquement établi, qui porte en lui, via l'étampe de la Révolution française et son complément – la « citoyenneté », – un halo inaltérable. Mais c'est à ce moment même que la morale et l'éthique de nos actions à échelle humaine se transforment, commencent à s'uniformiser, pour ainsi dire. On légifère, la politique d'État s'impose, et les personnes ne sont plus ces hommes et ces femmes qui, selon Michelet et Quinet, comme le rappelle l'éblouissant essai de Richir sur « le sublime en politique », découvraient la fête du monde, les paysages et les espaces qu'elles ignoraient jusque-là. Aujourd'hui, par l'entremise de Napoléon et consorts, l'utopie révolutionnaire subsume, comme je l'ai dit, cette sacralité que chaque homme incarne et que sa personne dissimule. Si le langage de Simone Weil nous paraît trop exalté ou spiritualiste, nous pouvons l'atténuer, le rendre plus – pour ainsi dire – convenable, adapté à notre époque ; opération qui nous trahit, au demeurant. Rien n'est changé pour autant.

La banalité du mal, comme l'a précisément dénoncée Hannah Arendt, s'est installée parmi nous à tous les niveaux de la vie. Un mal stupide et impulsif, où ce qui me plaît, ce que je ressens, l'emporte sur ce qui doit être. La démocratie épuisée, l'économie vidée de son lien politique, la disruption digitale, numérique, semble gouverner les impulsions et les volontés elles-mêmes.

Quelle est, ou quelle pourrait être, dans ce panorama resserré et sombre, la révolution en attente selon notre conception ? Elle ne peut être que la révolution humaine. Celle qui tourne son regard vers le ressentiment nietzschéen pour le retrouver féconder par ce que l'on nomme la « gauche nietzschéenne », celle qui se réclame d'un « au-delà du bien et du mal », et qui oriente ainsi son attention non vers les personnes en abstrait, mais vers les hommes et les femmes tels qu'ils sont, écrasés par les appareils de l'État mis au service de ce monde sans âme, où les corps ont cédé leur souveraineté au réductionnisme qui les transforme en simples signes statistiques – mesurables, sujets à stimuli, manipulations, calculs et autres opérations technologiques inhumaines.

Il ne s'agit pas ici de chanter la palinodie d'un temps révolu que nous regretterions aujourd'hui, effrayés de l'avoir perdu. Nous ne postulons pas un virage rousseauiste en quête du « bon sauvage », et nous ne prêtons aucun

crédit à ce « tout était mieux avant ». Non : le passé est ce présent même, cet ici et maintenant de confluences historiques et de lutte permanente entre l'inhumain et cet énigmatique processus d'humanisation que l'on pourrait, sans trop de fantaisie, situer au Néolithique. L'humain est, en tout état de cause, un « phénomène qui se phénoménalise » dans ce désajustement essentiel de nos expériences avec nous-mêmes, les sujets qui « souffrons, sentons, percevons, incarnons ces expériences du monde ». C'est là que surgit le sacré en l'homme, pour prolonger la distinction de Simone Weil tout en nous éloignant de son horizon religieux et de sa conception utopico-mythico-religieuse. Le surhumain, précisément, est cet autre pôle dialectique où l'humain trouve son espace et son temps ; il est, pour cela même, l'horizon utopique de la révolution énigmatique que nous incarnons. Cette lutte permanente laisse apparaître la grisaille de sa banalisation, de sa manipulation, empêchant ainsi notre subjectivité de dépasser son propre naturalisme réifiant.

Les trois grandes Révolutions qui eurent lieu l'ont été contre des régimes absolutistes et monarchiques qui, prétendument, jouissaient de la bénédiction du Très-Haut, du surhumain. Les hommes et les femmes semblaient avoir retrouvé leur conscience, leur sentiment d'appartenance à la terre, leur liberté en somme. Les révolutions ont bien *institué*, ouvrant incontestablement des chemins, des rapports, des mondes où hommes et femmes semblaient avoir enfin conquis l'utopie sur terre. Aujourd'hui, les enjeux de pouvoir et de domination se sont déplacés vers les États, et l'Éthique de l'engagement a cessé d'être un concept opératoire collectif pour se réfugier dans les individus et dans des groupes d'action compassionnelle.

Toute la vigueur de la vérité, de la science et de l'art, toute l'énergie sublime de l'homme, tout son combat pour un monde meilleur se sont muées, sous nos yeux, en confort mondain, en un refuge hédoniste de consommateurs rassasiés, retranché derrière des millions de misérables –d'hommes et de femmes sans sol ni ciel – derrière des poches cachées et silencieuses dans nos propres pays, derrière des marginaux, des appauvris, des êtres humains décharnés dépourvus de leur propre humanité…

Je ne voudrais pas que mes propos soient compris au pied de la lettre, comme un simple pamphlet ou même comme un simple regard désenchanté. Au contraire, je souhaite attirer l'attention sur ce que nous sommes sur le point de perdre, sur la banalisation de cette conquête que nous avons commencée depuis le Néolithique et qu'une anthropologie philosophique, telle que celle qui sous-tend ces lignes, peut parcourir en suivant un fil conducteur qui, je le crains, semble se rompre en ces temps sombres. Car observez : si la vérité et le mensonge ont toujours coexisté, avec l'injustice et son contraire, quel sens donner pouvons-nous donner à la machination

actuelle – jamais termes n'a été mieux choisi – des mots, des idées, des faits… ?

Si le sens ne s'identifie pas toujours aux significations que nous attribuons aux choses, paradoxalement c'est ce sens – c'est-à-dire la stabilité de notre être-au-monde et de nos expériences – qui ordonne et humanise les indéniables acquis scientifiques et technologiques ; mais c'est aussi lui qui donne « sens », si l'on ose la redondance, aux relations avec les autres, à nos communs, et qui ouvre un horizon d'engagement éthique pour la politique.

Notre révolution en attente donc, est humaine, elle est charnelle, elle est sans doute politique, puisque, aujourd'hui, la politique a renoncé, a cédé à la machinerie impersonnelle qui nous gouverne, à celle qui porte atteinte à ce qu'il y a de plus sacré chez les hommes et les femmes du monde, nous réduisant à de simples calculs, voire à des algorithmes et à des prospectives. Notre révolution consistera à nous confronter à ce régime despotique, cette absolutisation de la « misère symbolique », en récupérant l'échelle humaine, l'énigmatique essence de notre humanité.

Nous achèverons cette esquisse goyesque en lui donnant le cadre approprié, non celui d'un humanisme ni celui de son florilège éclairé. Il ne s'agit pas de cela, mais de nous-mêmes : des êtres de chair et d'os, mortels. Êtres vivants qui parlent, c'est-à-dire qui pensent. Car c'est notre sensibilité, notre relation affective au monde, qui opère cette prodigieuse réponse appelée pensée. Il s'agit de n'importe lequel d'entre nous, de cet homme « aux longs bras, aux yeux bleus et peut-être aux pensées médiocres » que nous sommes ou que nous rencontrons au passage, de tout lui, de celui qui se rend visible dans son regard, et qui devient, de surcroît, unique, lui-même, là, devant nous.

C'est cette ipséité, cette intimité singulière et essentielle, qui nous interpelle, nous exige et nous presse face au danger de son aplanissement, de sa chute dans l'impersonnel et le désincarné. Qu'incarnons-nous aujourd'hui, nous, hommes et femmes du présent ? Quels affects configurent notre conscience égarée ? Il ne s'agit ici ni de la fin des temps ni d'embrasser la perspective métaphysique d'une ère post-heideggérienne, mais de quelque chose de plus charnel, de plus corporel, comme je le répète : il s'agit du monde et de la relation que nous entretenons avec ce monde qui tourne et nous enveloppe de son devenir. C'est ce devenir qui nous inquiète, car l'utopie promise par la révolution techno-capitaliste semble favoriser, et sinon exiger, la déshumanisation des hommes et des femmes du proche avenir. Une déshumanisation, nous le savons, déjà tentée à maintes reprises par les totalitarismes de toute nature, par tous les exercices d'aliénation que l'histoire nous montre, par tous les efforts visant à faire taire la singularité que nous sommes.

Quelle est l'alternative au capitalisme ? À un monde globalisé, numérisé, où la « disruption » technologique s'étend sans mesure ni contrôle ? Quelle est l'alternative à l'humain ? Je laisse ici plus de questions que de réponses, comme il se doit. Ce n'est pas une réflexion idéologique, pas même politique. Je doute même qu'il s'agisse véritablement d'une réflexion, bien que ces paroles portent en elles un arrière-plan réflexif inéluctable.

La révolution en attente, donc, se rapporte à nous-mêmes, à nos projets, à nos rêveries, à ce que nous essayons d'être à partir de ce que nous sommes – ce grand inconnu, ce domaine réduit au silence, latent certes mais étouffé, auquel nous tournons le dos pour nous laisser fasciner par les images qui nous envahissent de l'extérieur. La révolution en attente est littéralement celle qui nous fera tourner, revenir le regard, nous arrêter et attendre l'inattendu, ce qui palpite, agit, vibre et résonne en chacun de nous, de telle sorte que notre conscience s'émeut et se tait, étonnée non seulement d'elle-même mais aussi de la tienne, de n'importe laquelle, de ces autres qui se promènent là-bas, de ces corps qui vivent et meurent, conscients d'eux-mêmes, semblables à nous, qui incarnent, comme nous, cette insondable énigme qui nous habite. Élargissons donc le mot d'ordre husserlien « Aux choses mêmes ! » par cet autre cri : « À l'humanité même ! ».

La phénoménologie renouvelée. Marc et Ricardo à Coimbra

PELAYO PÉREZ GARCÍA

En mars 2020, quelques jours à peine avant le confinement décidé en raison de la pandémie que nous subissons encore, nous nous sommes retrouvés à l'université de Coimbra. Sur l'invitation du professeur Luís António Umbelino, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina s'y rendit pour donner une série de leçons magistrales sur sa conception d'une phénoménologie renouvelée – chantier déjà ouvert par Marc Richir – et à laquelle Urbina imprime, sous l'étiquette de « matérialisme phénoménologique », une coloration propre, parfois critique à l'égard de l'architectonique richirienne, qu'il en vient à qualifier en certains passages de *phénoménologisme*. Il ne fut pas moins présent à Coimbra pour entendre Marc présenter ses travaux.

Un mois après cette rencontre, Ricardo fêtait ses quatre-vingt-dix ans ; comme nous n'avons pu célébrer cet anniversaire en présence, j'organisai un numéro spécial de la revue *Eikasía*, hommage dédié à ce philosophe qui, entre bien d'autres choses, contribua à la fondation de la revue que j'ai l'honneur de diriger.

I. Marc à Coimbra

Dans l'introduction de son livre magistral *Phénoménologie en esquisses*, Marc Richir consacre une vaste et impitoyable critique à la philosophie actuelle – post-heideggérienne, postmoderne, déconstructrice… – et se place, par contraste, dans une position que le vacarme de ces formes dominantes a pour ainsi dire rendue « quasi-silencieuse ». Ces formes, qui nous poursuivent encore aujourd'hui, sont le produit de ce que Bernard Stiegler qualifiait à la même époque de « misère du symbolique », mais sans jamais remonter à la racine du problème. Heidegger occupe, dans quelques pages brillantes de cette introduction, une place singulière : il est présenté comme celui qui, des années auparavant, avait traversé ce redoutable enchevêtrement métaphysique – enchevêtrement dont, convenons-en, aucun de nous ne sort comme il y était entré. Les noms de Derrida, de Lacan et d'autres figures lourdes émergent à leur tour, rendant la lecture à la fois nécessaire et inquiétante. Après l'avoir lue, on est légitimement conduit à s'interroger sur l'état présent de la philosophie, sur sa capacité même à poser des questions fondamentales et à dépasser la prolifération de discours apparemment riches mais souvent disjoints : discours qui sombrent non seulement dans l'idéologie de « la » science, mais se réduisent parfois à des sociologismes, à des naturalismes, ou à des postures académiques narcissiques et

autoréférentielles. Sans « sujet », mais aussi sans « objet », l'ouvrage de Richir nous préparait à entrer dans le nouveau millénaire en abandonnant les béquilles derrière lesquelles l'humain semblait s'être dissous, englouti par les simulacres de l'« être » et par la multiplicité de leurs « dires ».

Que faire alors, que penser, et comment renouer avec les interrogations « originaires » ? Notre finitude semble échouée dans une mauvaise infinité de discours, de formes et de procédés qui étouffent le silence abyssal de notre propre constitution. L'œuvre, déjà considérable, de Richir ne serait-elle pas l'une de ces possibilités inattendues ? Son parcours exigeant, son intransigeant rigorisme, le tempérament de ses phrases qui stupéfient et qui, telles des lames, traversent les copeaux dont elles dépouillent le sous-bois conceptuel pour nous conduire à l'espace ouvert où se dévoile un horizon sans repères ni orientation apparente, celui même de la nudité de notre regard, d'un regard qui ne peut « se fixer » sur rien ni sur personne. Son écriture n'est pas une invitation à la « folie », ni un appel à la dislocation et au décentrement – états que, jusqu'alors et à grand-peine, comblaient les séductions d'un « simulacre ontologique » censé rassasier nos consciences orphelines.

Que recèle donc, en définitive, l'œuvre de cet auteur qui suscite autant de répulsions que d'attraits excessifs ? Peut-être, au-delà de ses critiques dévastatrices, au-delà de son retour à Husserl relu à la lumière de l'idéalisme allemand, au-delà encore de la traversée heideggérienne à laquelle nous avons fait allusion, de ses incursions dans les sciences, la psychanalyse ou la politique, sa trajectoire – si l'on peut employer ce vocable – a-t-elle peu à peu forgé une passion véritable, une passion que l'on sent, que l'on lit, que l'on *entend* et que, j'oserais dire, l'on peut même « toucher » : une passion qui engage un corps à corps avec la racine même du fait humain, autrement dit l'*affectivité*, cette racine arborescente, tentaculaire, irisée, ondoyante, qui, en tant que pulsation, résonance et actant, trouve dans la « phénoménalisation » du phénomène à la fois sa racine carrée et son énigme. Est-ce là que ceux qui, pour diverses raisons ou par pur hasard, s'approchent de l'œuvre de Marc Richir entrevoient le battement, la « poétique du monde » qui frappe derrière les mots, les phrases et les constructions conceptuelles, idéales et philosophiques ? Est-ce dans ce battement qu'apparaît la force poétique qui sous-tend son titanesque bras de fer avec le discours universitaire, bras de fer mené depuis l'intérieur même de ce discours ?

Certains, dans leur jeunesse, auront vu un livre de Richir en librairie, l'auront acheté sans bien savoir pourquoi et se seront heurtés à ses pages démesurées avec pour seul bagage leur impulsion et, sans doute, un besoin profond ; durant des années – je peux le confesser pour ma part – l'on débat avec ce livre jusqu'à la désespérance avant d'y pénétrer vraiment, à force de lutte, en domestiquant ses impulsions et ses propres faiblesses, en se fortifiant

au fil d'une véritable « gigantomachie ». D'autres, par hasard, une après-midi à Paris, auront lu l'annonce d'une conférence qui a attiré leur attention alors même qu'ils ignoraient tout de son auteur, un certain Marc Richir ; curieux et attentifs, ils entrent et écoutent, et l'on suppose leur surprise, mais aussi la séduction inquiète que l'auteur et sa parole exercent sur eux. Dans les deux cas, les années suivantes n'ont émoussé ni la curiosité ni la passion pour une œuvre rencontrée « d'un coup », et c'est précisément ce « coup » initial qui, souvent, a détourné leurs trajectoires et transformé leurs habitudes.

Pour notre part, appartenant à un groupe philosophique solidement implanté et formés à l'exploration et à la mise en œuvre d'un système dont l'auteur, encore vivant, nous tenait centrés sur ses recherches et leurs fructueux aboutissements, la rencontre avec Richir s'est faite par l'intermédiaire du premier disciple de ce maître ancien. Ce disciple, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, dont le nom est ici important – puisque c'est lui, disciple de Gustavo Bueno, « maître à penser » pour nous, les membres de ladite « école d'Oviedo » – avait depuis des années ouvert une voie nouvelle. Son itinéraire partait de sa thèse sur Husserl, passait par des lectures poussées de Merleau-Ponty et culminait dans une connaissance déjà approfondie de l'œuvre de Marc Richir, qu'il exposait depuis plusieurs années à l'Université de Valladolid où il était titulaire.

À la charnière des siècles, la philosophie de Bueno risquait de s'épuiser dans des polémiques peu philosophiques et d'être réifiée par des disciples qui ne faisaient qu'appliquer mécaniquement, sourdement et aveuglément ses principes. La question du sujet et de la subjectivité semblait être engloutie par la machinerie opératoire qu'avait mise en place cette philosophie, et cela en dépit d'apports encore puissants comme sa philosophie des sciences ou l'important essai intitulé *El animal divino*[853]. Ce « *Gestell* » philosophique

[853] *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1985 (1ère édition). Ouvrage programmatique où Bueno, que l'on a surnommé « l'athée catholique », expose une philosophie matérialiste de la religion centrée non sur des superstructures culturelles ni sur l'idée d'un Dieu suprasensible, mais sur une expérience effective et trans-subjective des *númenes*. Ces *númenes* ne sont pas des anges ni des démons ni des extraterrestres : ce sont des êtres vivants non-humains, intelligents et sensibles, susceptibles « d'envelopper » l'homme – tantôt comme ennemis redoutables, tantôt comme protecteurs. Pour Bueno, le creuset originel de la religiosité se situe dans la relation des chasseurs paléolithiques aux animaux qu'ils affrontent ou vénèrent, rapport illustré par les peintures rupestres perçues dans leur dimension magique et rituelle. De cette religion primitive centrée sur les animaux naissent ensuite, au Néolithique, des formes secondaires marquées par des figures zoomorphes et anthropomorphes (Égypte, Chine, Inde, Méso-Amérique) puis des religions tertiaires, issues de la critique grecque de l'anthropomorphisme, qui ouvrent la voie au monothéisme et aux postures athées ou agnostiques. L'ouvrage combine cette généalogie à une théorie philosophique de la religion : examen de son « corps », lecture critique d'auteurs (dont Spinoza), analyses de la notion de « *religation* », reconstructions de l'argument ontologique et discussion matérialiste de la théologie de la libération et du dogmatisme religieux.

paraissait devoir balayer tout ce qui avait été accompli, en recentrant le discours autour d'un Ego transcendantal de facture matérialiste – paradoxe en soi – qui jouait le rôle de verrou du système et qui avait tendance à renvoyer aux marges, à la merci de la psychologie, la question même du sujet, de la subjectivité ; l'affectivité, y compris celle qui avait acquis droit de cité grâce à la lecture si belle et originale de Spinoza[854], semblait réduite aux opérations de multiples sujets, à de petits egos que paraissait ordonner et diriger un « esprit » de l'Histoire, leur attribuant un sens depuis la verticalité d'une transcendance inhumaine.

C'est précisément Urbina qui, en nous présentant la refonte phénoménologique proposée par Marc Richir, a permis le décentrement, l'élargissement, l'enrichissement et l'approfondissement de notre philosophie, et c'est à cette rénovation que nous avons depuis consacré nos efforts. Ce cheminement s'est déroulé par étapes. D'abord, à l'occasion d'un colloque consacré au corps en 2004 à Murcie, Sánchez-Urbina évoqua Richir et Maldiney ; puis, quelques années plus tard, lors d'un séminaire tenu à Oviedo sur la conception proprement urbinienne de la « phénoménologie renouvelée », de sa tectonique, nous commençâmes à entrevoir l'architectonique phénoménologique de Marc Richir. Pendant quinze jours, en mai 2009, nous avons pu éprouver les concepts, les accès et la problématique radicale des deux approches, qui, loin de s'opposer, convergent en leurs points essentiels. Parmi les participants se trouvait un auditeur attentif, d'un verbe alerte et néanmoins prudent, disciple de Richir et habitué de ses séminaires parisiens ainsi que de ceux qu'il tient chaque été dans le sud de la France. Il s'agissait de Pablo Posada Varela. Nous avons partagé avec lui de longues conversations, des promenades dans les rues d'Oviedo, et il nous a fait entrevoir l'engagement et la rigueur de ses recherches. C'est encore Pablo qui facilita notre mise en relation personnelle avec Marc Richir ; nous le rencontrâmes l'été suivant, ouvrant ainsi une nouvelle étape, à la fois affective et impulsive, de notre recherche collective, étape dont le point d'orgue fut la venue de Marc Richir à Oviedo, à l'université, en octobre 2010 pour y donner une série de conférences qui, je l'affirme, ont définitivement ouvert en espagnol la voie de sa phénoménologie.

Depuis lors, les rencontres avec le groupe de Richir en France, les traductions pour une large part réalisées grâce à l'obstination de Pablo Posada, ainsi que l'élan apporté à la revue *Eikasía* par un cercle d'amis – parmi lesquels Sánchez Urbina et moi-même, en ma qualité de directeur actuel – ont ouvert un espace où Marc Richir, Sacha Carlson, Alexander Schnell, Robert Alexander, Tetsuo Sawada, Florian Forestier, Iván Galán,

[854] « Espinosa », dans le texte.

Guy van Kerckhoven, Joëlle Mesnil, Thomas Maurice, Pablo Posada et tant d'autres (la liste serait trop longue pour être complète) ont participé, et participent toujours, à propager la nouvelle phénoménologie, aussi bien la pensée de Richir que le regard profondément original de Sánchez Urbina. Ce dernier a publié chez nous, en collaboration avec la maison *Brumaria*, son ouvrage majeur *Estromatología*, ainsi qu'une abondante série d'articles et de contributions qui ont approfondi cette ligne de travail et de réflexion.

L'élan ainsi né et l'engagement que nous avons nourris au cours de la dernière décennie nous ont conduits l'an passé à Coimbra, où le professeur Luis António Umbelino, organisateur d'un colloque réunissant Marc Richir à la Faculté de Philosophie de sa belle cité, nous accueillit avec une générosité que nous jugeons imméritée. Là, un petit groupe eut à nouveau l'occasion d'approfondir l'ardue trajectoire qu'un Richir infatigable continue de tracer. Nous sommes rentrés porteurs d'un souvenir ineffaçable et d'un lien d'amitié complice qui ne s'effacera pas – lien que ces lignes entendent solennellement reconnaître. En réponse à la demande du professeur Umbelino, nous avons donc consigné ici notre rencontre avec l'œuvre et la personne de Marc Richir, dont l'amitié se confond pour nous avec la pulsion même de son enseignement. Car nous ne concevons pas que la transmission puisse se dissocier de l'amitié ; au contraire, nous savons aujourd'hui que les deux puisent à la même source originelle.

En terminant ces réflexions consacrées à un rendez-vous déterminant avec l'auteur d'une œuvre immense et inouïe, je ne puis passer sous silence le récent séjour à Oviedo d'un de ses disciples parmi les plus remarquables, ami et collaborateur assidu de notre revue, Sacha Carlson. Il fut témoin du séminaire de trois jours donné par Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina sur l'horizon que son *Estromatología* ouvre à une possible épistémologie phénoménologique[855]. La présence de Sacha Carlson n'est pas un simple épisode privé ; elle atteste des relations tissées par notre rencontre avec Marc Richir et confirme la nécessité de surmonter tant de terres arides, montrant que la véritable philosophie trouve finalement des chemins, des formes, des personnes et des lieux où poursuivre sans relâche son œuvre lumineuse.

II. Ricardo à Coimbra

Les textes et la parole vécue de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina manifestent une faculté inouïe de rêverie, une capacité proprement à faire *rêver*. Il reste

[855] Qui fera justement l'objet de l'ouvrage ultérieur, où l'analyse stromatologique servira de modèle pour une stratification, aussi bien ontique que gnoséologique, des champs du « savoir scientifique » : *Orden oculto, un tratado de epistemología fenomenológica*, Oviedo, Eikasía, 2021.

toutefois exact que, pour lire ou écouter Ricardo, il faut demeurer pleinement éveillé, car telle est la condition même de possibilité de cette rêverie : le *rêve* habite l'inconscient, y compris le rêve éveillé, méditatif. Certains auteurs – Gustavo Bueno ou Marc Richir, pour ne citer que ceux qui nous relient inéluctablement à Ricardo – imposent par leur exigence constructive la découverte de ce « plan de consistance » dont parlait Deleuze, afin de parcourir l'édifice qu'ils proposent, et d'y trouver, pièce après pièce, la figure et la géométrie exacte de nos questions, de nos soupçons et parfois de nos espérances. Ricardo, qui les a certes « déconstruits », mais pas à la manière de Derrida, nous invite précisément à *rêver*.

Qu'on trouve dans son *Estromatología* une interprétation convaincante du *Château* de Kafka, allégorie du *rêve* phénoménologique par excellence, est tout sauf anodin : c'est une véritable déclaration d'intention.

Naturellement, certains lecteurs ont cru déceler dans son discours un délire, une sorte de nuit fantasmagorique. Incapables de l'audace que requiert tout *rêve*, ce sont l'esprit de lourdeur, le calcul stérile et circulaire qui les animent. Sans cette capacité de rêverie éveillée, rien – et *a fortiori* la pensée d'un véritable philosophe – ne se laisse comprendre. C'est pourquoi foisonnent les philosophes « académiques », les commentateurs, les rongeurs de citations, de dates et d'interprétations, des raffinements philologiques sans virtualité ni métaphoricité qui, au mieux, endorment, mais ne font pas rêver. Voilà l'une des misères de notre temps en réseau, où même les rêves semblent numérisés.

Ricardo est par ailleurs, ou peut-être précisément pour cela, un artiste accompli du bois, de la pierre, du son et de la parole – et, pour qui prend le temps de lire ses textes avec attention, un poète. J'oserais dire, un poète de l'intentionnalité. Il n'est pas fortuit qu'il ait traduit Sappho et Archiloque[856], ni que Paul Celan revienne fréquemment dans ses conversations et ses lectures quotidiennes. C'est pourquoi, chez lui, la distinction entre « art » et « esthétique » prend une dimension « intentionnelle » qui dépasse la matrice technique et « stratigraphique » dans laquelle s'insèrent, se différencient et s'ordonnent les œuvres. En mettant en évidence ces différences, Ricardo laisse affleurer la tension affective, l'instant sublime qui relie l'une et l'autre modalité.

Ses textes sont au fond *contrapuntiques*, à au moins deux ou trois voix : on y reconnaît Husserl bien sûr, mais aussi toute la trame que Gustavo Bueno a déployée, depuis ses essais matérialistes jusqu'à la partition

[856] Cf. *Safo y sus discípulas, poemas*, Guadarrama, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, coll. « Poesía del Oriente y del Mediterráneo », avril 2009, 256 pp. On trouvera également des traductions des fragments d'Archiloque dans l'ouvrage de Hermann Fränkel (traduit par les soins de Ricardo), *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica: Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*, Visor, avril 1993.

inachevée de la *Teoría del cierre categorial*. Le contrepoint s'établit avec la scansion merleau-pontienne que l'on reconnaît dans l'architectonique richirienne, là où surgit, dans l'invisible, cet inconscient phénoménologique habité par les *rêves*, et où « le sens se faisant[857] » retentit comme le son inouï d'un silence qui ouvre des voies transpossibles – chemins qui parviendront à la visibilité, à la transpassibilité, à l'écoute et à la parole. À la différence d'André Leroi-Gourhan, qui faisait de l'exosomatisation la cause de l'hominisation, Ricardo met en avant la figure de l'« animal intentionnel » : sans cette instance il n'y a pas d'externalisation possible, car celle-ci ne surgit et ne s'achève que si, au préalable, s'ouvre un champ de rêves où les choses sont vécues, imaginées, senties et où le phénomène peut faire son apparition. C'est là, dans cet espace onirique, que l'excès de soi pousse « l'animal intentionnel » vers son devenir humain.

Le territoire qu'ouvre la pensée d'Ortiz de Urbina est celui qui se fraie un passage à travers l'épais fourré qui recouvre la réalité des choses. Pour y parvenir, il a dû se dégager de son classicisme premier, rompre le lien qui l'unissait à la philosophie classique – cette même tradition qui, d'une certaine façon, avait fait basculer Husserl vers des positions idéalistes, et qui exposait sa phénoménologie à des apories et distorsions que l'on croyait impossibles à surmonter. L'élan était là pourtant, traçant des sillons qui conduisent au-delà du psychologisme naturaliste.

La nouvelle phénoménologie, philosophie postclassique, s'appuie sur cet héritage husserlien tout en critiquant ses écueils : la primauté de l'eidétique, l'ego transcendantal, la centration du temps sur l'« ici et maintenant ». Elle n'offre pas non plus de refuge aux spéculations théologisantes à la manière de Michel Henry ou de Jean-Luc Marion, et elle ne se confine pas aux grandes « narrations » herméneutiques de Paul Ricoeur ni à la luxuriance éthique de Levinas, bien que tous ces auteurs contribuent à la rénovation en cours, qui trouve en Marc Richir son *maître à penser*[858] et en Ricardo, parmi nous, l'un de ses principaux représentants au sein de la « phénoménologie du Sud ».

Les années qui séparent la thèse de 1976 sur « l'idée de la vérité chez Husserl » et les premiers écrits des années 1990 où cette rénovation apparaît clairement, constituent une véritable « traversée du désert ». Mais ce furent aussi des années d'un travail intense : traductions, séminaires d'esthétique, reprises, récapitulations et assimilations qui allaient bientôt placer Ricardo à l'avant-garde et donner corps et voix à sa pensée.

Parler de rêver à propos d'un phénoménologue peut surprendre, d'autant plus quand il qualifie sa démarche de « matérialisme

[857] En français dans le texte.
[858] En français dans le texte.

phénoménologique », mais « rêver » n'est ni spéculer ni s'abandonner à l'élucubration. Le *rêve* que suscite la parole ricardienne est un rêve éveillé, concentré et lucide dans lequel « les choses mêmes » apparaissent en leur (com)parence, et c'est nous qui sommes convoqués là. Des egos opératoires, grâce à cette singulière rêverie, nous conduisent vers les territoires de notre intimité même[859]. C'est le dé-ploiement de la subjectivité, son tressage, sa chaîne et sa trame. Le titre *Urdimbre y necesidad*, livre que j'ai lu dans ma jeunesse et dont l'auteur, le psychiatre Rof Carballo, tenta d'instaurer la médecine psychosomatique en notre pays, me revient aujourd'hui à l'esprit lorsque je songe au parcours de Sánchez Ortiz de Urbina, philosophe qui nous enseigne cette *urdimbre*[860] nécessaire de notre être-au-monde. Du rêve par excellence de cet animal intentionnel procède la rêverie qui nous humanise – une rêverie où, comme le note Levinas, « le psychisme » porte « un grain de folie »[861], et dont, selon Ricardo, l'inconscient phénoménologique nous protège.

Ces lignes, on l'aura compris, sont dictées par l'amitié. Elles sont certes prises de parti, mais elles sont tout autant expressions de reconnaissance. En vérité, nous ne pouvons être amis que de ceux en qui nous nous reconnaissons, de ceux qui, par leur présence, nous rendent meilleurs. L'amitié est, sans doute, « la narration de l'ipse » : c'est l'ipséité du récit à travers toutes ses variantes, ses visages divers, ses anecdotes, ses retournements et ses contingences. Précisément parce que nous ne sommes pas identiques, nous pouvons nous aimer comme semblables. L'amitié est le rêve par excellence : le rêve de l'autre que je suis.

Lorsque je rencontre Ricardo – sa personne, sa parole, ses écrits ou même son silence – je me trouve face à celui que je ne suis pas et que j'aurais aimé être, à cet autre moi, différent, meilleur, admirable, qui me rejoint précisément là où ma propre humanité se reconnaît dans la sienne, là où demeurent encore des espérances, des émerveillements, des oasis au cœur de « ce désert qui croît » et qui, par son inhumanité, tente de nous réduire à de simples impulsions aveugles, alphanumériques, à des « ombres d'un rêve », mirage de ce désert où l'on croit parfois apercevoir une présence.

---

[859] Traduction plus qu'approximative de "en-sí-mismáticos". Nous demandons toute l'indulgence du lecteur.

[860] Littéralement, *urdimbre* renvoie au vocabulaire du tissage : la trame ou la chaîne, c'est-à-dire le réseau filaire qui sert de support au tissu. Dans la pensée de Juan Rof Carballo, le terme prend une portée conceptuelle : la « urdimbre » désigne le « tissu » relationnel et affectif constitutif de la personne – un réseau serré d'influences transactionnelles (notamment entre le nouveau-né et la mère ou les proches) qui fonde la constitution psychobiologique et sociale de l'individu.

[861] *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1978, p. 133. Voir aussi p. 86, note 3.

C'est de cette misère symbolique, où la philosophie et l'art même semblent fléchir et se replier sur un plan d'inconsistance, que m'a arraché cet ami. Je ne l'ai pas approché par des comptes rendus de son œuvre ni par la « déconstruction » de son armure, exercice pour lequel d'autres sont mieux outillés et plus disposés ; j'ai choisi de m'approcher par son ombre, afin d'atteindre ce rêve réparateur, ce *rêve* qui, comme l'a enseigné Freud, contient toujours un désir, au moins latent et palpitant, que parfois nous entrevoyons en *phantasia* chez l'autre, dans le revers des choses, là où se dissout l'énigme que nous sommes.

> De cet ami, comment accepter de parler ? Ni pour l'éloge, ni dans l'intérêt de quelque vérité. Les traits de son caractère, les formes de son existence, les épisodes de sa vie, même en accord avec la recherche dont il s'est senti responsable jusqu'à l'irresponsabilité, n'appartiennent à personne. Il n'y a pas de témoin. Les plus proches ne disent que ce qui leur fut proche […][862].

J'avais d'abord songé à ouvrir cet hommage par les paroles splendides que Maurice Blanchot adresse à George Bataille dans *L'Amitié*, et puis j'ai choisi de les placer en clôture. Ce déplacement n'est pas neutre : en refermant ainsi ce texte sur Blanchot, je souhaite mettre en lumière l'affectivité qui traverse ces lignes et la faire résonner, autant que possible, avec celle qui irrigue l'œuvre en marche de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina – toute sa quête de sens, sa pulsion artistique et philosophique.

Le reste appartient à la déconstruction, à l'analyse, à la critique et aux hommages légitimes comme celui-ci. Ici, il s'agit d'autre chose, de ce qui nous échappe et palpite dans la parole silencieuse, entre les lignes d'un livre, dans la tonalité des rencontres et des souvenirs, dans le « temps de la vie » que nous partageons, et dans le lien vivant avec son agir, sa pensée et son sentir. Pour tout le reste il y aura toujours un délai, un moment favorable ; aujourd'hui non : aujourd'hui est l'instant unique de l'amitié et de la reconnaissance.

[862] Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, octobre 1971, pp. 326-327.

Pablo Posada Varela : une énigme[863]

PELAYO PÉREZ GARCÍA

J'écris depuis une position inconfortable. En tant que directeur de cette revue, je me dois de tempérer les élans affectifs qui m'accablent ; en tant qu'ami, je ne peux ni ne veux étouffer l'affection que j'éprouve pour la disparition brutale de Pablo Posada Varela. Son nom figure dans ces pages comme celui d'un collaborateur intense et fidèle, dont l'engagement dépassait, dès le départ, toute simple fonction. Pablo s'est toujours investi jusqu'à la moelle : il nous a transmis sa quête obsessionnelle de la perfection et nous a laissé non seulement ses travaux personnels, mais aussi l'engagement qu'il a consacré à la revue et à son orientation phénoménologique. Il a monté des numéros spéciaux qui l'ont épuisé tant son exigence et son souci du contrôle allaient jusqu'au bout. Le contact avec les auteurs, nos échanges, les relectures, le soin porté jusque dans la lumière où se révélait son travail méticuleux, demeurent autant d'éléments remarquables et, comme souvent, insuffisamment reconnus. C'est pourtant ce travail infatigable qui a hissé, entre autres, notre revue à un rang insoupçonné.

Pourtant, aujourd'hui, confronté à sa jeunesse et à sa disparition soudaine, Pablo me revient comme une énigme. Sans doute le sommes-nous tous, mais dans sa mort inattendue cette énigme prend une densité qui brûle : souvenirs, rencontres, paroles, gestes et silences semblent ravagés par une flambée qui consume tout. En mémoire, il demeure un être comme les autres, singulier et remarquable certes, mais intégré à l'ordinaire de l'amitié. Je me revois lors de notre première rencontre à Oviedo, aux dîners chez Urbina, lors des promenades en ville, dans ses rapports avec Richir, avec Iván. Je peux l'entendre encore, le revoir, et esquisser devant moi le portrait d'un jeune homme qui traçait des chemins inexistants, se consumant dans la quête titanesque du sens. Je peux revoir l'homme ; mais son départ inattendu – sans doute pour lui aussi imprévu – me hurle que je ne sais plus vraiment qui était ce jeune philosophe que j'avais rencontré vingt ans plus tôt. Cette énigme me brûle et fait de Pablo une lueur excessive.

Pendant ces premières séquences à Oviedo, je lisais le grand Maldiney et l'une de ses phrases les plus frappantes m'est restée : l'inattendu est le réel. « Le réel, une fois de plus, est ce qu'on n'attend pas. » C'est précisément en

[863] Il s'agit de l'article liminaire d'un numéro consacré à la mémoire d'un ami récemment disparu, le phénoménologue Pablo Posada. Cf. *Eikasía: revista de filosofía*, n° 119, janvier 2024, p. 7-10.

raison de cette proximité inopinée et aveuglante que le réel peut nous consumer.

Nous sommes peut-être « noircis par le chagrin, presque brunis[864] » dès lors, mais nous éprouvons paradoxalement une sourde joie en constatant l'étendue incommensurable du cercle de ses amis et l'ampleur de son influence. C'est une joie muette, coincée entre des lèvres pincées. Il nous reste la vie ordinaire et la mémoire vivante. Loin des nécrologies convenues et des panégyriques creux, nos paroles savent leur impropriété : elles ne sont que les traces du passage de notre ami dans le monde commun, mais elles restent nécessaires, car elles portent son image, recueillent l'écho vital, la tonalité de sa présence, l'ombre lumineuse de son séjour parmi nous.

« J'ai la stature de la mort », écrivais-je dans un recueil de jeunesse. Aujourd'hui je relis ces mots avec un vertige assourdi. Il est donc temps de garder le silence, de regarder cet événement énigmatique face à face et, par-dessus lui, avec des yeux brillants, de contenir le regard inquisitif de Pablo, qui nous murmure de loin : « Et la mort n'aura pas d'empire[865]. »

[864] Citation empruntée à un poème de Miguel Hernández : « Elegía a Ramón Sijé », *in El rayo que no cesa*, Madrid, Heroe, 1936.

[865] D'après le titre d'un poème de Dylan M. Thomas : « And death shall have no dominion ». C'est aussi là un serment prêté avec l'énergie de la jeunesse, puisque le poète gallois publia son œuvre en 1933, à tout juste dix-huit ans.

Nyctalope[866]

PELAYO PÉREZ GARCÍA

J'ai la stature de la Mort.
Mon ombre allongée est la mesure
De mon éclat dressé.

Aujourd'hui ma vie se dissipe
Brûlée par le Soleil
Et par la Nostalgie.

Je suis comme une dépense superflue,
Un gaspillage de lumière
Au milieu ces ombres fermes,
Dromadaires.

Toujours plus attiré vers les abîmes du monde,
Je fore, par mon ardeur sans limite,
Le basalte brillant dans sa noirceur,
Bâtarde.

Blessé au vif,
Mon sang étanche la soif ardente
De ma conscience saline
Et inonde les cerveaux de pierre
Et les orbites de marbre des autres.

Je me dresse tel un dieu
Sans être là où la Botte
Me serre en marchant.

J'ai la certitude de ceux qui voient
Par-dessus les cils,
Au-delà du paraître et de son mensonge,
Et plus près du fracas du silence.

[866] Traduction d'un poème paru dans *Eikasía. Revista De Filosofía*, n°131 : Extra. *Nictálope*: en homenaje a Pelayo Pérez García, octobre 2025, pp. 15-19. C'est du reste ce poème qui donne son nom à l'anthologie – aujourd'hui épuisée – que Pelayo fit paraître à Oviedo, à l'âge de 33 ans.

J’ai la stature de la Mort
Et un exil vaste et multiple
Est mon horizon solaire.

Je deviens Nyctalope.
Lorsque demeure, ponctuel,
Ardent, aveuglant de clarté,
Abrité en moi au couchant,
Épuisé, bouche ouverte, absorbé, fou,
À l’affût céleste – l’œil igné, éclosion érotique,
Lumière arrachée :
    Le Soleil.

II

Mon corps reposera
Loin du tien.

Les vents porteront
Notre silence immortel
Parmi les pétales :
Et croîtront les lilas
Qui couvrent la prairie immuable.

Les tulipes rouges
Verseront nos baisers
Décoderont les rêves
Déjà muets, pétrifiés, que scellera
Un jour le Temps
Sur nos lèvres figées.

Ton corps reposera obscur
Loin, dans la terre
Et l’oubli.
    Mon corps se putréfiera
    Inerte et sans désir.

Mais les coquelicots
Et d’autres fleurs ignées,

Feront germer la vie
Qui un jour nous contint,
Retenant dans l'air
La Mémoire Immortelle
De nos baisers farouches,
De notre étreinte éternelle.

Et la Mort sera comme un silence
Léger
Après un effort si intense.

8 avril 1979