

Annales de Phénoménologie

Directeur de la publication : Marc RICHIR

Secrétaire de Rédaction et abonnements :

France GRENIER-RICHIR

Les Bonsjeans par les Baux

F 84410 Bedoin (France)

e-mail: france.grenier-richir@wanadoo.fr

Comité de redaction : Marc RICHIR (dir.), Pierre KERSZBERG, Patrice LORAUX, Guy VAN KERCKHOVEN

Revue éditée par l'Association pour la promotion de la phénoménologie.

Siège social et secrétariat :

Gérard BORDÉ

14, Rue Le Mattre

F 80000 Amiens (France)

ISSN : 1632-0808

ISBN : 2-916484-06-X

Prix de vente au numéro : 20 €

Abonnement pour deux numéros :

France et Union Européenne (frais d'envoi inclus) 40 €

Hors Union Européenne (frais d'envoi inclus) 45 €

Annales de Phénoménologie

2011

A PARAÎTRE :

ROBERT ALEXANDER, Notes phénoménologiques sur l'espace-temps

STÉPHANE FINETTI, Sur le concept finkien de construction phénoménologique

PATRICK LANG, Phénoménologie du vécu musical

YASUHIKO MURAKAMI, L'affection d'appel originaire : le rêve et le traumatisme

AURÉLIE NÉVOT, Jeux de regards entre visible et invisible

PABLO POSADA VARELA, Anonymat transcendantal et anonymat phénoménologisant

TETSUO SAWADA, Le schéma corporel dans le dessin enfantin

ALEXANDER SCHNELL, Approches d'une métaphysique phénoménologique

JÜRGEN TRINKS, Architectonique poétique chez Paul Celan

Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.
La Revue n'en est pas responsable.

SOMMAIRE

<i>L'obscurité de l'expérience esthétique</i>	7
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>L'épochè méontique chez Eugen Fink</i>	33
STÉPHANE FINETTI	
<i>Le monde de la vie comme monde premier en soi</i>	61
PIERRE KERSZBERG	
<i>Homo imaginans</i>	99
ALEXANDER SCHNELL	
<i>L'infinitésimal et l'incommensurable</i>	115
MARC RICHIR	
<i>La question du mouvement dans la phénoménologie de Marc Richir</i>	133
ROBERT ALEXANDER	
<i>Des pas vers soi</i>	143
GUY VAN KERCKHOVEN	
<i>Affection d'appel et prénom</i>	163
YASUHIKO MURAKAMI	
<i>Schéma corporel et image corporelle en phénoménologie</i>	177
TETSUO SAWADA	
<i>Vitalité, âme, esprit</i>	195
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	
<i>Sur l'expression, phénomène cosmique</i>	225
JOSÉ ORTEGA Y GASSET	

Homo imaginans

ALEXANDER SCHNELL

Pour une nouvelle anthropologie phénoménologique

À Jean-Christophe Goddard

Dans la présente étude¹, il s'agit de livrer des éléments de réflexion dont le but est de contribuer à la fondation d'une nouvelle anthropologie phénoménologique. Depuis quelques années, l'« anthropologie philosophique », en général, et l'« anthropologie *phénoménologique* », en particulier, suscitent un regain d'intérêt considérable. Des penseurs aussi différents tels que H. Blumenberg, M. Richir et J.-C. Goddard ont en effet proposé récemment, chacun à sa manière, le projet d'une anthropologie « philosophique » ou « phénoménologique ». Nous nous arrêterons d'abord sur ces différentes élaborations² afin d'en retenir quelques aspects et concepts fondamentaux qui nous seront utiles pour notre propre projet sur lequel nous nous focaliserons dans un second temps. Ces concepts (ou aspects) sont : premièrement, le « double mouvement » au centre de la théorie fichtéenne de la subjectivité qui caractérise ce que J.-C. Goddard appelle, dans son dernier livre, la « station hystérique » (mettant en œuvre une figure originale de la « réflexivité ») ; deuxièmement, la « réflexion » identifiée par H. Blumenberg comme « *factum* anthropologique » (dans un très bel ouvrage posthume dans lequel il renoue avec ses propres racines phénoménologiques) ; et, troisièmement, sur un plan méthodologique, la descente en deçà du clivage gnoséologie/ontologie effectuée par M. Richir dans sa refonte de la phénoménologie et trouvant une expression tout à fait saisissante dans ses esquisses récentes (en trois volets) d'une anthropologie phénoménologique.

*
* *

1. Une première version de cet article a été présentée dans le cadre du séminaire « Sur la possibilité d'une anthropologie phénoménologique (II) », organisé par J.-C. Monod à l'ENS (Paris), le 11 mai 2010.

2. Pour un traitement plus approfondi, voir, en particulier, notre contribution « Le projet blumenbergien d'une anthropologie phénoménologique » au collectif *Blumenberg* édité par D. Trierweiler aux PUF (coll. « Débats philosophiques »), 2010, ainsi que la seconde partie de notre ouvrage *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*, Bruxelles, Ousia (à paraître).

1) Dans *Violence et subjectivité*³, J.-C. Goddard se propose d'élaborer une « anthropologie philosophique » dans une double acception du terme. Le projet, vaste, d'une « anthropologie de la pensée contemporaine », qui met la production philosophique (celle-ci relevât-elle de la philosophie transcendante !) sur un pied d'égalité avec la production littéraire, artistique, cinématographique, psychanalytique, etc., est ancré dans un projet anthropologique en un autre sens (beaucoup plus restreint) qui met en évidence une figure de la subjectivité, *proprement humaine*, intégrant ou, mieux, illustrée par les données de l'anthropologie française des années 1950 et 1960 (R. Girard, Bataille, etc.). Cette figure de la subjectivité, J.-C. Goddard la nomme « station hystérique », et il la met en rapport avec la théorie *fichtéenne* du Moi, ou plus exactement : du « soi » telle qu'on la trouve dans la *Deuxième Introduction à la Doctrine de la Science* (1797), dans la *Doctrine de la Science de 1804*² ou encore dans l'une des versions ultérieures de la *Wissenschaftslehre* (de 1805, de 1812, de 1813, etc.). Elle est caractérisée par deux aspects fondamentaux. Premièrement, le « Moi » implique une double activité : une première activité, centrifuge, et s'étendant en droit à l'infini, qui n'est limitée que par un « choc (*Anstoß*) » au fondement du « réel », de la « réalité » (en 1804, Fichte établira que cette « rencontre » entre le Moi et l'« *Anstoß* » relève en réalité d'un auto-anéantissement de la conscience⁴); et une seconde activité, centripète, qui *réfléchit* la première, et qui constitue un *retour* du Moi sur lui-même, lequel retour - et ce point est décisif - *ne suppose pas le Moi, mais le rend d'abord possible* ! Deuxièmement, et nous en venons alors à l'autre aspect (lié au premier) de la figure de la subjectivité telle que l'expose J.-C. Goddard à partir de Fichte, dans cette même figure, comme il l'affirme de manière apparemment paradoxale dans un important article qui approfondit le soubassement fichtéen de son projet d'une anthropologie philosophique, « le réflexif et le subjectif peuvent et doivent être désolidarisés⁵ ». - Notons que ce paradoxe (consistant à caractériser cette figure de la subjectivité par une détermination *se désolidarisant* précisément du subjectif) n'est certes qu'apparent dans la mesure où J.-C. Goddard vise une dimension « asubjective » de la subjectivité, ce qui le rapproche bien entendu de divers projets phénoménologiques (par exemple chez Sartre, Patočka, etc.). - Mais que signifie cette déconnexion du « réflexif » et du « subjectif » ?

Le « Moi », loin d'être une substance⁶ à laquelle incomberait entre autres (et après coup, pour ainsi dire) un caractère réflexif, est « réflexivité pure »,

3. J.-C. Goddard, *Violence et subjectivité*. Derrida, Deleuze, Maldiney, Paris, Vrin, coll. « moments philosophiques », 2008.

4. Cf. la première partie de notre ouvrage *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2009.

5. J.-C. Goddard, « 1804-1805. La désubjectivation du transcendantal », dans J.G. Fichte 1804-1805. *Lumière et existence*, Archives de philosophie, A. Schnell (coord.), tome 72 (2009), cahier 3, juillet-septembre, p. 428. Cette désolidarisation n'aboutit pas à une subjectivité pré-réflexive, mais à une « réflexivité » asubjective !

6. Idée qui sera reformulée par Sartre dans *La transcendance de l'ego*.

« transparence (*Durchsichtigkeit*) », c'est-à-dire non pas un « spectateur transparent », mais l'unité (nous insistons : non substantielle) de « transversales » (dans le langage de J.-C. Goddard) qui traversent le Moi et qui le rendent d'abord visible (à soi) et apte à voir. Ainsi, il est caractérisé non seulement par la capacité à réfléchir (réflexivité), mais, plus fondamentalement, par une réflexion pure (que Fichte a appelée dans ses derniers textes « réflexibilité⁷ »), constituant à la fois la loi du réfléchir et celle du *se-réfléchir*.

Soulignons, en passant, que nous trouvons un approfondissement tout à fait saisissant de cette double directionnalité caractérisant le Moi chez Fichte dans deux analyses postérieures : dans celle, de Heidegger, de la structure temporelle de l'existential du « comprendre (*Verstehen*) » et dans celle, de Levinas, de ce qui constitue la possibilité de l'identification de la conscience de soi.

Le mode temporel primordial de la structure ontologique du *Dasein* est, on le sait, l'« avenir (*Zukunft*) ». Or, « *Zukunft* (avenir) » vient de « *zukommen* (aller au devant de . . .) ». Heidegger précise que dans ce « *zukommen* », et en particulier dans le « *auf SICH zukommen* (aller au-devant de soi. . .) », il faut entendre un double mouvement : un premier mouvement « *de soi*, vers. . . » et un second mouvement qui désigne un *retour* (*pré-réflexif*) sur soi. Cela explique ainsi pourquoi dans le comprendre - où nous retrouvons cette même double directionnalité -, premièrement, le *Dasein* se projette vers. . . son pouvoir-être et, deuxièmement, il se saisit dans la possibilité ainsi projetée. Autrement dit, dans l'*Entwurf*, le *Dasein* « *se devance* », il va au devant de lui-même en projetant justement les possibilités qu'il a à saisir (ou non) ; et dans cette saisie, le *Dasein* revient vers lui-même (Heidegger peut dire qu'il revient parce que la source du projet, le projetant, est le *Dasein lui-même*⁸ !). « Double mouvement » et « endogénéisation » (nous y reviendrons) du champ phénoménologique : sur ces points absolument décisifs, la proximité (qui n'est certes que difficilement attestable sur un plan *historique*) entre Heidegger et Fichte est, on le voit, tout à fait évidente (sur le plan *systématique*).

Pour Levinas, la conscience, considérée de manière formelle, est également caractérisée par un *double mouvement* - d'abord « à partir de soi » et ensuite en effectuant un « retour à soi ». Chez lui, cette idée revêt toutefois un aspect original. À l'instar de l'auteur de *Sein und Zeit*, il met lui aussi l'accent sur la médiation temporelle qui caractérise en propre ce double mouvement. Mais au lieu de souligner son rapport à l'*avenir* originaire, il lui donne un sens vis-à-vis du *présent*.

La conscience, et en particulier la conscience de soi, est « identité d'avec

7. « La démarche philosophique constructive, en tant que réflexion - c'est-à-dire en tant qu'elle est le fait d'une conscience réfléchissante - n'est jamais que la *réflexion de cette réflexivité première* et n'est elle-même possible que parce que la conscience pure, en vertu de cette réflexivité première, est en elle-même *réflexible* », 1804-1805. « La désubjectivation du transcendantal », art. cit., p. 429.

8. Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2010, p. 207.

soi ». *Totalité et infini* rappelle à ce propos qu'« être moi, c'est [...] avoir l'identité comme contenu. [...] [Le moi] est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification⁹. » Or, la *possibilité* de cette identification, « l'œuvre même de l'identité », exige effectivement un double mouvement : de soi à soi et *vice versa*. Le présent n'est autre que les deux déterminations de ce double mouvement.

Originairement (du moins en apparence), et sur ce point Levinas reste fidèle aux analyses heideggeriennes du « présent originaire », le présent n'est pas un instant infinitésimal sur une ligne temporelle composée indifféremment (et exclusivement) de tels instants. La fonction primordiale du présent est d'opérer, à chaque fois, une « déchirure » ou une « rupture » dans « l'infini impersonnel de l'exister ». À ce titre, le présent est l'événement même de l'« hypostase ». Et cela implique tout particulièrement que le présent est *commencement absolu*, « départ de soi » - et donc aussi « première liberté », liberté du commencement, justement. Plus précisément, il est l'« événement de l'exister par lequel quelque chose vient à partir de soi¹⁰ ».

Cependant, nous l'avons dit, l'œuvre de l'identification n'implique pas seulement un « départ de soi », mais également un « retour à soi ». Celui-ci n'est nullement abstrait ou formel. Il désigne, pour Levinas, un « enchaînement à soi », le « souci », pour le moi, de *s'occuper de soi* (jusqu'à ses besoins « matériels »). Dès lors, cet accomplissement de son identité touche aussitôt à la « corporéité » du moi. Le moi est *ipso facto* incarné et corporel (*leiblich*). Mais cela ne signifie-t-il pas que le moi n'est rivé qu'à lui-même ? Cela n'enferme-t-il pas le temps dans la « solitude » et l'« égoïsme » du moi ? Tout se passe en effet comme si cette reconstitution du surgissement du temps dans sa co-éclosion avec le moi « hypostasié » devait être lue comme une critique - s'adressant à Heidegger - du mode temporel primordial du « moi » (ou du *Dasein*) et ce, *sur le plan même de la temporalité originaire*. Et il pouvait effectivement sembler que Levinas corrigeait Heidegger sur ce point en substituant à l'avenir son analyse du présent. Mais, en réalité, il n'en est rien : ce temps du moi, de la « solitude », *n'est pas le mode originaire de la temporalité*. Levinas l'affirme de manière parfaitement claire : « la solitude est une *absence de temps*¹¹ ». Pour le montrer, pour établir en quoi la temporalité originaire implique l'autre, Levinas procède à sa propre analyse de l'avenir - dans un sens original et inédit, bien entendu, par rapport à Heidegger. C'est que la mort, au lieu de constituer la possibilité de l'impossibilité d'exister *dans l'économie générale de toute compréhension* (c'est-à-dire dans le cadre d'une philosophie du « Même »), ouvre bien plutôt à l'*altérité* parce qu'il s'agit là d'un événement qui se soustrait à toute *maîtrise* possible, qui *destitue* le moi de sa fonction de « *sujet* », qui en dévoile son irréductible *passivité*. Et cette

9. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag, M. Nijhoff, 1961, p. 6.

10. *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991, p. 32.

11. *Ibid.*, p. 38.

relation avec la mort constitue précisément une relation *unique* avec l'avenir¹².

Or, J.-C. Goddard identifie cette même figure de la subjectivité dans la philosophie française contemporaine, laquelle s'est nourrie de façon décisive du travail de certains anthropologues. Son geste fondamental consistant à relier le « sujet schizophrène » au « sujet sacrificiel ». Précisons ce point.

Nous retrouvons d'abord la structure fondamentale de la subjectivité telle que la conçoit Fichte dans le « sujet schizophrène » (au sens deleuzien du terme). Celui-ci est dans une « station hystérique » - à la fois totale ouverture au monde, à l'autre (dans son caractère imprévisible) (donc *sortie extatique de soi*) et immédiate présence à soi (qui correspond à ce « *retour pré-réflexif sur soi* » dont il a été question à l'instant). Ensuite, ce sujet « schizophrène » ou « hystérique » est en même temps « sujet sacrificiel » (au sens de R. Girard) : sujet « *élu* », porté au-devant, et *sacrifié*, tué, anéanti - sujet *universalisé* et *singularisé*. Le projet d'une « anthropologie de la pensée contemporaine » consiste dès lors - à travers l'idée, donc, d'une part, de traquer le motif fichtéen dans cette figure de la subjectivité et, d'autre part, de « faire voir le rapport étroit existant entre la position centrale du sujet schizophrène dans la philosophie française contemporaine et son assimilation au sujet sacrificiel » - « à établir le caractère foncièrement primitif, donc universel, de la pensée à l'œuvre en cette philosophie »¹³.

2) La notion de « réflexion » est centrale également dans le projet blumenbergien d'une « anthropologie phénoménologique ». Pour l'auteur de *Beschreibung des Menschen*¹⁴, elle n'a pas de statut transcendantal, mais se présente comme un « *factum* anthropologique ». Dans le rapport du sujet conscient à son monde, Blumenberg va mettre en évidence un double problème qui ne sera soluble que dans le cadre d'une telle anthropologie : celle-ci établira en effet que la réflexion n'est pas une dimension de la subjectivité constituante, mais que l'homme « est *contraint* à la réflexion¹⁵ ».

Le premier problème ne concerne rien de moins que la constitution de l'objectivité. Blumenberg part de la célèbre phrase de la *Krisis* de Husserl : « Il ne s'agit pas de garantir (*sichern*) l'objectivité, mais de la comprendre (*verstehen*) ». ¹⁶ Cette compréhension ne relève pas pour lui d'une phénoménologie *descriptive*, ni d'une phénoménologie *constructive*¹⁷, mais justement d'une *anthropologie phénoménologique* (le seul moyen, pour lui, d'éviter une sorte de « solipsisme transcendantal »). Ce qui caractérise fondamentalement

12. Nous avons développé et approfondi ces réflexions dans le chapitre VI de notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.

13. *Violence et subjectivité*, *op. cit.*, p. 8.

14. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, M. Sommer (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006 (cité : « BM »).

15. BM, p. 139.

16. E. Husserl, *Krisis*, §55, *Husserliana* VI, p. 193.

17. Cf. notre ouvrage *Husserl et les fondements d'une phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, coll. « Krisis », 2007.

le sujet, c'est le fait non pas d'habiter un monde régulier et stable, mais de faire sans cesse l'expérience de surprises et de déceptions et d'être fondamentalement *instable*. Aussi l'objectivité ne se constitue-t-elle pas, comme chez Husserl, à travers la structure nucléaire « protention-*Urimpression*-rétention », mais elle est tributaire des oublis, tremblements, bouleversements, doutes, hésitations et erreurs du sujet, c'est-à-dire qu'elle exige inéluctablement le *ressouvenir* qui fait sortir ce dernier du cadre strict d'une perspective transcendante. Or, dans ses *Leçons sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, publiées par Heidegger en 1928, Husserl avait déjà conféré au *ressouvenir* un rôle décisif dans la constitution d'un « objet-temps (*Zeitobjekt*) » (et ce, dans un cadre parfaitement transcendantal !) ¹⁸. Qu'est-ce qui permet alors à Blumenberg d'affirmer que ce même argument aboutit à une *anthropologie* phénoménologique ?

Pour Blumenberg, le sujet, instable, est dans un monde instable. La conscience est foncièrement « intermittente », elle est face au « *factum* de la rupture [M. Richir dirait : « de l'écart »] au niveau de la correspondance entre le sujet et son environnement » ¹⁹. Dès lors, le rôle fondamental de l'intentionnalité est d'établir et de garantir une stabilité : « L'intentionnalité ne signifie pas seulement que la conscience serait toujours objective - susceptible d'être remplie seulement dans l'attribution de ses contenus à des pôles -, mais aussi qu'elle est un système de l'auto-stabilisation et de l'auto-régulation en vue d'un *accordement universel d'une norme* (*universale Normalstimmigkeit*). » ²⁰ Cela veut dire que s'il y a concordance de l'expérience (donc correspondance entre le sujet et le monde), c'est parce qu'il y a une corrélation entre l'auto-stabilisation et l'auto-régulation (c'est de cette manière que Blumenberg réinterprète l'auto-conservation phénoménologiquement), du côté noétique, et cette concordance, « universelle » ²¹, du côté noématique ²². Disons la même chose encore autrement. Un être vivant *doué de conscience* est de loin plus fragile et vulnérable qu'un organisme qui est entièrement organisé en vue de son auto-conservation. Mais s'il était *seulement* un sujet transcendantal, il serait comme l'âme platonicienne qui, de toute éternité, voit des idées pures dans une évidence pure. Husserl l'a bien compris et c'est pourquoi, à partir des années 1920, il développe une « logique génétique ». Cependant, il n'a pas pris la mesure des raisons profondes de la nécessité de cette élaboration : si, avec une telle logique (qui contient en particulier la négation et les modalisations),

18. Voir la deuxième section des *Leçons*, en particulier §18 *sq.* Pour plus de détails sur ce point, cf. notre ouvrage *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps 1893-1918*, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, coll. « *Europæa Memoria* » (diff. Vrin), p. 117 *sq.*

19. BM, p. 74.

20. BM, p. 76.

21. Pourquoi « universelle » ? Parce que, selon Blumenberg, c'est l'expérience d'autrui (revistée anthropologiquement) qui institue cette concordance que chaque sujet peut expérimenter individuellement.

22. « [La conscience] forme (*bildet*) son identité (*Selbigkeit*) dans la concordance effectuée (*geleistete Einstimmigkeit*) des objets », BM, p. 147. Voir aussi BM, p. 461.

le sujet entre dans un « nouveau monde » (dans lequel il est possible de rendre compte, de manière consciencieuse et langagière, d'une rupture avec son environnement), c'est parce qu'il est humain ! Et, nous venons de le voir, Blumenberg interprète même déjà le rôle de l'intentionnalité en ce sens ²³ : il suggère en effet qu'elle peut par exemple intervenir lors d'un trouble au niveau perceptif ²⁴ et que, lorsqu'un signal ne se laisse pas appréhender de manière distincte ou qu'une information ne se laisse pas clairement interpréter, l'appareil psychique peut exiger des renseignements supplémentaires de cette même chose, *en vertu de quoi la chose se constitue*. Ce qui caractérise le *factum* anthropologique évoqué, c'est donc le fait d'exiger des données perceptives *successives* et, par ailleurs, la manière de les *synthétiser* - *via* des actes intentionnels - dans la perception d'un seul et même objet.

Or, cette « rupture » n'en est pas seulement une entre le sujet et son environnement, mais elle caractérise encore le sujet dans son rapport à lui-même (et c'est là donc le second problème que Blumenberg cherche à résoudre dans son anthropologie phénoménologique). Aussi remet-il profondément en cause le « dogme » de la phénoménologie descriptive husserlienne d'après lequel le caractère *intentionnel* de la conscience et la possibilité de donner ce dernier dans une « *évidence* absolue » seraient co-originaires ²⁵. Pour lui, le fait d'être orienté vers un objet et l'autre fait de donner cet être-orienté dans la conscience s'excluent mutuellement. Autrement dit, il récuse la possibilité de conférer à la réflexion un caractère *immédiat* (qui « accompagnerait » tout rapport intentionnel) - fût-ce en termes de « pouvoir transcendantal » qui n'est pour lui qu'un *flatus vocis*. Le pouvoir réflexif n'est donc pas la source d'une « évidence transcendantale », mais, en tant qu'il joue un rôle dérivé, il est, nous insistons, un « *factum* anthropologique ». En effet, il est impossible que la conscience (intentionnelle) soit en même temps conscience (réflexive) de soi ²⁶. La raison en est la suivante : la constatation que d'un acte quelconque il y aurait réflexion (au sens d'un - second - acte transparent, c'est-à-dire d'un acte qui ne se retournerait pas *après coup* sur le premier acte) (donc *cela même qu'il s'agit de démontrer*) dépend d'une AUTRE réflexion portant sur le rapport entre ces deux actes. Mais une telle réflexion ne pourrait avoir d'évidence que si la première réflexion *était déjà accomplie* - alors qu'il s'agissait précisément d'expliquer d'abord cette dernière ! Un tel cercle vicieux ruine bien entendu le statut prétendument fondateur du pouvoir réflexif.

Les deux aspects que nous venons de mettre en évidence débouchent sur l'idée qui s'exprime dans la citation suivante : « ce à quoi l'on s'exerce et

23. Voir aussi BM, p. 139 *sq.* où Blumenberg s'interroge sur une telle genèse anthropologique de l'intentionnalité.

24. BM, p. 75 *sq.*

25. Que la « phénoménologie constructive » (dont Husserl livre des ébauches dans sa phénoménologie du temps et de l'intersubjectivité) infirme cette affirmation, c'est un fait qui échappe certes à Blumenberg.

26. Voir BM, p. 258.

ce que l'on s'approprie n'est pas la réflexion en tant que telle [...], mais sa concentration sur le domaine d'origine hétérogène, à savoir transcendantal, de la conscience, là où elle se produit elle-même. Par le fait d'être l'origine d'elle-même, elle n'est pas encore essentiellement connaissance d'elle-même, même si elle ne devient accessible - d'après l'axiome selon lequel nous ne pouvons connaître que ce que nous avons nous-mêmes produit - que par cette auto-originité. L'existence de fait de l'accessibilité (*Zugänglichkeit*) n'est pas encore la traversée des entrées (*Zugänge*). »²⁷ Ainsi, et c'est ce qui ressort de tout ce qui précède, le processus (mécanique) de son auto-constitution ne confère pas encore à la conscience un caractère réflexif.

Or, Blumenberg ne s'arrête pas à ce diagnostic, mais il propose une genèse - qui est au cœur de son anthropologie phénoménologique - du pouvoir réflexif, c'est-à-dire qu'il propose une explication à cette idée que l'homme est « contraint » à la réflexion. Celle-ci est, selon lui, indissociable des changements de rapport avec l'environnement, entraînés par l'hominisation (qui est à son tour liée à un changement de biotope) : la visibilité *au sens de l'être-vu-par-autrui* - qui est investie d'angoisse (!), car l'individu entre maintenant davantage dans le champ perceptif étranger - rendue possible par le redressement désormais total, exige nécessairement (même si elle permet un gain d'espace de perception) un contrôle et une maîtrise de la visibilité *au sens du se-voir*²⁸. Voilà comment on peut donc reconstituer, dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique, la genèse de la réflexivité : c'est qu'il y a une proto-réflexivité, éminemment *anthropologique*, au niveau de ce phénomène fondamental de la visibilité. Et, à l'inverse, ce qui n'est pas moins important, c'est la visibilité qui, dans sa marque la plus précaire, à savoir dans sa prégnance humaine, a contraint la conscience vivante à développer la réflexion^{29, 30}.

3) Nous en venons enfin à la troisième référence évoquée dans ces premières considérations - à savoir à l'anthropologie phénoménologique de Marc Richir. Si ce projet date au moins de la fin des années 1990, la réalisation concrète n'en est livrée que dans des publications très récentes de M. Richir

27. BM, p. 138 sq.

28. BM, p. 281 sq.

29. BM, p. 167 sq. On peut ajouter à cela la remarquable analyse du statut de l'intellect : « [la faculté de connaître] est là pour des services extérieurs de l'auto-conservation et non pas pour des services intérieurs de l'auto-clarification (*Selbsterhellung*). Si l'intellect était l'essence originelle de l'homme, alors il éclairerait de part en part (*durchleuchten*) tout l'intérieur de l'homme, son corps, et rien en ce dernier ne lui serait étranger et inconnu ; alors qu'en réalité, il n'accomplit (*leistet*) que ce qu'un observateur étranger à cet organisme, qui se comporterait à son égard comme un parasite, n'obtiendrait à voir par lui que de façon sommaire et contre sa volonté », *ibid.*, p. 259.

30. Cette visibilité est d'ailleurs au cœur de l'impératif anthropologique blumenbergien de l'auto-conservation (qui est aussi une auto-obtention (le mot « *Erhaltung* » ayant en allemand le double sens de « conservation » et d'« obtention »)), lequel s'énonce comme suit : « Veille à être vu, si tu veux voir ! » (BM, p. 140. Voir aussi *ibid.*, p. 143).

(de 2006 et, surtout, de 2008³¹). Ce décalage (qui n'est certes pas très grand) s'explique par le fait que cette esquisse d'une anthropologie phénoménologique connaît trois volets - un volet négatif et deux volets positifs, dont nous nous proposerons maintenant de retracer la teneur et les liens qui les caractérisent.

D'une manière générale, il faut d'abord rappeler (pour le lecteur non familiarisé avec l'œuvre du phénoménologue) que ce qui caractérise, pour le dire vite, la troisième génération des phénoménologues, c'est le fait de désolidariser complètement, d'un côté, l'analyse des structures de la « conscience », de la « subjectivité constituante », du « *Dasein* », etc. et, d'un autre côté, la mise en évidence de leur « teneur eidétique ». Cette désolidarisation conduit chez M. Richir à une tout autre acception d'une « anthropologie phénoménologique » que chez Blumenberg. Dans *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique* (2004), M. Richir établit d'abord négativement, à partir des travaux de Binswanger, qu'une phénoménologie de l'« humain » sort nécessairement de l'eidétique parce qu'il est impossible de « dériver » les cas psychopathologiques, différents et variés, à partir d'une quelconque définition de l'« essence » de l'humain. De par cette constatation de l'impossibilité d'une eidétique de l'humain, l'anthropologie phénoménologique occupe naturellement et nécessairement une place de choix au sein de la refondation richirienne de la phénoménologie. Mais qu'est-ce qui caractérise positivement l'être humain ? M. Richir répond en deux temps à cette question (dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* et dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage*).

Il met d'abord en évidence un scénario originaire qui n'est pas celui, œdipien, de la triade père-mère-enfant, mais ce qu'il appelle le « giron transcendantal » formé par le « couple » mère/enfant. Pour M. Richir, c'est non pas l'« épiphanie du visage » (rapport à l'« altérité radicale »)³², mais l'éveil du regard par la mère le regardant qui « humanise » le nourrisson³³. L'institution de l'humain n'est en effet possible qu'à condition d'éviter deux écueils : celui d'une *coïncidence* absolue et celui d'une *dissociation* absolue du soi d'avec lui-même. L'écart du soi d'avec lui-même doit bien plutôt s'inscrire dans un « espace transitionnel » (Winnicott) qu'ouvre précisément le regard maternel, ce qui donne au soi la possibilité de s'inscrire dans la symbolisation (celle de tenir présent quelque chose qui est « réellement » absent). Selon cette détermination, l'humain est alors l'être, en écart vis-à-vis de lui-même, capable de se tenir dans le « transitionnel ».

Mais ce n'est pas tout. Comme chez Blumenberg (mais selon une tout autre perspective), cette détermination de l'humain passe par le traitement du statut de la réflexion. Cependant, au lieu d'y voir un « *factum* », que Blumen-

31. Dans les *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (2006) ainsi que dans les *Fragments phénoménologiques sur le langage* (2008).

32. Cf. *En face de l'extériorité*, op. cit., p. 134.

33. Dès lors, la vie intra-utérine ne serait pas (encore) proprement humaine.

berg s'est proposé de génétiser anthropologiquement (ce qui est en réalité une *contradictio in adiecto*), M. Richir en propose une autre sorte de « genèse » qui met en jeu ce qu'il appelle la « transcendance absolue » et le « moment du sublime ». Sans entrer dans les détails³⁴ de ces analyses aussi complexes qu'originales, nous dirons juste ceci : pour que l'individu puisse se constituer comme « soi », et comme « soi » *humain*, il doit passer par le « moment du sublime ». Celui-ci désigne une « hyper-condensation » de l'affectivité, suivie d'une interruption de cette densification, de cet « excès d'affectivité », qui équivaut à une reprise du schématisme (c'est-à-dire de la manière dont le « sujet » se saisit de ce qui l'affecte et de ce à quoi il se rapporte) et à la constitution du contact, en et par écart comme rien d'espace et de temps, de soi à soi (du « vrai soi » comme dirait Winnicott) qui résulte précisément de la « mutation » de cette « hyper-condensation ». *Et la « trace » de la transcendance absolue est cet écart irréductible entre le soi et le soi - QUI REND EN MÊME TEMPS POSSIBLE SA RÉFLEXION - lequel implique sa non moins irréductible non-auto-coïncidence.* Nous voyons ainsi que, avec cette idée d'une trace de la transcendance (asubjective, bien entendu) au fondement du soi (qui n'est pas d'ailleurs sans rappeler le résultat de la doctrine fichtéenne de l'image), M. Richir propose à son tour une alternative aux différents modèles de la réflexion pour comprendre le contact de soi à soi et aussi ce qui rend cette réflexion d'abord possible.

*
* *

On connaît les différentes définitions que la philosophie a proposées de l'homme - « animal rationnel » (Aristote), « être qui est son propre se-faire » (E. Weil), etc. - qui ont tous mis l'accent sur le fait que l'être humain, contrairement aux « autres » animaux, dispose d'une faculté supérieure de connaître. Souvent pour éviter tout rapprochement avec une perspective théologique, l'anthropologie moderne a ensuite mis en avant d'autres spécificités d'un caractère proprement humain : « *tool-making animal* » (Charles Babbage), « *homo faber* » (Karl Marx, Hannah Arendt), « *homo ludens* » (Johan Huizinga, Roger Caillois), etc. Sans parler évidemment de déterminations souvent plus ou moins humoristiques (« bipède sans plumes », « animal chez qui, au niveau des extrémités antérieures, un doigt s'oppose à tous les autres », « animal qui rit », etc.). Nous voudrions maintenant proposer une nouvelle définition de l'homme (dans le cadre d'une *anthropologie phénoménologique*) : l'homme est « *homo imaginans* », un être *imageant*, *mettant en image*, *imaginant*. Cette détermination générale, qui est proprement *ontologique*, se décline, plus particulièrement, selon différentes modalités. Mais avant de préciser chacune d'elles, il faut encore dire quelques mots sur les raisons précises d'inscrire

34. Pour plus de détails, voir *Le sens se faisant*, op. cit.

cette analyse dans le cadre d'une « anthropologie phénoménologique ». *Phénoménologie* : La phénoménologie a trait aux phénomènes. Cela à un tel point, comme le montrent de nombreux travaux au sein des recherches phénoménologiques actuelles (M. Henry, M. Richir, J.-L. Marion, K. Novotný, etc.), que les phénoménologues s'interrogent de plus en plus sur le statut même du phénomène. Le résultat le plus marquant de ces interrogations est le fait, pour reprendre une expression déjà introduite plus haut, que le champ phénoménologique « s'endogénéise ». Cela signifie non pas une pure et simple « immanéntisation » du champ phénoménologique (c'est là l'une des sources de malentendu les plus fréquentes notamment chez les critiques de M. Henry), mais le « grand écart » entre le rattachement de toute constitution de sens à une subjectivité transcendante (en un sens original) et le fait de tenir compte du caractère « transcendant » (au sens de « *transzendent* ») du réel (impliquant précisément le caractère « transcendant » (au sens de *transzendierend*) de cette même subjectivité). Si le monde ne peut simplement être présupposé en son être-en-soi, et si la réduction phénoménologique (qui tire tout simplement les conséquences de ce constat initial) ouvre à une sphère en deçà de l'ontique, la question du statut du « phénoménal » devient celle du statut du « mondain » et aussi celle du statut de la « conscience » ou du « sujet ».

En dépit de toutes ces avancées eu égard, donc, à la compréhension du statut des « phénomènes », on est toujours en droit d'attendre une clarification plus précise du champ « phénoménal ». Et une telle clarification se doit à la fois de se prononcer sur le statut du « réel » et d'établir le lien à l'« homme ». Notre but ici est d'essayer de contribuer à satisfaire ces demandes.

Anthropologie : Ce qui vient d'être dit est censé caractériser, de façon essentielle, l'homme - malgré ou, plus exactement, mais aussi apparemment de façon paradoxale, *en raison même* de ce que Fink a appelé l'« *Entmenschung* ». Cependant, l'objectif n'est pas (comme par exemple chez Blumenberg) de justifier en quoi le phénoménologique est en rapport à l'anthropologique (c'est-à-dire en quoi ce qu'établit la phénoménologie touche l'homme) - *et ce, tout simplement parce que cela suppose déjà une certaine idée de l'homme* -, ni, et encore moins, de rendre fructueux les résultats de l'anthropologie (comprise comme science particulière) pour la philosophie (ou la phénoménologie), mais, à l'inverse, de s'enquérir des déterminations qui rendent compte du statut « ontologique³⁵ » précis de l'homme. L'anthropologie phénoménologique croise très exactement ce qui concerne spécifiquement le « phénomène », d'un côté, et l'« homme », de l'autre - et elle fonde par là une nouvelle discipline philosophique, ou peut-être même une compréhension originale du philosopher lui-même (bien entendu en accord *avec* et inspiré *par* les résultats des grands projets phénoménologiques post-husserliens et post-heideggeriens).

Nous dirons, en anticipant, que cette enquête sur le statut ontologique de

35. Ce terme est ici mis entre guillemets parce que nous nous situons en réalité en deçà du clivage gnoséologie/ontologie.

l'homme dans le cadre d'une anthropologie phénoménologique ne saurait livrer les conditions *suffisantes* permettant de cerner l'humain en sa spécificité. S'il est possible de délimiter l'humain par contraste à ce qu'il n'est pas et s'il est même possible d'en identifier un pouvoir qui lui semble appartenir en propre par rapport à toute autre forme d'être connue, cela dépasse nécessairement le cadre d'une anthropologie phénoménologique que de spéculer sur la constitution d'êtres dont nous n'avons jamais fait l'expérience. Car cette dernière est, on le sait, le réquisit de toute science particulière qui s'occupe de l'humain, mais non pas de la discipline dont nous cherchons à nous approcher ici.

*
* *

L'homme, « avant » d'être sensible, rationnel, avant de s'inscrire dans un monde déjà presupposé, est « imageant ». Et il y a une triple fonction imageante dans son rapport au monde. Développons maintenant ces trois dimensions de l'« *homo imaginans* » qui donneront lieu à trois thèses fondamentales.

1) L'homme se fait des images - c'est en tout cas ce qu'il paraît (nous verrons plus loin que cette formule peut induire en erreur et doit de ce fait être modifiée). Des images du monde qui l'entoure, des images de soi-même, des images de ce qui transcende le visible, l'immédiatement intelligible. Deux choses importent ici : l'homme se fait *toujours* des images, et il ne se fait *que* des images.

La première acception de l'image désigne la « *représentation* » en deçà de la chose « telle qu'elle est en elle-même » et au-delà de sa simple reproduction « mentale ». - C'est, en gros, ce que Kant appelle une « *Vorstellung* », Bergson une « image » et Husserl une « *Erscheinung* ». - Y entre le fait que l'homme projette toujours déjà des « compréhensions » du monde, de « soi », etc., et que, de ce qu'il projette, il a toujours déjà une compréhension, voire une « pré-compréhension ». L'image, telle que nous l'entendons ici, est en-deçà du clivage conscient/inconscient : l'image, c'est le « phénomène » à travers lequel nous nous rapportons originairement au monde.

Quel est le statut ontologique de ce « phénomène » ? Le monde n'est *qu'*image - cela signifie deux choses. Premièrement, cela suppose que le « soi » n'est ici *qu'implicite*. Il y joue néanmoins parce qu'il y a bel et bien un projet-de-soi - ce qui constitue d'ailleurs la marque proprement « humaine » de cette première fonction imageante. (Nous y reviendrons plus loin afin de clarifier comment ces deux caractéristiques du soi peuvent opérer ensemble.) Deuxièmement, cela ne veut pas dire, en revanche - et loin s'en faut ! -, que nous ne verrions du monde qu'un simulacre, mais cela signifie que ce « à travers quoi » nous nous rapportons originairement au monde à la fois contamine et est contaminé par le statut ontologique ambigu et précaire de ce qui proprement « apparaît ». - Cette image explique d'ailleurs (entre autres) pourquoi une visée

intentionnelle *signitive* (cf. les *Recherches Logiques* de Husserl) peut conférer, « à partir » de soubassements sensibles (= les « contenus d'appréhension »), une signification à ce qui se manifeste. (Ce qui ne va en effet pas de soi, car il ne suffit pas de dire que les visées signitives confèrent une signification à un apparaissant, mais il faut encore expliquer pourquoi *telle* visée lui confère précisément *cette* signification-ci.) - La signification de l'apparaissant n'est pas « construite » (en un sens non génétique) à partir de composantes sensibles, mais elle n'est pas non plus supposée comme une sorte d'idéalité : en deçà de tout rapport « constitutif », il y a un rapport « imageant » - et c'est de cela qu'est censée rendre compte cette première fonction imageante³⁶.

2) Or, ce premier « plan » d'images, au lieu de *répondre* aux problèmes, ne les fait véritablement qu'apparaître. Se posent en particulier trois questions (en lien les unes avec les autres) : dans quelle mesure la première fonction imageante met-elle véritablement en rapport un « sujet » et un « objet » ? Plus particulièrement, comment faut-il comprendre la tension entre le caractère *implicite* du soi et le fait qu'il *s'auto-projette* au niveau du premier plan d'images ? Deuxièmement : qu'est-ce qui justifie de placer cette image sur un plan « en deçà » du clivage « représentation/chose » et aussi en deçà du clivage « conscient/inconscient » ? Plus précisément, en quoi ne s'agit-il pas là simplement de ce que Fichte appelle une « synthèse *post factum* », c'est-à-dire d'un troisième terme que l'on *décide* d'introduire ou de poser (plus ou moins arbitrairement) parce qu'on est face à la nécessité d'expliquer une « dualité » ou une « division » (celle justement des termes dans les deux clivages évoqués) ? Et voici la troisième question : qu'est-ce qui justifie ce « redoublement » (s'il y en a un) du monde en image (du monde) ? Qu'est-ce qui garantit que l'image est bel et bien image *du monde* ? La réponse est donnée avec les deux autres fonctions imageantes.

Intervient ici d'abord une deuxième fonction imageante qui constitue une rupture avec le monde, et dont la trace est précisément, au premier plan de l'image, les deux clivages indiqués. Cette deuxième fonction est la « *réflexion* ».

Qu'est-ce que la réflexion ? Qu'est-ce que réfléchir ? Ce n'est pas d'abord le fait qu'un sujet fasse retour sur lui-même, mais cela implique fondamentalement deux choses : l'introduction d'un *écart* et le dévoilement d'un *soi* (qui, jusqu'ici, n'a été qu'impliqué et implicite). Car, en réalité, nous l'avons vu plus haut, le monde n'est pas un être compact et clos, mais il est *instable*. Et *cette instabilité est d'abord celle de l'expérience que nous en avons et que nous en faisons*. (Nous ne saurions dire ce que serait le monde « en soi ».) Ainsi, réfléchir sur le monde revient à mettre au jour un écart, qui s'avère être un écart du soi à soi. Cependant, nous insistons, cette réflexion n'est pas celle d'un sujet *sur* quelque chose (sur le monde, sur soi) dont il s'écarterait et sur

36. Notons que si ce premier plan de l'image n'est spécifiquement humain que dans la mesure où il implique déjà un projet-de-soi, rien n'interdit d'un autre côté d'envisager que, en son pouvoir « représentant », il soit partagé avec le règne animal.

lequel il reviendrait, mais c'est une auto-réflexion (intériorisante) de l'image (de la première image) (sur et en) elle-même ! Aussi - telle est notre première thèse fondamentale - *le soi éclôt-il proprement dans l'auto-réflexion du monde en tant qu'image*. Ce qui ne signifie rien d'autre qu'au niveau du premier plan d'images, ce n'est pas une conscience, un sujet (« humain »), etc. qui se rapporte à son objet, mais ce premier plan d'images est en réalité dépourvu de tout sujet (mis à part le fait qu'il s'agit là déjà d'un projet du soi), de sorte que, en toute rigueur, on ne peut pas encore dire, à ce niveau, que c'est l'homme qui se fait une image du monde³⁷, mais seulement que c'est le monde qui se fait image³⁸ ! (Dès lors, la question fondamentale de l'anthropologie phénoménologique n'est pas de savoir comment un sujet humain se rapporte spécifiquement au monde, mais comment cette fonction imageante peut s'inscrire dans une singularité humaine.)

Que survient-il alors exactement dans cette auto-réflexion, et comment s'effectue-t-elle concrètement ? Le monde est image, soit. Mais cette expression est encore ambiguë. Ce dont il faut rendre compte, c'est du caractère *unitaire* de cette image, *en deçà des clivages indiqués*. Mais dire que le monde est image, c'est encore introduire une dualité (monde/image, justement). La première image doit donc se retirer, se soustraire, pour dévoiler cette unité recherchée. Nous retrouvons ainsi le double aspect déjà évoqué plus haut (en termes d'« écart » et de « soi ») : d'une part, la (première) image du monde se dévoile comme instabilité (et doit de ce fait être écartée, anéantie, en son caractère compact et clos), ce qui donne lieu, d'abord négativement, donc, à l'« écart », et, d'autre part, ce qui reste, c'est le soi, réfléchissant, dont le corrélat ne s'éclaircira en son statut que grâce à la troisième fonction imageante.

Pour récapituler le résultat essentiel de cette deuxième fonction imageante, on peut alors dire qu'elle met en œuvre, d'un seul et même coup, un anéantissement (du monde dans sa prétendue stabilité auquel se substitue donc l'écart) et un engendrement (*i. e.* un surgissement du soi). Par là, le caractère unitaire du monde (en tant qu'image) n'est pas posé dans une *synthèse post factum*, mais *phénoménologiquement génétisé*. Il reste alors, nous l'avons dit à l'instant, à en déterminer le statut, car si, jusqu'ici, nous avons essayé de répondre à la première et à la deuxième question, nous n'avons donné, de la réponse à la troisième question, que le volet *négatif*. Pour en connaître aussi le volet *positif*, il faut donc traiter à présent de la troisième fonction imageante.

3) Si la première image se présentait comme image du monde et la deuxième comme image du soi, il apparaissait également qu'une *réflexion* de l'image modifiait la teneur de la première apparition. Dès lors, si le monde comme image se manifestait finalement en son instabilité, peut-on s'attendre également à une semblable modification concernant le soi ? Nous verrons quelle

37. Sauf, nous l'avons dit, que tout projet est projet-de-soi, et qu'un « soi » (s'avérant ici comme soi « humain ») est déjà impliqué dans ce projet.

38. À ce niveau, et en vertu de la « genèse phénoménologique » qui est ici mise en œuvre, l'anthropologie phénoménologique croise inévitablement la métaphysique phénoménologique.

réponse nuancée nous pourrions donner à cette question. Pour l'instant, une chose est sûre : si nous disposons jusqu'à présent d'une image du monde et du soi, nous ne disposons pas encore d'une image de l'image.

Nous avons vu que l'*homo imaginans* faisait proprement apparition, dans cette genèse phénoménologique, à titre de « soi » de la « réflexion ». Mais ce n'est pas le dernier mot à son propos, parce qu'on pourrait dire que ce soi, dans la mesure où il « s'obtient » par auto-réflexion de l'image, n'a pas encore complètement dévoilé son caractère humain. En transposant l'expression que nous avons utilisée en nous basant sur les considérations de Blumenberg dans le contexte qui est le nôtre ici, nous dirions que le processus (mécanique) de son auto-réflexion ne confère pas encore à la réflexion un caractère humain.

Pour parvenir à cette double fin (conférer le caractère humain au soi de la réflexion et clarifier le statut ontologique de son corrélat mondain), la genèse phénoménologique se déroulera en tant que réflexion intériorisante de la deuxième fonction imageante.

Comment cerner d'abord le caractère spécifiquement humain du soi de la réflexion ? La genèse phénoménologique ne rencontre pas de « *factum* » particulier, mais elle établit bien plutôt - et telle est notre deuxième thèse fondamentale - que ce qui fait la spécificité de l'humain, c'est précisément le pouvoir de procéder à la genèse ! Ce n'est certes qu'un raisonnement négatif portant sur ses « conditions nécessaires » - rien n'exclut que le pouvoir de réfléchir (sur) la réflexion (donc celui de procéder à des « genèses phénoménologiques ») ne puisse aussi être rencontré chez d'autres formes d'être. Mais cela dépasse précisément le cadre d'une telle investigation dans la mesure où cela fait intervenir des données empiriques dont nous ne disposons évidemment pas.

En quoi consiste alors ce « pouvoir de procéder à la genèse » ? Il consiste dans la capacité à prendre conscience du « redoublement possibilisant » de la réflexion elle-même. Toute conscience de... n'est pas seulement à la fois conscience d'un *objet* et conscience de *soi*, conscience « représentante » et conscience « réflexive », mais encore, et en cela consiste donc l'apport décisif du fichtéanisme (pointé, nous l'avons vu, par J.-C. Goddard), « réflexibilité ». La conscience humaine - non pas eu égard à sa structure *donnée*, mais eu égard à ce qui la rend *possible* et à ce qu'elle est en mesure de rendre *apparent* - est caractérisée par le fait d'être « *possibilisation* », c'est-à-dire par le fait que son pouvoir-être, donc ce qui la rend possible, se redouble en « ce qui rend possible cela même qui rend possible ». Ou pour le dire d'une autre manière, la conscience réfléchie porte avec elle ou est accompagnée de la loi du se-réfléchir qui n'est pas une simple réitération de la réflexion (qui pourrait se répéter à l'infini), mais sa structure transcendantale rendue apparente dans et à travers la genèse phénoménologique. - Notons que c'est encore Heidegger qui a traité avec le plus d'acuité de ce pouvoir « possibilisant », de cette « *possibilisation* ». Dans son œuvre de la fin des années 1920, nous trouvons une multitude de tentatives de sa mise à l'épreuve (dans son analyse du « *devancement de la mort* » (*Sein und Zeit*), du « projet-de-soi » de la temporalité

originaires (*Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), de l'« aptitude » et de la « pulsion » (*Concepts fondamentaux de la métaphysique*), de la « possibilisation du monde » (*ibid.*), etc.). Ce qui justifie d'ailleurs pleinement, telle est du moins notre conviction, de le considérer comme l'un des derniers représentants majeurs de la tradition de la philosophie transcendante³⁹.

La dernière question, celle du *corrélât* (« mondain ») de ce pouvoir possibilisant, nous fait enfin définitivement passer du cadre d'une anthropologie phénoménologique à celui d'une métaphysique phénoménologique. Il faut d'abord prendre toute la mesure de ce qui a été établi jusqu'ici. À partir de cette inscription, que nous avons effectuée, dans le « pouvoir-imageant », une double intériorisation réfléchissante, qui a d'abord mis au jour le pouvoir réflexif et ensuite le pouvoir « réflexible » de la conscience (« humaine »), a dévoilé, eu égard à sa genèse phénoménologique, ce que nous appelons l'« endogénéisation » du champ phénoménologique (c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, ni son « immanetisation » ni son « introjection » (pour utiliser une expression judicieuse de Guy van Kerckhoven)). Cette « endogénéisation » a ceci de particulier qu'elle permet de rendre compte du « réel » en tant que « réel », c'est-à-dire de son autonomie vis-à-vis de tout pouvoir « subjectif ». Et - voilà enfin notre troisième thèse fondamentale - *c'est très précisément dans cette mesure que ce corrélât du pouvoir possibilisant n'est autre que le « réel » !* Pour utiliser un langage fichtéen : le réel est « réflexion de la réflexion ». Cela veut dire que le monde ne nous est pas d'abord accessible par n'importe quelle faculté « perceptive », mais par le pouvoir de l'« *imagination* »⁴⁰ ! Et c'est cette dernière qui régit ainsi la troisième fonction imageante.

Ce dernier point clarifie enfin le statut du « soi » dans la première fonction imageante (qui y était resté ambigu). Nous avons vu que le soi n'apparaissait proprement que dans la deuxième fonction imageante, mais qu'en même temps, ce qui justifiait de faire déjà de la première fonction imageante une fonction de l'*homo imaginans*, c'était le fait qu'elle mettait en œuvre un projet-de-soi. Or, ce soi participe à la constitution du réel, il entre de manière constitutive dans le champ phénoménologique « endogénéisé » - ce qui n'apparaît avec évidence qu'au troisième « plan » de l'image et explique en même temps son effectivité latente au premier « plan ». Ainsi, de même que ce projet d'une anthropologie phénoménologique met en œuvre trois *fonctions imageantes* de l'*homo imaginans* (la représentation, la réflexion et l'imagination), il en dévoile aussi trois formes différentes du « soi » (le soi en tant que projet-de-soi, le soi en tant que réflexivité et le soi en tant que réflexibilité).

39. Cf. le chapitre « Heideggers Beiträge zur Transzendentalphilosophie », dans notre ouvrage *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll. « Orbis Phaenomenologicus (Studien) » (vol. 24), 2011.

40. C'est dans ce même sens que M. Richir a exploré, dans tous ces derniers ouvrages, le rôle originellement constitutif de la « *phantasia* », en deçà de toute perception objectivante.