

Collection Le Bel Aujourd'hui
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

www.editions-hermann.fr

ISBN : 978 2 7056 8345 0

© 2012, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

GUY VAN KERCKHOVEN

De la rencontre


hermann
Depuis 1876

Préface
Dévisager la transcendance

ALEXANDER SCHNELL

Ce qui motive fondamentalement le projet philosophique de Guy van Kerckhoven, c'est d'aborder de front l'« entrée en apparition de l'existence » (négligée par l'ontologie fondamentale heideggerienne). Force est de constater que l'influence monumentale de la pensée de Heidegger sur la philosophie du vingtième siècle n'a curieusement *pas* donné lieu à une véritable discussion ou remise en question de l'auteur de *Sein und Zeit*, sans qu'une telle « *Auseinandersetzung* » sorte du cadre de la phénoménologie (ou de l'ontologie phénoménologique). Souvent, quelques lignes de *Sein und Zeit* ont initié ou du moins profondément inspiré des œuvres entières (chez Gadamer, Derrida, Ricœur, etc.), mais à chaque fois cela a en effet abouti à des élaborations autonomes où la référence *continue* à Heidegger fait finalement défaut. Les seules exceptions sont Emmanuel Levinas (notamment dans *Totalité et infini*) et Marc Richir (à qui le présent essai est dédié) et, d'une manière un peu différente, Eugen Fink et Hans Lipps (dès la deuxième partie de ses *Untersuchungen*

zur *Phänomenologie der Erkenntnis*). Or, ces quatre auteurs constituent la toile de fond de la pensée kerckhovenienne. À Fink et à H. Lipps, il a consacré de nombreux et de très précieux travaux¹. Levinas et Richir, en revanche, qu'il a pourtant lus *de très près*, n'ont pas fait l'objet, jusqu'à ce jour du moins, de publications explicites. Aussi ces quelques mots chercheront-ils à attirer l'attention sur le fait que cette influence est plus « souterraine » – et, en dépit de cela ou peut-être justement en raison de cela, encore plus forte et plus présente.

Mais cela ne veut nullement dire que G. van Kerckhoven serait heideggerien. C'est que l'auteur de *Sein und Zeit* n'est pas sensible à la « phénoménalité » dans laquelle l'existence « entre » justement « en apparition ». – G. van Kerckhoven reprend l'expression d'une « entrée en apparition de l'existence » (« *in Erscheinung Treten der Existenz* ») à Heinrich Barth, frère peu connu en France, et non encore reçu par la phénoménologie contemporaine, de Karl Barth. H. Barth en a exposé la teneur dans son ouvrage majeur *Erkenntnis der Existenz* qui présente sur un plan systématique ce qu'il a élaboré également sur un plan historique dans une grande monographie en

1. En particulier *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003 ; *L'attachement au réel. Rencontres phénoménologiques avec W. Dilthey et le « cercle de Göttingen »* (G. Misch, H. Lipps) (tr. fr. par G. van Kerckhoven, A. Schnell, A. Mazzù et B. Vauthier), Amiens, Mémoires des Annales de Phénoménologie, 2007 ; *Hans Lipps : Fragilität der Existenz. Phänomenologische Studien zur Natur des Menschen*, Freiburg/München, Alber, 2011. G. v. Kerckhoven a également été le co-éditeur (avec H. Ebeling et J. Holl) de la *VI^e Méditation Cartésienne* de Fink et l'éditeur d'un commentaire minutieux et passionnant de la *Critique de la raison pure* de la plume du même auteur : E. Fink, *Epilegomena zu Immanuel Kants « Kritik der reinen Vernunft »*, 3 vol., Freiburg/München, Alber, 2011.

deux volumes intitulée *Philosophie der Erscheinung*. – Et la manière dont G. van Kerckhoven pense à sa façon le statut de cette « phénoménalité » et l'« émergence » de l'existence et de la rencontre marque donc précisément la « proximité » et surtout la « distance » vis-à-vis de Heidegger.

Que signifie rendre compte de la manière dont l'existence « entre en apparition » ? Le recours à des réflexions riches et originales, livrées dans le récent ouvrage *Épiphanie*², et auxquelles *De la rencontre* fait écho, nous semble ici indispensable.

La thèse selon laquelle le *Dasein* est « ontologique » est une autre manière de dire que le fait que, « pour le *Dasein*, il y « aille », en son être, de cet être même », implique une « compréhension de l'être (*Seinsverständnis*) » dont G. van Kerckhoven pointe deux aspects essentiels. D'une part, le *Dasein* existant est « *d'emblée-déjà-* » ou « *au-préalable-déjà-* » ou « *toujours-déjà-être-au-monde* » (« *im vorweg schon sein bei der Welt* »), affirmation qui contient implicitement un « *parfait a priori* de l'existence » (cette expression est de H. Lipps) et qui, du coup, barre l'accès au « *devenir l'être (Werden zum Sein)* ». Le *Dasein* est *toujours déjà* au monde de telle sorte que la genèse du rapport au monde est *déjà* accomplie, l'entrée dans le monde *présupposée* – les « renvois de significativité » caractérisant le « monde ambiant » nous préexistent toujours déjà. Bref, dans *Sein und Zeit*, le rapport au monde est déjà institué, alors qu'il s'agit d'abord d'en élucider l'émergence et de se demander s'il n'est pas précédé par quelque chose qui change le sens

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

et le statut de l'existence du *Dasein*. – Idée absolument essentielle qui fait écho à celle de Levinas (dans *Totalité et infini*) selon laquelle la « sortie extatique de soi » vers le monde suppose et est précédée par celle vers autrui. – Et, d'autre part, ce « toujours-déjà (*im vorweg schon*) » est un « au-devant de soi (*sich vorweg*) », ce qui signifie que l'absorption dans le monde est solidaire d'un rapport à soi (*Selbstbezüglichkeit*) qui entrave l'entrée en apparition de l'existence « elle-même » (« *selbst* »).

Or, cette « entrée en apparition » suppose un rapport à la *transcendance* que G. van Kerckhoven caractérise, en reprenant cette expression à H. Barth, comme une « transcendance transcendantale transcendant ». Cela met en œuvre une « épiphanie » qu'il distingue de deux autres formes d'apparition (introduites par Fink dans *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*) : l'« anaphanie » et l'« apophanie ». Alors que l'anaphanie (« *Anschein* ») désigne la manière dont l'apparaissant *se donne à voir* (« *ansichtig werden* ») et l'apophanie (« *Vorschein* ») celle dont quelque chose d'occulté *se dévoile* (« *zum Vorschein kommen* ») – ce qui suppose à chaque fois que l'apparaissant est en quelque sorte déjà « là » (dans le premier cas d'emblée, dans le second cas au bout d'un effort de désoccultation) –, l'épiphanie (« *Aufschein* ») exprime une « proximité de l'apparition » où tout le processus de l'apparaître est *inanticipable* et *imprévisible* et donne lieu à un « rayonnement », à une « illumination » (« *Überstrahlen* ») qui exprime justement cette mise en rapport intime entre l'entrée en apparition et la transcendance. L'épiphanie désigne ainsi l'émergence de l'apparaissant (et de l'apparition en général), en amont de sa donation et de son accessibilité. Et *De la rencontre* s'inscrit précisément ici : il s'agit d'éclaircir

et d'approfondir le statut de l'épiphanie à l'intersection entre cette « proximité » et la « transcendance ».

La discussion avec Heidegger se croise dans le présent essai avec celle mettant au centre plusieurs concepts décisifs de Levinas. Celui-ci, nous y avons déjà fait allusion plus haut, a été le premier à avoir interrogé le rapport *Dasein*/monde et, en particulier, à avoir critiqué l'idée que, dans le rapport au monde comme structure ontologique fondamentale du *Dasein* – fût-ce dans l'appel de la conscience (« *Gewissensruf* ») ou dans le devancement de la mort –, le *Dasein* reste finalement toujours confiné à un rapport de *soi à soi*. Mais si, pour Levinas, on ne peut sortir de cette impasse qu'en inscrivant cette extaticité dans une autre, plus originale, à savoir celle vis-à-vis d'autrui, la *nature même* de l'altérité rend impossible qu'un tel rapport soit un rapport de *connaissance*. La connaissance étant identification, domination, maîtrise, domestication (de telle sorte qu'autrui s'y soustrait par essence), le rapport à autrui ne pourra s'effectuer que dans un cadre non pas d'une théorie de la connaissance, mais d'une éthique. Nos « expériences éthiques » justifient avec force que Levinas procède de la sorte. Il n'empêche que l'objectif de G. van Kerckhoven est bel et bien de regagner l'horizon « gnoséologique » de ce rapport primordial. S'il se place dans une perspective tributaire de ce que H. Barth a appelé la « connaissance de l'existence », c'est précisément dans le but d'éviter la perspective heideggerienne de la « compréhension de l'être » et d'interroger et d'approfondir celle de Levinas d'une « éthique comme philosophie première ».

Mais cette discussion ne donne point lieu qu'à ce résultat négatif. Cette *époque* absolument radicale (en termes richiriens : « hyperbolique ») qui, en deçà de tout rapport au monde, nous conduit au seuil de l'entrée

en apparition, ouvre un proto-espace « atopique », sans lieu(x), où l'existence n'est pas, mais « ek-siste » sans répit, c'est-à-dire sans qu'elle s'y laisse fixer, à l'instar des *phantasiai*-affections richiriennes au niveau du registre phénoménologique le plus archaïque qui échappent elles aussi à toute fixation par la perception ou l'imagination. Ce caractère fuyant de l'existence signifie avant tout qu'elle n'y peut nullement devenir *manifeste* – qu'elle n'y *apparaît* pas à proprement parler. Dans l'entrée en apparition, l'existence se dérobe à la présence, à l'apparition, au phénomène. C'est ici que la proximité avec Levinas est la plus frappante et ce, à un double titre, concernant deux caractéristiques du « visage ». Lorsque l'auteur de *Totalité et infini* avance que le visage n'est jamais un « contenu » de la conscience et qu'il ouvre à un registre *pré-intentionnel*, en deçà de tout « acte » de la conscience, il ôte le visage des deux caractéristiques fondamentales de tout phénomène au sens husserlien (à savoir le « contenu d'appréhension » et l'« acte d'appréhension ») : il en fait, pourrions-nous dire, un « phénomène sans phénoménalité » caractérisé par le « dénuement » et l'absence de toute « médiation ». Et c'est précisément *en ce sens* que G. van Kerckhoven entend ici le type très particulier de « phénoménalité » de l'entrée en apparition. Mais le parallèle avec Levinas ne s'arrête pas là, car G. van Kerckhoven donne à la visibilité (propre à l'existence entrant en apparition) le nom de « *Ge-sicht* », traduction du « *visum* » (déjà présent chez le dernier Fichte) qui se rapproche dans une certaine mesure du « *visage* » chez Levinas puisque le retrait caractérisant la phénoménalité de l'existence

dans l'entrée en apparition est contaminé par celui du « *Ge-sicht*³ ».

Dans *De la rencontre*, G. van Kerckhoven reprend à nouveaux frais la question de l'apparaître des choses et de notre rapport au monde. La « rencontre » désigne le « contact originaire » (« légère piqûre ») avec la chose, en son « être en soi », en sa dimension avant toute « attente », au niveau de sa « phénoménalité » – appelée ici « sauvagement » – « sans phénomène » ou plutôt en amont de tout « apparaître ». G. van Kerckhoven touche ici à l'être « en soi » de la chose dont il n'y a aucune « expérience » et dont le caractère « *inconnu* » n'est pas la faiblesse mais la force du transcendantalisme kantien ! Ce que cet essai met merveilleusement en lumière, c'est que la rencontre n'est nullement épiphanie d'un *visage*, mais plutôt un événement qui nous « dévisage » et qui nous dévoile par là la dimension du monde *en deçà* du rapport tant avec les choses qu'avec autrui. Il exploite dans toute sa richesse cet « *Inconnu* », sur l'arrière-fond certes d'un champ à la fois pré-phénoménal et pré-intentionnel, mais surtout en tant que « pointe d'attouchement » dont la description de la dimension « *leiblich* » s'inscrit dans des horizons aussi divers – mais en résonance sous-jacente – que ceux de J.-J. Rousseau, Novalis, F. Nietzsche, R.M. Rilke, A. Camus et M. Richir.

3. Pour une analyse plus détaillée du visage que G. van Kerckhoven distingue de la « face », « gracieuse », caractérisée par un « voir devenant visible », ainsi que du « front », qui possède un sens davantage guerrier et acquiert le statut d'un « existentiel » dans lequel s'enchevêtrent le *logos* et l'*ethos*, et qui donne ainsi lieu à un « devenir visible rendant visible », cf. *Épiphanie, op. cit.*, p. 21-28 (pour la « face »), p. 32-38 (pour le « front ») et p. 45-50 (pour le « visage »).

Cette « phénoménologie de la rencontre » frappe par sa « *Behutsamkeit* », c'est-à-dire par sa prudence, par sa délicatesse, par son attention extrême à ne pas « précipiter les choses », à ne pas en enjamber ou laisser échapper la « sensibilité », l'« affectivité » propre (et ce, en deçà de la « tonalité affective » heideggerienne) – ni même à se tourner vers un « sens se faisant ». *De la rencontre* est la tentative très subtile de faire parler la « *Leiblichkeit* » vivante des choses avant toute détermination, avant toute conceptualisation – « phénoménalité “en blanc” » ineffable, « silence se faisant », qui ne nous laisse pourtant pas sans voix.

LA GRANDE VALLÉE, MAI 2012

DE LA RENCONTRE