

Préface

Ce mot d'ouverture se conçoit comme un « coup d'envoi » à une pensée insolite et fort prometteuse. En effet, dans la réalisation de son projet fondamental, le présent ouvrage¹ constitue un tournant à la fois dans les recherches derridiennes et dans les recherches phénoménologiques contemporaines. Ce projet vise à mettre en évidence – à l'encontre d'une tendance largement dominante – la *fidélité indéniable de Derrida à la phénoménologie, aussi compliquée soit-elle*². Cela signifie un tournant dans les recherches derridiennes car, trop souvent, Derrida est injustement présenté comme prenant résolument ses distances vis-à-vis de la phénoménologie et mettant à mal sa méthode, son objet et son lien à la tradition philosophique, voire métaphysique. Mais cela constitue également un tournant dans les recherches phénoménologiques parce que, d'une part – la lecture de *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-54) aurait déjà amplement suffi pour s'en rendre compte –, la phénoménologie (re)trouve ainsi un interlocuteur de tout premier ordre et que, d'autre part, elle profite d'une ouverture de perspectives qui élèvent considérablement le niveau de réflexion de la phénoménologie tant sur le plan gnoséologique et ontologique qu'en égard à ses fondements méthodologiques. Il convient de prendre la mesure de ce geste fort qui est appelé à faire date.

*

Comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, dans la réflexion menée sur le rapport de Derrida à la phénoménologie, le rôle et la fonction de la question de l'*apparaître* sont *centraux* pour ce projet. Pourquoi ? Parce que ce n'est qu'à partir d'une telle assise qu'il

¹ Ce livre ainsi que *Survivance(s) de l'humanité. Derrida et la question de l'homme*, Paris, Hermann, « Le Bel aujourd'hui », 2020 (également de la plume de Stanislas Jullien) constituent un ensemble indissociable.

² Pour le démontrer – et cela constitue une nouveauté importante dans les recherches derridiennes –, Stanislas Jullien s'appuie souvent sur des textes de Derrida qui n'ont jamais été considérés comme relevant d'une problématique « phénoménologique » et où il met donc en évidence les enjeux phénoménologiques sous-jacents.

sera possible – et c’est là une première thèse fondamentale – de fournir l’ACCÈS à *ce qui est AUTRE*. « Autre » ne veut pas simplement dire « relevant d’autrui », mais il concerne *tout étant*. Or, qu’implique cette thématization de l’apparaître et de la phénoménalisation ?

La fidélité de Derrida à la phénoménologie a pour condition de reconduire à ce qui, dans la phénoménologie, lui permet de ne pas se restreindre à une philosophie du « Même » et d’excéder par là la « clôture dans la métaphysique ». Le « site » à partir duquel cela est possible est nommé par Stanislas Jullien – sur la base des textes de Derrida – « finitude infinie ». Que signifie ce terme ? Il affirme, d’une part, l’inscription dans une instance qui respecte la contrainte phénoménologique minimale de la « corrélation » (en dehors de laquelle la question de l’« accès » ne saurait être posée), sans revenir pour autant à un « sujet », à une « conscience » intentionnelle, au « *Dasein* », etc., mais ouvrant à ce que Derrida nomme « les survivants » ; et il introduit avec force – en termes d’« infinité » – une perspective rendant raison de l’altérité de l’étant (échappant à la clôture du Même) sur un plan résolument *théorique* (et ce, contre Levinas, nous y reviendrons). Mais pour qu’il puisse y avoir « finitude *infinie* », il sera nécessaire de montrer qu’il y a la possibilité d’une infinitisation surgissant à la fois sur la « bordure interne » (= régime de l’intentionnalité) et sur la « bordure externe » (= régime de l’étant *faisant face* à l’intentionnalité) de toute phénoménalisation. Ce qui permet de penser la structure et le déploiement de ce processus de la finitude infinie, c’est la « trace ».

Qu’est-ce que la « trace » pour Derrida ? La « trace » est, architectoniquement parlant, ce qui est le « plus originaire », elle est structurée (non pas constituée !) par la différence, par laquelle elle se déploie. D’une manière générale, elle est introduite pour clarifier le rapport, au sein du phénomène, entre l’apparition et l’apparaissant. Or moyennant ce terme, il s’agit de voir quel type d’être incombe au phénomène. Stanislas Jullien met en évidence sept traits caractéristiques de la trace. 1) Il ne faut pas se laisser induire en erreur : la trace n’est pas trace *de* quelque chose, marque réelle d’une réalité « passée antérieurement ». La trace est un « rien d’étant ». N’est-elle du coup « rien du tout » ? Non, elle « signale » quelque chose. 2) Ce signalement se donne selon la modalité du « diffère », dont la dimension temporelle est évidente : celle-ci s’appelle « temporisation ». La trace *diffère la présence*. 3) Mais ce signalement est autant un *effacement*. Stanislas Jullien insiste sur cette double dimension : la trace se déploie comme « battement de son apparition disparaissante » (elle « engendre » et « anéantit » d’un seul et même geste). Ce battement reviendra plus tard chez Richir en termes de « clignotement ». 4) Le lien au « rien » et au « temps » est établi encore d’une autre

manière : avec la trace, nous avons affaire à un passé qui n'a jamais été présent, donc à un « passé transcendantal » (ce terme est de Levinas). 5) La trace est ouverture à l'infini, à l'infinité d'une déterminabilité de l'étant brisant sa clôture subjectiviste. 6) La trace est *frayage*, elle fraie l'accès phénoménal à ce qu'elle diffère et à ce dont elle diffère. Ces différentes déterminations font de la trace un « mouvement phénoménalisant ». 7) Enfin la trace *se* trace, se dessine, s'écrit : elle signe une « écriture ». La trace est – avec la différance – en rapport étroit avec ce que Derrida appelle l'« archi-écriture ». Quelle en est la signification ?

En fait, l'« archi-écriture » est un *autre nom* pour la différance. Stanislas Jullien en identifie trois caractéristiques fondamentales. 1) L'archi-écriture livre en un sens les *a priori* structurant de la trace. Pour lui, on peut distinguer un *a priori* « matériel » qui exprime une inscription dans la matière, le « graphe », et un *a priori* « formel » qui désigne une structure diacritique de renvois (au sens linguistique), le « gramme ». 2) Cette structure de renvois (qui constitue un « système » d'« écarts », d'« espacements internes ») caractérise déjà la « voix » (comme pur signifié où le signifiant s'efface). L'(archi-)écriture est ainsi toujours une structure de renvois. 3) Cette structure générale qui détermine le déploiement de la trace vaut pour *l'étant tout entier* (donc pas seulement pour la conscience intentionnelle). Et de même qu'il y a différents régimes de trace (pour l'intentionnalité, les objets, la vie, etc.), il y a différents régimes d'archi-écriture.

*

En dehors du développement de cette problématique de l'apparaître et de la phénoménalisation, l'ouvrage cherche de part en part à montrer dans quelle mesure le projet derridien relève d'une « épokhalisation déconstructrice », c'est-à-dire reconsidère de fond en comble l'*épokhè* phénoménologique. Autrement dit, la déconstruction opère une « suspension déconstructrice », mouvement de suspension (« épokhalisant ») qui se joue sur plusieurs niveaux ou strates (dans un rapport « compliqué », dans tous les sens du terme, à Husserl). Derrida suspend ce qui, dans l'*épokhè* husserlienne, est encore pris dans des « contraintes métaphysiques ». On pourrait évoquer à ce propos, d'une part, la reconduction du sens à du sens de l'être comme *présence*, ce qui fait montre de la tendance à réduire l'« Autre » au « Même », et, d'autre part, l'idée que cette économie du « Même », interne à la réduction husserlienne, est dépossédée de toute participation à son apparaître. Derrida y oppose un mouvement d'épokhalisation qui est constitutif du mouvement même de la « trace ».

Mais l'épokhalisation déconstructrice a en même temps une portée « époquale » – ce qui exprime également, en dehors du rapport à Husserl, une fidélité à l'héritage heideggérien, plus précisément à une « dispensation historique de l'être » constituant ce que Heidegger a appelé à partir des années 1930 une « *Seynsgeschichte* ». Stanislas Jullien y voit une promesse pour la « phénoménologie du Dehors » (c'est l'expression qu'il choisit pour sa propre ébauche dans la filiation de Derrida) dépliant tout le potentiel phénoménologique des analyses derridiennes.

La question « matricielle » de l'ouvrage se dégage par là : *la suspension déconstructrice de la phénoménologie est-elle encore elle-même phénoménologique ?*

*

Forts de ces remarques préliminaires, nous pouvons brièvement retracer le parcours effectué dans cet ouvrage. L'*assise* qui guidera celui-ci est, d'une part, la discussion de Derrida avec Levinas déployée dans « Violence et métaphysique » (1963) et qui a eu comme effet colatéral de propulser Levinas sur l'avant-scène de la phénoménologie française d'après-guerre ; d'autre part, l'autre référence importante est Husserl à qui Derrida avait consacré ses premiers travaux. Qu'est-ce que Stanislas Jullien retient de cette double controverse ?

Concernant l'*Auseinandersetzung* entre Derrida et Levinas, Stanislas Jullien insiste d'abord sur deux points d'affinité. Pour Derrida – comme pour Levinas –, il n'y a d'altérité irréductible au même que s'il y a de l'*infini*. Et l'accès à ce « tout-autre » requiert une pensée de la trace. Mais ce qui est plus important pour la suite, ce sont les trois points d'opposition entre les deux auteurs révélés par Stanislas Jullien. Pour Derrida, la trace est pensée comme condition d'accès *phénoménologique* à l'altérité, autrement dit, il reproche à Levinas d'abandonner cette perspective au profit de l'« épiphanie du visage ». Cela concerne le motif de la « violence transcendantale » vis-à-vis de laquelle Derrida et Levinas se positionnent très différemment. Ce qui *fait violence*, aux yeux de Derrida, c'est le sens constitué intentionnellement : celui-ci fait violence au phénomène *parce qu'il l'enferme dans le Même et n'est donc pas en mesure de rendre compte de son altérité*. Ainsi, c'est la phénoménalité elle-même qui abrite de la violence. Levinas y répond par le motif de la « non-violence éthique » qui, en réalité, contient pour Derrida « la pire des violences », à savoir ce que Stanislas Julien nomme l'« acosmisme de l'éthique » (i.e. le fait de prétendre pouvoir faire l'économie du monde). Aussi la réponse agonale de Derrida consiste-t-elle à dire que cette perspective (se cristallisant donc dans

l'épiphanie du visage) nous coupe de la possibilité de l'accès à l'autre précisément parce que l'autre ne relève plus, de cette façon, du phénoménal¹ ! Bref, pour Levinas, la trace relève d'un régime épiphanique tandis que, pour Derrida, elle appartient de part en part au registre phénoménal, ou encore : Levinas s'engage dans l'« éthique comme philosophie première » alors que Derrida préconise une approche de part en part phénoménale et phénoménologique. Le deuxième point d'opposition prolonge le premier et concerne l'étant privilégié capable de faire apparaître et d'ouvrir le « tout-autre ». Alors que Levinas attribue cette capacité au seul visage (en tant que « transcendance radicale » et « immédiateté irréductible »), Derrida l'étend à *tout étant* – c'est la signification de la formule célèbre de *Donner la mort* : « Tout autre est tout autre². » Et avec Stanislas Jullien on pourrait même aller jusqu'à dire que l'altérité des choses est encore « plus autre », pour ainsi dire, que l'*alter ego*. Le troisième point d'opposition fondamentale consiste enfin dans l'idée que, pour Derrida, le mouvement de déploiement de la trace (faisant apparaître autrui) se tient chez Levinas dans une immédiateté qui ne fait pas l'épreuve de son extériorisation. D'où encore une fois le rôle déterminant de l'*écriture* (pour Derrida) : seule l'extériorisation dans l'écriture permet de contrer le privilège de la voix, de l'expressivité immédiate du visage, etc. qui entâchent à ses yeux le projet de *Totalité et infini*.

Le second point de départ important constitue ce que Stanislas Jullien appelle l'« anarchisation originaire du noème » husserlien. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Stanislas Jullien montre de quelle manière la discussion avec Husserl à propos du statut du « noème » (= corrélat « objectif » des « noèses » intentionnelles) contient en germe plusieurs motifs décisifs de la déconstruction derridienne. Derrida construit le débat en partant des trois déterminations fondamentales de l'« archè » (comprise comme « origine »), à savoir la « plénitude » (en tant que « constance de présence »), la « simplicité » et la « pureté ». Dire qu'il y a une « anarchisation du noème » signifie dès lors que chacune de ces déterminations se trouve en quelque sorte renversée.

Concernant la *plénitude* : la première opération d'anarchisation du noème effectuée par Derrida consiste dans ce que Stanislas Jullien nomme l'« é-videment originaire du noème ». En effet, la dimension phénoménalisante du noème implique qu'il doit être un « rien d'étant » (cf. plus haut, à propos de ce qui a été établi concernant la notion de « trace »). Dans cette « nihilité », le noème puise sa performativité transcendante.

¹ Pour l'approfondissement de ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010, pp. 126 sq.

² J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p. 98.

Concernant la *simplicité* : la deuxième opération d'anarchisation indique que celui-ci n'est pas simple, mais *double*. Le milieu noématique – qui est celui de la « bordure interne » du champ phénoménologique – *partage* l'apparaître avec un autre régime, une autre modalité, une autre origine de l'apparaître qui est celui/celle de la « *physis*¹ » *pour autant que celle-ci possède son régime de phénoménalisation propre qui DIFFÈRE de celui de la bordure INTENTIONNELLE du champ phénoménologique*. Cette « bi-polarité » de l'apparaître est une contribution décisive de l'ouvrage au débat relatif à la question de l'être dans la phénoménologie transcendantale.

Concernant la *pureté* : la troisième anarchisation du noème va dévoiler le caractère « contaminé » du noème. Cette contamination est également double. D'un côté, il y a « contamination » dans la mesure où le milieu noématique va *s'inscrire*, se faire *archi-écriture*. Comment s'effectue cette « inscription » ? Elle consiste dans le fait que le noème n'est pas une idéalité pure mais contaminé par un élément empirique, s'inscrivant dans un contexte phénoménologique. Ainsi, ce qui se phénoménalise est ce qui oblige l'idéalité à aller auprès de la chose en s'extériorisant dans une structure d'archi-écriture (on a là une sorte de déduction phénoménologique de l'archi-écriture). D'un autre côté, tout phénomène se fait nécessairement *mémoire* de lui-même – d'où sa « traditionalisation » nécessaire, en premier lieu moyennant l'écriture. Derrida développe ce point dans sa lecture de *L'origine de la géométrie* du dernier Husserl.

Or, l'« anarchisation du noème » nous met sur la voie des opérations constitutives du « quasi-transcendantal » chez Derrida (où le « quasi » ne vient pas contredire la perspective transcendantale de la phénoménologie derridienne – *bien au contraire* ! – mais plutôt marquer sa « complication »). Stanislas Jullien met en évidence quatre opérations de la sorte : 1) celle du *conditionnement mutuel* du transcendantal et de l'empirique (*cf.* la deuxième anarchisation du noème) ; 2) celle d'une *contamination* du transcendantal en vertu de laquelle celui-ci est emportée *a priori* dans une inscription au sein de l'empirico-matériel (*cf.* la troisième opération d'anarchisation) ; 3) celle d'une *impossibilisation* du transcendantal par où celui-ci rend impossible ce qu'il rend possible non en le congédiant ou le supprimant mais en l'écartant, en y produisant un écartement

¹ Le texte de référence, chez Heidegger, est d'une part le § 3 du Cours de 1935 *Einführung in die Metaphysik* (HGA 40) et bien entendu l'étude de 1939 sur l'essence (*Wesen*) et le concept (*Begriff*) de la *physis* chez Aristote (*Physique*, livre B, 1) (HGA 9). Soulignons que l'entretien serré entre Derrida et Heidegger à propos de la *physis* mené par Stanislas Jullien constitue une autre originalité profonde de son ouvrage.

interne¹ (exemple : la trace rend possible la phénoménalisation tout en rendant impossible la présentation comme phénoménalisation d'un présent constant) ; 4) enfin, celle d'une *événementialisation* du transcendantal par où celui-ci prépare paradoxalement les conditions d'un champ phénoménal rendant possible l'événementialité de ce qui arrive et de la manière dont cela arrive sur ce champ, c'est-à-dire la phénoménalisation de ce qui arrive de manière imprévisible, *par surprise*. Ces quatre opérations forment une unité articulée qui est constitutive de la « phénoménologie du Dehors² » de Stanislas Jullien : la première opération rendant possible la deuxième depuis les contraintes de la troisième, le tout se révélant et se cristallisant dans la quatrième.

*

La problématique de l'apparaître – mettant en jeu la « finitude infinie » – pose en outre, dans le parcours de l'ouvrage, la question du statut de la « présence ». La « métaphysique de la présence » est un lieu commun, bien « connu », semblerait-il, de la déconstruction. En réalité, il y va de bien davantage que du motif heideggérien consistant à rapprocher l'être d'une forme d'« *Anwesen* [présence] » : il y va de rien de moins que de la question du statut ultime de la phénoménalité de tout étant.

Mais, au départ, il est bien vrai que la présence désigne la constance du présent, contrainte par une détermination sémantique et eidétique risquant d'enfermer l'altérité dans le « Même ». Plus particulièrement, si l'on peut déceler le niveau de la présence des *conditions* d'apparition (où il n'est pas déterminé si celles-ci peuvent être données présentement ou non, car ce qui rend possible l'apparaître de l'étant n'est pas un étant, mais un « rien d'étant », en tant que cela même qui assure la performance de la phénoménalisation), la question se pose de savoir si la façon dont ce rien déploie la phénoménalité va tendre à enfermer ce qui se phénoménalise en lui dans des structures eidétiques rigides et fixes (réductibles au présent, au « Même »). Voilà ce qui peut être dit au niveau de la bordure *interne* du champ phénoménologique. Mais qu'en est-il au niveau de la bordure *externe* ? Comment l'étant peut-il se montrer *autrement* que

¹ Cf. sur ce point, M. Nagasaka, *La foi dans la méfiance : « la possibilité de l'impossibilité » chez Derrida, à travers sa lecture de Husserl, Heidegger et Levinas*, thèse de doctorat de philosophie soutenue le 6 septembre 2013 à l'université Toulouse le Mirail.

² L'enjeu de la « phénoménologie du Dehors » est aussi de renouveler le problème de la genèse à travers une reconsidération des *synthèses passives* pour les situer non plus seulement dans l'hylétique pré-égologique, mais dans celle de la matérialité empirique : non plus seulement *avant* l'ego donc, dans les couches les plus profondes de son immanence, mais *en dehors* de lui, au cœur de la réalité mondaine.

« présentement » ? Telle est l'une des questions fondamentales de cet ouvrage. Stanislas Jullien la soulève dès le chapitre II de la deuxième partie. Sa réflexion arrive à un premier résultat fondamental au début de la quatrième partie, lorsqu'il est question du « reste ». Cette notion est centrale dans la philosophie transcendantale, elle remonte au moins au « 'dépôt' de l'être [*Absetzung des Seins*] » dans la *Doctrine de la Science 1804/II* de Fichte et se poursuivra jusqu'aux réflexions de Patrice Loraux relatives à l'« irréductible¹ » (en passant par l'« écume », les « étincelles », les « copeaux » ou les « scories » [Richir]²). Partout, il s'agit de la même question : de quel type de « présenteté » est ce « reste irréductible » de la phénoménalisation, comment peut-on en déterminer le statut ontologique et quel lien entretient-il avec la « bordure interne » du phénomène ? Une réponse possible est donnée avec l'analyse de la « mimique » (chapitre II de la deuxième partie), thème poétique de Mallarmé que Derrida réinterprète à partir de la structure contraignante du déploiement de la phénoménalité qu'est la « *mimésis* ». Si la *mimésis* est l'imitation d'une instance présente (de l'idée [Platon], de l'*eidōs* [Husserl], etc.), il faut voir que, dans la mimique, se joue la « référence »³. Mais qu'est-ce que *le phénomène* doit « imiter » ou faire voir ? Qu'est-ce qui se montre en lui ? Et, après tout, qu'est-ce qui peut se montrer du référent réel ? C'est là que la problématique du « reste » porte secours : ce qui se montre, c'est une « référence sans référent », dépourvue de déterminations claires d'une identité constante, une « référence flottante », donc. Comment penser ce « flottement » ?

*

À la double dimension phénoménalisante de la « bordure interne » et de la « bordure externe » correspond, dans cet ouvrage, la dualité « intentionnalité-en-différance » et « *physis*-en-différance » avec leur « régime de trace » correspondant (« noético-intentionnel » et « physico-génésique »). Cette dualité est patiemment déployée en plusieurs étapes. Le lecteur appréciera la richesse des analyses illustrant le caractère puissant et novateur des élaborations derridiennes qui prennent à chaque fois un nouveau point de départ et des angles d'attaque sans cesse différents. La notion derridienne de « supplément » est à cet égard très éloquente, car elle apporte une réponse à la question du statut de ce « flottement ».

¹ Cf. P. Loraux, « Pour n'en pas finir », *Annales de phénoménologie*, 15/2016, pp. 7-14.

² M. Richir, « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures 70/7.8*, Bruxelles, 1970, pp. 9-11.

³ Cf. aussi le chapitre IV de la deuxième partie à propos du « quasi-transcendantal ».

De quoi le supplément est-il « supplément » ? Tout supplément renvoie à un « défaut » qu'il vient suppléer. Appliqué à la dualité intentionnalité/*physis*, le supplément est à son tour double. Si l'on peut reconnaître au réel la capacité – grâce à la *physis*, précisément – de faire apparaître quelque chose en dehors du régime intentionnel, cette *physis* n'en est pas moins incapable de montrer sa propre force d'apparition (en raison du régime d'apparition [immédiat, intransitif, etc.] qui est le sien). Aussi la *physis* (dépourvue de « réflexivité », pour ainsi dire) a-t-elle besoin d'un « comportement » capable de montrer sa propre puissance d'apparition. Ce « comportement » est celui du régime *intentionnel* (que Stanislas Jullien appelle le « supplément phénoménologique »). Mais il y a encore un second défaut. Ce que la *physis* fait émerger est un « reste », nous l'avons vu, qui est flou, nous l'avons vu également (c'est-à-dire qu'il ne se résorbe pas dans le Même). Ce qui permet de faire droit à ce flou, c'est la structure de l'archi-écriture. C'est en se déployant sous le mode de l'archi-écriture que la phénoménalité peut restituer son infinité (son altérité). Ainsi, tout se passe comme si le réel réclamait de l'intentionnalité de se constituer en archi-écriture pour pouvoir faire droit à son altérité infinie.

Dans une prochaine étape du parcours de l'ouvrage, il s'agit de mettre en évidence les *conditions effectives* du déploiement de l'archi-écriture. Stanislas Jullien distingue en particulier deux types d'accomplissement de l'archi-écriture – ou deux « vecteurs » – que sont le *langage* (sur le plan symbolique) et la *technique* (sur le plan instrumental), qui donnent lieu, à leur tour, à des « prothèses ». Les deux forment ensemble la « techno-phénoménologie » (terme plus « léger » que celui de logo-techno-phénoménologie qui serait plus précis et plus adéquat), à laquelle est consacré l'essentiel de la troisième partie. La « techno-phénoménologie » n'est donc autre que l'accomplissement *effectif* de l'archi-écriture. Son idée fondamentale se laisse résumer sommairement comme suit : Derrida insiste sur le renvoi incessant des signes entre eux. Mais ce mouvement de renvois ne se laisse pas enfermer ou clôturer. Le renvoi des signes est *requis* par une structure *phénoménale* (à travers des signes qui ne peuvent jamais se clore). Il y a une corrélation entre la structure diacritique du langage (renvois infinis des signes) et ce qui de l'infinité du réel se montre. On retiendra donc que l'infinité du réel ne peut se montrer qu'à travers une infinité de signes.

L'ouvrage aborde donc différentes « dualités » dont il s'agit à chaque fois de clarifier le lien et la particularité distinctive. Cette démarche culmine dans la quatrième partie – la plus personnelle et la plus audacieuse – dans la mise en évidence de « deux voies » de la déconstruction mettant en œuvre une modalité spécifique de l'infini. En effet, dans le processus d'infinisation il y a, selon Stanislas Jullien, deux voies d'accomplissement de cette infinisation. La « voie disséminante » donne lieu à un « mauvais infini ». L'idée est qu'en suivant cette voie, on ne saurait sauver le présent de la présence : si l'on maintient que ce qui se montre est présent, alors on aura toujours une constance de présent. Il y a ici « mauvais infini », parce que le « reste » est un « ainsi de suite de simulacres », simple « simulation du présent ». Il y va d'un mouvement incessant d'accidentalités de l'étant qui se montrent (on ne peut plus découper en lui d'identité morphologique) donnant lieu à un « amas de restes ». La « voie éloignante », en revanche, qui est la voie d'une redélimitation eidétique du présent, donne pour ainsi dire une (nouvelle) chance au présent, d'une manière qui en respecte la « complication », c'est-à-dire que la présence n'y est pas constante. L'engendrement des « formes » relève ici d'une eidéticité « sauvage ».

Pour le dire d'une autre façon, la « voie disséminante » est celle d'une déconstruction qui risque en permanence de s'émettre, de se dissoudre ; la contre-partie en est une agrégation de restes sans visage ni forme, pures trajectoires. La « voie éloignante », au contraire, cherche à tirer partie de cette dislocation de toute présentation possible, en essayant de penser un autre mode de « positivité » transcendantale qui renoue les affinités entre la phénoménalité et la plasticité.

Pour Stanislas Jullien, cette « bifurcation interne » dans la finitude infinie marque une « *césure* ». Cela veut dire que cette bifurcation peut donner lieu à de l'inconciliable entre ces deux voies, on serait ainsi en présence d'une séparation aporétique où il n'y aurait pas de négociation possible, ni d'économie permettant de traiter l'une avec l'autre. Stanislas Jullien pose ici une question plutôt qu'il se risque à une réponse – ce qui est évidemment déjà beaucoup. Une prolongation serait sans doute à chercher du côté de la phénoménologie de l'imagination et de la *phantasia* chez Richir¹ ou dans les élaborations récentes d'une « phénoménologie générative »².

*

¹ Cf. en particulier M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, « Krisis », 2000.

² A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », 2015 ; *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », à paraître.

La « phénoménologie en suspens » ici présentée forme donc une unité articulée d'au moins quatre enjeux fondamentaux : la fidélité compliquée mais sans réserve à la phénoménologie, le site sans ancrage (« hors-sol ») de la finitude infinie comme site de l'épokhalisation derridienne de la phénoménologie (et de ce qui s'ouvre et se déploie depuis ce site, à savoir la « phénoménologie du Dehors » [avec le « reste » qu'elle met en jeu]), l'épreuve de la « césure » faisant montre de deux « voies » de la déconstruction peut-être inconciliables et la portée véritablement *époquale* de l'épokhalisation déconstructrice. Avec cet ouvrage monumental et exigeant – qui sollicite de la patience et de la persévérance – Stanislas Jullien alimente le débat phénoménologique contemporain avec des élaborations puissantes et novatrices. Nul doute que ces contributions trouveront la place qu'elles méritent dans le paysage multiforme de la philosophie post-husserlienne et post-heideggérienne.

Un dernier mot à propos du « style » de l'ouvrage. Pour des raisons tenant vraisemblablement à la « stratégie discursive », Derrida aurait refusé que l'on assimile la déconstruction à une quelconque forme de « métaphysique ». Mais la « luxation » de l'oreille phénoménologique¹ s'accompagne nécessairement d'un dire et d'un écrire mobilisant des mots qui outrepassent de toute évidence la phénoménologie descriptive orthodoxe – la *dé-construction* ne se concevant pas en dehors de son rapport à la *construction* (comprise comme construction *phénoménologique*). Le présent ouvrage n'en porte pas seulement la trace, mais il procède à des élaborations et des inventions. Sans le dire, Stanislas Jullien contribue ainsi à la métaphysique phénoménologique – en un sens qui ne fait preuve d'aucune naïveté par rapport à l'usage du terme de « métaphysique » – qui participe peut-être très précisément de la « portée époquale » de la déconstruction.

Alexander Schnell (La Grande Vallée, juillet 2020)

¹ Et ce n'est assurément pas pour rien que, dès le début de son ouvrage – dans « Chemin(s) de lectures » –, Stanislas Jullien superpose la luxation du « tympan phénoménologique » et celle du « tympan métaphysique ».