

L'image et l'être.

À propos de la créativité dans la perspective de la phénoménologie générative

Alexander Schnell

Dans cet essai, il s'agit de livrer quelques réflexions sur l'*image* et la *créativité* ainsi que sur leur *rapport* mutuel dans la perspective de la *philosophie transcendantale* et, en particulier, de la *phénoménologie* transcendantale. Par « création » ou « créativité », nous n'entendons pas d'abord la création divine, mais la créativité *artistique* et *de pensée* qui s'interroge sur la possibilité du surgissement de *formes* et de *concepts nouveaux* (question qui a déjà beaucoup intéressé les phénoménologues de la troisième génération). En philosophie, cette question semble être à peu près équivalente – et nous y reviendrons à la fin – à la question éminemment kantienne des conditions de possibilité d'une « synthéticité *a priori* », donc de la possibilité de l'extension d'un concept, dans un jugement, au-delà de ce qui le détermine intrinsèquement et ce, sans qu'on s'appuie simplement sur notre expérience sensible. Cette « synthéticité », cette « extension synthétique », est effectivement un autre nom pour le surgissement d'originalité et de nouveauté.

Nous aborderons le mystère de la créativité à la fois dans une perspective *ontologique* (en quoi l'image est-elle liée à l'être des phénomènes ?) et, plus brièvement, eu égard à la question de savoir *ce qu'est la créativité en philosophie*, si tant est que, comme le disait Deleuze dans sa définition ultra-célèbre, philosopher consiste à « créer des concepts¹ ».

Ce qui nous intéresse ici tout particulièrement, ce n'est pas tant le *contenu* (en quoi consistent ces formes nouvelles, ces concepts nouveaux ?), mais la façon dont ce surgissement de nouveauté s'opère *phénoménologiquement* et *transcendantalement* (nous entendons par là ce qui s'exprime en allemand en un seul mot par « *transzendentalphänomenologisch* »). Qu'est-ce que cela veut dire ? La réponse à cette question va prendre un peu de temps de sorte que ce ne sera qu'au terme d'un petit détour que nous rejoindrons la question de l'image dans son rapport à cette notion de créativité.

Tout le raisonnement suivant s'inscrit dans un rapport spécifique entre la pensée et l'être – entre la conscience et ce qui lui fait face, à savoir le monde et les choses – entre le discours philosophique et la réalité, le réel. Habituellement, on considère que le discours philosophique n'est *ou bien* que le reflet absolument transparent de la réalité qu'il est censé traduire ou transcrire, mais sans qu'il ait quelque « réalité » en soi – il n'y aurait donc que le *réel* et rien par ailleurs ; *ou bien* alors, on estime que ce qui se laisse « dire » de la réalité n'est précisément que le discours et que toute réalité se ramène et se réduit entièrement à ce dernier – de sorte que la seule réalité est la réalité *discursive*. Le discours phénoménologique ne correspond à aucun de ces deux cas. Pour comprendre son statut, il faut lire attentivement les premiers écrits de Husserl qui situent la phénoménologie en particulier au-delà du « psychologisme » et du « formalisme ». Ce qui en ressort est dans une large mesure resté incompris – aussi, et nommément, par de nombreux phénoménologues. Par « formalisme », Husserl entend deux types de discours : le formalisme logiciste et celui du transcendantalisme kantien. Ce que Husserl leur reproche, c'est d'en rester au niveau d'une argumentation formelle (c'est-à-dire déductive, que ce soit au sens d'un raisonnement déductif, d'un syllogisme, ou d'une déduction transcendantale) et de ne pas « toucher » les « choses ». Le psychologisme, en revanche, prend pour argent comptant, pourrait-on dire, les processus psychiques concrets et empiriques – c'est-à-dire ce qui est en train de se passer sur le plan mental, dans nos « cerveaux », au moment où nous pensons et parlons. La critique de Husserl concerne cette fois-ci le fait que le psychologisme n'est pas en mesure de rendre compte des essences et des idéalités et retombe,

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les éditions du Minuit, 1991, p. 10.

en dernière instance, dans un scepticisme. La phénoménologie est donc au-delà de ces deux types de discours. Et, dans une certaine mesure, on peut dire que la phénoménologie est au-delà du « rationalisme » et de l'« empirisme ».

Tout cela *semble* bien connu. Mais est-ce que c'est *réellement* le cas ? Est-ce que l'on s'y tient vraiment de façon conséquente ? *Nous affirmons que non* – cela concerne par exemple la pratique phénoménologique de Zahavi, Benoist, Romano, Depraz, de tous les « phénoménologues réalistes », et *a fortiori* de toutes celles et tous ceux qui visent une « naturalisation » de la conscience intentionnelle. À l'encontre de toutes ces approches, nous faisons valoir que *si l'on est conséquent*, il faudra reconnaître, dans ce à quoi ouvre la pratique phénoménologique, une sphère *radicalement nouvelle* par rapport au formalisme et au psychologisme. Husserl écrit dans le § 61 des *Ideen I* d'une manière tout à fait explicite :

Les « mises entre parenthèses » expresses [effectuées par le phénoménologue transcendantal] ont pour fonction méthodologique de nous rappeler constamment que les sphères d'être et de connaissance [relatives au *monde naturel* et aux *sciences correspondantes*] se situent *par principe en dehors* de celles qui doivent être explorées à titre de sphères transcendantales-phénoménologiques et que toute immixtion de prémisses qui relèvent des sphères mises entre parenthèses est l'indication d'une confusion absurde, d'une véritable *metabasis*².

Il faut y insister avec la plus grande force : *la sphère transcendantale-phénoménologique est DISSOCIÉE de celle du monde naturel et empirique* – et cela ne vaut pas moins pour les procédés et les attitudes *cognitifs* ou *épistémiques* relatifs à ce dernier. Husserl désigne cette sphère comme « sol transcendantal³ », « vie absolue, transcendantale-subjective⁴ ». Elle est « en deçà » de l'ontologie et de la théorie de la connaissance en ce sens qu'elle ne se réduit pas à l'une d'elles, mais qu'elle les rend possibles *tout à la fois*. L'approche phénoménologique-transcendantale pose le rapport à l'objet et ce que nous pouvons en connaître sur une toute nouvelle base parce qu'elle permet d'assister d'une façon plus fidèle que le rationalisme ou l'empirisme *au surgissement et à l'éclosion de l'être* des choses – sans présupposer cet être et sans opérer une simple réduction à la dimension discursive ou langagière. Cette sphère est à ce point nouvelle et originale que, au moins au départ, aucun échange avec les sciences mathématisées n'est possible. Ces dernières ne sont *pas* au-delà du formalisme ou de l'empirisme, elles empruntent des idées tantôt à l'un, tantôt à l'autre, mais jamais elles ne touchent à ce à quoi touche la phénoménologie transcendantale. – Inutile de dire qu'il n'en va nullement d'un quelconque dénigrement des sciences, mais qu'il s'agit simplement de signaler que le discours scientifique et celui de la phénoménologie *ne se situent pas sur le même plan* : l'un cherche à expliciter les lois du monde « réal », l'autre vise l'explicitation de la processualité de la « *Sinnbildung* », de la « formation » et de la « configuration » du *sens* de l'apparaissant à partir du sol transcendantal susmentionné (la phénoménologie transcendantale assumant de plein gré que cela fait totalement sens de parler de « *sens* »). –

Or, on se doit de *tirer les conséquences* de cette idée fondamentale que la sphère transcendantale-phénoménologique se distingue du monde empirique et « réal ». Positivement, cette sphère est celle d'une *Gegenstandsbezüglichkeit* (d'un possible rapport à l'objet) *virtuelle et potentielle* (« virtuel » signifiant « transcendantal » et « potentiel » – « impliqué dans une actualité ») – elle fait apparaître, dans les termes très adéquats de Florian Forestier, que le phénomène a une « épaisseur » (dont on verra qu'elle a une dimension ontologique). C'est ce que Husserl a appelé « intentionnalité » et Heidegger « être-au-monde ». C'est surtout Heidegger qui a très bien vu que, dans cette question prétendument cartésienne (celle de la « réalité du monde extérieur »), il y a un *faux problème*. Le problème n'est pas de savoir

² E. Husserl, *Ideen I*, *Husserliana* III/1, p. 130.

³ E. Husserl, *Husserliana* XXXIV, p. 123.

⁴ *Ibid.*, p. 122.

comment, à partir du pôle subjectif, nous pouvons avoir un rapport à un objet extérieur. Un tel rapport est (« toujours ») déjà potentiellement ou du moins virtuellement contenu dans l'apparaissant. *Le travail phénoménologique consiste à « dés-impliquer », à « ex-pliquer », à « dé-plier », à « dés-enfouir », à « démanteler » toute potentialité et toute virtualité.* Que cela puisse donner lieu à une « infinitisation » (ce que Derrida avait le génie de comprendre), c'est ce qui contredit toute position qui objecte à la phénoménologie de s'appuyer sur un geste téléologique se donnant d'avance ce qu'il y a d'abord à (dé)montrer. (Et c'est aussi ce qui nous autorise, peut-être contre Levinas, de *rester phénoménologues*, tout en traitant avec l'« autre », avec l'« altérité radicale ».) Et pour être en mesure de faire tout ce travail de « dés-implication », d'« ex-plication », de « démantèlement », etc., on a besoin de l'*image*, car – telle est la thèse fondamentale de la phénoménologie telle que nous l'entendons et la défendons – ce n'est qu'en vertu de l'image qu'il devient compréhensible comment la sphère transcendante peut être dissociée du monde empirique et, *en même temps*, comment elle peut envelopper un rapport virtuel et potentiel à l'objet.

Or, cette sphère ouverte par la phénoménologie a *déjà* dans une large mesure été fréquentée et pratiquée par la philosophie antérieure à la phénoménologie – du moins, par les philosophes appartenant à la tradition de la philosophie allemande classique, notamment à partir de Fichte, Novalis et Hölderlin (auxquels s'ajoutent bien entendu Schelling et Hegel). Chez les idéalistes allemands, la problématique est traitée dans une terminologie et dans une conceptualité qui remonte à Spinoza et qui concerne le statut de l'absolu comme principe à la fois gnoséologique et ontologique, donc comme principe de la connaissance et de l'être. Nous allons d'abord reconstituer brièvement ce débat qui fait intervenir à son point culminant la notion d'*image*.

Quel est lien profond entre la phénoménologie et la philosophie allemande classique ? Deux idées nous serviront de fil conducteur. D'une part, la phénoménologie se propose de mettre au jour l'origine de la *Sinnbildung* (= formation ou configuration du sens), elle est « *Ursprungsforschung* » (une *recherche de l'origine*, donc). Si elle met en suspens toute position d'être et toute attitude théorique à l'égard de ses objets, elle rencontre les mêmes problèmes, les mêmes questions, que les philosophes allemands classiques. Il est juste nécessaire et requis, et c'est tout le sens de ces précautions méthodologiques, de ne pas s'en tenir au cadre métaphysique de cette tradition philosophique, ainsi que des choix qu'il enferme, et de ne pas s'appuyer, donc, sur les résultats qu'elle fait valoir. D'autre part, la phénoménologie cherche à mettre au jour le sens de la *phénoménalisation*, c'est-à-dire qu'elle s'enquiert de l'origine du phénomène et de l'apparaître – ce qui implique de s'interroger sur le rapport entre le *phénomène* et l'*objet*. L'une des questions directrices de la philosophie allemande classique est celle du rapport entre l'absolu et sa possible manifestation – le « phénomène ». Donc, encore une fois, si l'on fait abstraction du cadre fondationnel et métaphysique de cette dernière, ses compréhensions et acquis peuvent être rendus fructueux pour la phénoménologie. La question commune de ces deux traditions est la question de savoir comment l'être (l'idéalisme allemand dit : l'absolu) se phénoménalise ou, en termes phénoménologiques, *quel est le statut ontologique du phénomène*. Il s'agit donc du problème du rapport entre l'être et le phénomène – et on pressent peut-être déjà que l'image pourra être utile pour y voir clair.

Dans ce qui va suivre, nous résumerons de prime abord la problématique du rapport entre l'absolu et le phénomène dans la philosophie allemande classique (qui s'appuie bel et bien sur les caractéristiques intrinsèques de l'absolu) avant de montrer la pertinence de ces propos pour la phénoménologie⁵.

⁵ Dans les onze alinéas suivants, nous nous appuyerons sur l'excellent essai de Peter Reisinger « Modelle des Absoluten », dans OIKEIΩΣΙΣ, Festschrift für Robert Spaemann, Reinhard Löw, Robert Spaemann (éds.), Weinheim, VCH, Acta Humaniora, 1987, pp. 225-249.

Nous sommes d'abord face à un *dilemme* qui découle immédiatement de toute tentative de thématiser l'absolu, de le cerner ou, tout simplement, de le faire apparaître. Quel est ce dilemme caractérisant l'énoncé « l'absolu se phénoménalise » ou « l'absolu est phénomène », « A est P » ? Pour « A est P », qui implique que « A est en dehors de P » (car l'absolu en tant qu'absolu est « dé-lié », « ab-sous » de tout), il faut admettre également « P est en dehors de A » (car le rapport d'extériorité est un rapport réciproque). En même temps, tout ce qui est, en général, est *dans* l'absolu (d'après la définition de l'absolu) – on aurait ainsi « P est dans A ». « A est P » impliquerait donc à la fois « P est en dehors de A » et « P est dans A ». Ce qui est manifestement absurde. De deux choses l'une : ou bien l'absolu, ainsi considéré, est effectivement absurde, dénué de sens ; ou bien on admet un autre type de logique et on assume la possibilité d'une pensée spéculative. Il est clair que la philosophie allemande classique s'engage dans la seconde voie et ce – depuis l'ouvrage de Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785, 1789²) –, dans le sillage de Spinoza ainsi que de sa doctrine de la substance, des attributs et des modes.

Comment Spinoza a-t-il conçu le rapport entre la substance et les attributs ? Non pas comme une pure et simple identification (« = »), mais comme un rapport d'une « *qualité* absolue ». Il faut concevoir le P comme étant « dans » A, mais d'une telle façon qu'il est aussi « en dehors de lui », sans toutefois atteindre l'intégrité de (l'absolu) A. Nous verrons tout de suite – en considérant par ailleurs le rapport entre les attributs et les modes – si Spinoza y est effectivement parvenu. Ce que l'on peut dire, en tout cas, c'est que Kant a repris cette idée : avec son analyse critique des « facultés de penser » et de « connaître », il a en quelque sorte dressé le pont entre une configuration ontologique et celle, la sienne propre, qui rend auto-transparent le fondement gnoséologique du rapport aux objets. Aussi la « révolution copernicienne » peut-elle être interprétée comme le passage d'une substance absolue à la fondation critique de ce que nous sommes en mesure de connaître. Et la dette envers Spinoza est ici plus grande que ce que l'on pourrait croire.

En effet, les deux extrêmes ne sont pas Kant et Spinoza, mais Kant et Aristote – et Spinoza a d'abord permis le passage de l'un à l'autre. Les concepts-clé sont ceux du « déterminable » et de la « détermination ». Pour Aristote, le déterminable est la matière, laquelle peut être déterminée par une forme qui, moyennant cela, *individue* cette matière (c'est ce qu'il appelle un « *synolon* » = composé d'une matière et d'une forme). Pour Spinoza, en revanche, les choses individuelles (modes) sont les *expressions* (actualisations, modifications) de l'attribut de l'étendue conçu non pas comme matérialité, mais comme lieu indivisible (ou comme potentialité infinie) des formes. Les rapports s'inversent, donc : pour Spinoza, ce sont les formes (au niveau des attributs) qui sont déterminables alors que les individus (matériels) déterminés sont les modes. Il a ainsi désubstantialisé les choses individuelles, seul Dieu est substance. La révolution copernicienne de Kant en porte les traces : les formes (de la sensibilité) sont chez lui le « déterminable » et la matière (les sensations) ce qui les détermine (cf. ce que Kant dit à propos de la « matière » et de la « forme » à l'encontre de la conception leibnizienne de ces concepts dans le chapitre « Amphibolie des concepts de réflexion » dans la *Critique de la raison pure*). Mais quelle que soit l'importance de Spinoza pour la désontologisation des phénomènes, il n'en reste pas moins que sa conception demeure problématique : les modes sont dans les attributs (et en tant que tels « *in alio* »), mais ils ne doivent pas être en dehors de la substance – ce qui est impossible (on voit que c'est le même dilemme que celui pointé tout à l'heure). Or, la réponse de la philosophie allemande classique (à partir de Kant) consiste à concevoir ce rapport entre l'absolu et les phénomènes comme un « *rapport à soi* » (*Selbstbezug*). La question fondamentale devient alors la suivante : comment un rapport absolu à soi est-il possible ?

Kant définit ce rapport à soi (en tant que lieu du « dehors » de l'absolu) comme sphère de la *connaissance*. Les « choses en soi » tiennent ici (et dorénavant) lieu de l'absolu (et on comprend dès lors pourquoi il est pertinent de s'y intéresser d'un point de vue

phénoménologique : Kant procède à la même déthéologisation que celle qui sera de mise en phénoménologie). Le rapport entre le représentant et le référent ne saurait être un rapport d'une immanence à une transcendance parce que, sinon, nous nous trouverions devant le même dilemme que précédemment. Le référent doit être *immanent* au rapport à soi – geste qui a été préparé précisément par Spinoza. Mais tandis que, chez ce dernier, les attributs sont sans lien entre eux, chez Kant, toute la question – et tout l'enjeu – est d'établir le lien entre l'aperception transcendantale et les formes *a priori* de la sensibilité. La solution est fournie avec l'idée d'une « auto-affection » (*Selbstaffektion*). Mais les conséquences de cette idée vont bien au-delà de ce que Kant a lui-même entr'aperçu. On sait que, pour lui (cf. le § 24 de la déduction de 1787), le sujet est donné à lui-même en tant que *phénomène*⁶. En cela, ce même sujet (quand il est « affecté intérieurement par lui-même ») ne se « connaît » pas mieux qu'il ne connaît les objets (lorsqu'il est « affecté extérieurement »). Au fond, chez Kant, l'idée de l'auto-affection ne va pas plus loin, elle vise seulement à mettre en évidence la manière dont le « sujet » est donné à lui-même (c'est le même argument que celui développé dans le chapitre des paralogismes). Or, nous affirmons qu'il est tout à fait possible de faire un pas de plus⁷. Car, si toute expérience repose sur les conditions *a priori* de la sensibilité et si celle-ci met en jeu l'auto-affection, il est tout à fait légitime de faire de cette dernière le point d'ancrage du « milieu » dans lequel le représentant (le phénomène) se rapporte au référent (l'objet). Et on comprend dès lors pourquoi et comment Kant lui-même a pu dire, dans l'*opus postumum*, que la constitution de l'objet est une « intuition de soi » (*Selbstanschauung*)⁸. Kant parle dans ce même contexte également d'une « apparition de l'apparition ».

Tous ces rappels historiques étaient nécessaires pour arriver maintenant à notre question de l'image. La position de Fichte fait directement suite à ce qui vient d'être développé. Sa doctrine de l'image est fidèle au nouveau cadre dans lequel Kant a inscrit toute cette problématique du rapport entre le phénomène et l'objet.

Fichte renoue avec la problématique spinoziste tout en intégrant les acquis kantien. Cela se traduit par le fait qu'il ne retombe pas simplement dans la configuration d'une pensée de l'*absolu* mais qu'il « enrichit » la question du rapport du phénomène à l'objet avec celle du « principe suprême » de la philosophie transcendantale. Ce qui en ressort, c'est que le rapport dont il sera question pour lui est celui de l'*être* et du *phénomène* (ou de l'*absolu* et du *phénomène* où l'*absolu* désigne le principe *et* de la connaissance *et* de l'*être* de sorte qu'il ne s'agit pas ici d'une retombée dans un cadre théologisant).

Fichte conçoit le « milieu » immanent comme *image* ou *phénomène de l'être absolu*. Par là, il évite à la fois une contradiction dans la conception de Kant et une contradiction dans celle de Spinoza. Quelle est la contradiction chez Kant ? Celle de redoubler les choses en phénomènes *et* choses en soi. Fichte y oppose l'idée d'un sujet en tant que *voir auto-déterminant*. La contradiction chez Spinoza est l'idée d'un *esse-in-alio* en dehors d'un *esse-in-se* absolu. Fichte considère plutôt – et ce point est décisif – que cet *aliud*, c'est-à-dire la conscience (que Kant avait autonomisée en termes de rapport à soi de l'image), est un « rien » vis-à-vis du *seul être de l'absolu*. La conscience se révèle ainsi être en opposition absolue à l'être en tant qu'elle est privée de tout être. Le rien est posé comme opposition absolue à l'absolu. En tant que « rien

⁶ Nous remercions Inga Römer d'un échange très éclairant à ce propos.

⁷ Ce pas est un pas au-delà de Kant – tout comme la lecture de Heidegger, dans son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure* (1927/28), sortait déjà du cadre kantien. Mais alors que Heidegger propose une interprétation « temporelle » dans laquelle il accorde délibérément qu'il « plie » le texte kantien (notamment au niveau de la troisième synthèse de la reconnaissance réinterprétée comme « précognition »), la perspective ici esquissée est tout de même dans une certaine fidélité vis-à-vis de Kant ou du moins en propose un prolongement qui ne contredit en rien ses positions initiales.

⁸ Cf. So-In Choi, *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung: eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants "Opus postumum"*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

d'image » privé de tout être, ce rien ne contredit pas l'être, mais il le répète en tant que manifestation de l'être. Dès lors, l'absolu « complet », pour ainsi dire, est l'être absolu et le rien d'être.

La position de Fichte exprime trois thèses fondamentales. 1/ Il n'y a pas d'être en soi en dehors de la sphère de la conscience. L'existence du monde revient à la réalité de la conscience même. *Tout est image et n'est QU' image*. 2/ L'homme naturel ignore cet état de choses. La loi de la « *Bildung* » (formation, configuration) des objets lui est cachée et invisible. Il considère que les objets peuplent un monde en soi. 3/ Fichte élabore une théorie de l'inconscient en tant qu'image inconsciente, en vertu de laquelle – moyennant une *image de l'image* – la conscience (en tant que rien d'être) est « remplie » par des objets visés. C'est cette image – et non pas l'être de l'(être) absolu (comme le pense le dogmatisme) – qui est la source de l'être des choses. Quel est maintenant le statut de l'image et de l'image de l'image dans cette théorie mettant en jeu, pour ainsi dire, une « intentionnalité néante » ?

L'idée – qui suit immédiatement ce qui a été dit à propos de la « relation à soi » – est la suivante. Pour pouvoir déterminer le rapport entre l'image et l'être, nous devons penser dans deux directions (dans une direction « gnoséologique » et dans une direction « ontologique »). Partons de l'image pour emprunter la voie *gnoséologique*. On ne dit pas : l'étant doit être considéré comme une image. On dit : si l'on part de l'image (ce que nous sommes obligés de faire pour peu que nous voulions éviter le réalisme dogmatique), nous devons d'abord identifier sa caractéristique fondamentale qui est d'être *image de l'image* (c'est la traduction fichtéenne de l'idée de Kant que tout ce que nous pouvons nous représenter doit être « accompagné » par l'aperception transcendante, autrement dit : que toute conscience est conscience de soi). Savoir qu'une image (comme rien d'être) est, cela revient à avoir une image de l'image. Et l'idée d'une telle « image de l'image », d'une « apparition de l'apparition » implique donc effectivement un *rapport à soi*, une *représentation de soi*. C'est ce que Fichte a appelé, dans les doctrines de la science d'Iéna, une « intuition intellectuelle ».

Mais qu'en est-il de l'être dans cette perspective transcendante-phénoménologique (ou « iconologique ») – et nous nous acheminons maintenant vers la voie *ontologique* ? Jusque-là, nous espérons que cela a été suffisamment clair, il s'agissait de dégager le « milieu » d'un discours transcendantal-phénoménologique ou phénoménologique-spéculatif qui n'est donc autre que celui d'un rapport à soi rendant possible tout rapport à l'objet. Mais, encore une fois : qu'en est-il précisément de l'être dans cette perspective transcendante-phénoménologique-spéculative ? La réponse de Fichte est : l'être factuel et le savoir de celui-ci ne sauraient être « déduits ». Ils reposent plutôt sur l'idée que l'origine de l'être-image ne peut être que la *non-image de cet être-image*, le non-non-être, donc l'être absolu – Dieu. *Mais n'est-on pas en droit de dissocier la voie ontologique et ce soubassement divin, à l'instar de Kant⁹, quand il a déplacé le problème du rapport entre être absolu et phénomène vers celui entre choses en soi et phénomènes ?* Autrement dit, n'y a-t-il pas une légitimité de déthéologiser l'argument ontologique et de le faire « jouer » en régime phénoménologique (c'est-à-dire dans la sphère où il en va du rapport entre les phénomènes et les objets) ?

Que ce soit effectivement une option tout à fait sérieuse, c'est ce que nous avons tenté de montrer dans *La déhiscence du sens*¹⁰ et surtout dans *Le clignotement de l'être*¹¹. Nous nous appuyons maintenant sur ce dernier ouvrage. La question est la même que précédemment : comment déterminer le concept de l'« être¹² » en régime de « phénoménologie générative »

⁹ Et à l'instar de Wolfgang Cramer dans son important essai *Gottesbeweise und ihre Kritik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967 (nouvelle édition en 2010).

¹⁰ A. Schnell, *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2015.

¹¹ A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel aujourd'hui », 2021.

¹² Nous appelons « absolu phénoménologique » cet « être » qui concerne moins les « structures anonymes de l'apparaître » (cette expression est de Dominique Pradelle) que plutôt le *fondement ontologique* de toute constitution transcendante.

(= le nom donné à cette approche phénoménologique que nous proposons) ? Dans les recherches phénoménologiques, ce terme a été introduit par Anthony J. Steinbock. La façon dont nous employons cette expression n'a cependant que peu de choses à voir avec son usage chez lui. Au lieu d'aborder la perspective « générative » au sens littéral (et étymologique) du terme (à laquelle Husserl fait par exemple allusion dans le § 61 des *Méditations cartésiennes* et surtout dans de nombreux passages de la *Krisis*) qui concerne en particulier, pour Steinbock, le plan *intersubjectif* et *social* de la « normalité » et de l'« anomalie », nous entendons le terme de « générativité » dans un sens – fidèle à une perspective résolument phénoménologique – qui souligne *la déhiscence d'un surplus de sens au-delà et en deçà de ce qui est phénoménologiquement descriptible* – cela permet d'établir le lien avec ce qui a été dit à propos de l'éclosion de nouveauté au début de cet essai. La dimension de la « générativité » ici ouverte est celle d'une génération du sens, d'une génétisation du sens de l'apparaissant, d'un engendrement de la genèse du sens. (Cela ne fait que développer et approfondir ce qui a été amorcé plus haut relativement au statut spécifique du discours transcendantal-phénoménologique.)

Donc, encore une fois : comment déterminer le concept de l'« être » en régime d'une phénoménologie générative ? Trois déterminations transcendantales peuvent lui être attribuées – si toutefois l'on tient compte de la fonction de l'*image* dans ces déterminations. Mais avant de les exposer, nous devons faire quelques mises au point terminologiques. Elles concernent la notion d'« image », justement, et celle de « réflexibilité ».

L'image. Le concept central de la phénoménologie générative, telle que nous l'entendons, est la notion d'*image*. Pour le justifier, il y aurait besoin d'une *autre* étude. Nous ne dirons donc que ceci. L'image a avoir avec, est tributaire de, renvoie à – l'*imagination*. Traditionnellement, la phénoménologie avait donné la priorité à la *perception* parce que c'est elle qui est prioritairement *objectivante* et qui, du coup, a eu le privilège dans les analyses *intentionnelles* de la phénoménologie husserlienne. Mais à la fin du vingtième siècle, la focale a été mise, en phénoménologie, sur le rôle de l'*imagination* et de la *phantasia* dans le rapport de la conscience au monde (chez Richir, notamment). Et, chez ce même Richir, du moins, ces notions de l'imagination et de la *phantasia* renvoient à l'imagination transcendantale fichtéenne qui « flotte » entre le sensible et l'intelligible. En raison du pouvoir « créateur » de l'imagination (qui avait déjà fasciné les premiers romantiques allemands), nous défendons l'idée qu'il y a toutes les raisons de considérer le plus attentivement possible le potentiel de l'imagination dans la compréhension du rapport entre le sujet et l'objet, entre le Moi et le Non-Moi, entre la conscience et le monde. Or, comment l'« imagination » (*Einbildungskraft*) est-elle plus spécifiquement liée à l'« image » (*Bild*) ? En dehors de ce que nous avons déjà vu à propos de cette dernière, nous dirions qu'elle a encore trois autres rôles fondamentaux (malheureusement, nous devons nous contenter ici d'une simple énumération). 1) Nous avons affirmé tout à l'heure que l'image était un « rien », un « rien d'être ». Mais nous avons également dit que l'image était « la source de l'être des choses ». Par là, il ne fallait surtout pas entendre que l'image *créait* l'être (des choses). Elle est plutôt, en un sens quasi bergsonien, « entre » nos représentations et les choses, ce qui permet d'abord de bien comprendre notre *rapport* possible aux choses. Ou, pour le dire dans un langage plutôt husserlien, l'image est le nom pour *l'ouverture de la sphère phénoménologique où de l'étant APPARAÎT*. 2) Le deuxième nom de l'image est en lien avec sa caractéristique intrinsèque également mentionnée : le fait d'être *conscience* d'être *image*. Mais si l'image a « conscience » de n'être *qu'une* image, elle doit s'auto-anéantir pour pouvoir laisser apparaître ce dont elle est image. La deuxième image est donc à la fois anéantissement et position permanents – une sorte d'alternateur transcendantal qui caractérise aussi toute *réflexion*, la réflexion impliquant une mise en écart *anéantissante* ainsi que la *position* du réfléchi. 3) La troisième image est la plus éloignée de ce que l'on appelle *communément* « image », elle est la « loi du se-réfléchir », donc la loi régissant toute réflexion. Pourquoi l'appeler encore « image » ? C'est parce qu'elle contient le principe d'explication de toute

Bildung, de toute production d'image, appelé par Fichte « image de l'image ». Pour plus de détails, nous nous permettons de renvoyer à nos deux ouvrages cités.

La réflexibilité. Le concept de « réflexibilité » a lui aussi été forgé initialement par Fichte. En tant que principe de la réflexivité, de ce qui la *rend possible*, elle est un autre nom pour le troisième type de l'image décrit à l'instant. Mais ce concept se doit d'être nuancé, et cela veut dire : subdivisé. Il faut en effet distinguer entre la réflexibilité *transcendantale* et la réflexibilité *transcendante*. La réflexibilité transcendantale est celle dont il vient d'être question : en tant que conscience de l'image d'être une image, elle inclut l'idée (qui n'est autre que le principe du transcendentalisme) que tout ce qui constitue une condition de possibilité *s'auto-conditionne*. La réflexibilité *transcendante*, en revanche, n'a pas de portée gnoséologique, mais *ontologique*. Elle répond à la question posée plus haut (et suit ainsi la voie ontologique). Voici le détail.

1) La première des déterminations transcendantales de l'être circonscrit un « être *apriorique* [*vorgängiges Sein*] » ou « *pré-être* [*Vor-Sein*] » (ce terme a été introduit par Fink). Pour pouvoir saisir le concept de l'être, il faut lui reconnaître une dimension d'ouverture, en deçà de la scission entre l'« ontologie » et la « théorie de la connaissance », qui rend possible la dimension « temporelle » et « spatiale » de ces différentes déterminations transcendantales. *Cette dimension d'ouverture correspond très exactement à l'image comme « rien d'être », ouvrant la sphère de l'apparaître de tout apparaissant.*

Mais cette ouverture est *double* – et ce point est essentiel. Que l'*époque* et la réduction ouvrent à la sphère de l'apparaissant est bien connu. Mais au sein de cette sphère, il faut distinguer entre une sphère immanente et une sphère *pré-immanente*. Celle-ci nécessite une *époque* plus radicale que nous appelons « *époque hypophysique* » ainsi qu'une réduction plus radicale que nous nommons « induction transcendantale » (qui nous « conduit dans » la sphère pré-immanente). Or quel statut ontologique incombe à cette sphère pré-immanente ? C'est là que les expressions d'« être apriorique » ou de « pré-être » prennent tout leur sens ; le « *Vor-Sein* » désigne une dimension d'ouverture préimmanente, précisément, qui permet, en vertu d'une considération *générative* des déterminations transcendantales de l'être, l'intégration de ses aspects *transcendants* dans son propre concept. Autrement dit : le « pré-être » désigne le statut ontologique de l'aprioricité transcendantale ou encore il est le nom pour la dimension d'être des effectuations transcendantales en deçà de toute apparition et de toute autodonation.

2) La deuxième détermination de l'être est – à l'inverse, pourrait-on dire – l'« excès » *ontologique* de la réflexibilité *transcendante*. Cet « excès » rend compréhensible ce qui justifie l'identification de l'« être » et de l'« image de l'image ». Il est l'expression transcendantale-ontologique de l'« épaisseur » de tout phénomène. Il constitue le « porteur de la réalité » dans la mesure où une détermination transcendantale *absolue* de l'être doit entrer dans la légitimation de la connaissance afin d'éviter que l'effectuation transcendantale demeure abstraite et formelle. Cette détermination de l'être est « absolue » et non pas « empirique et concrète », puisqu'il s'agit ici du *fondement ontologique* radical et non pas de déterminations qui concerneraient le contenu d'un simple étant.

3) La troisième détermination de l'être a été saisie par Levinas en tant que « *fondation* de l'être » au sein d'un « rapport de conditionnement mutuel » entre le constituant et le constitué, entre le conditionnant et le conditionné (cf. « La ruine de la représentation » [1959]¹³). *C'est précisément parce que l'être est aprioricité pré-ontique (= 1^{ère} détermination) et en excès (= 2^{ème} détermination) qu'il y a fondation ontologique.* Voilà comment on peut donc concevoir que cette « fondation » (= « *Gründung*¹⁴ ») inscrive toute constitution dans la « procuration de sens et de fondement » (= caractérisation de l'être par Heidegger dans le § 7 de *Sein und Zeit*)

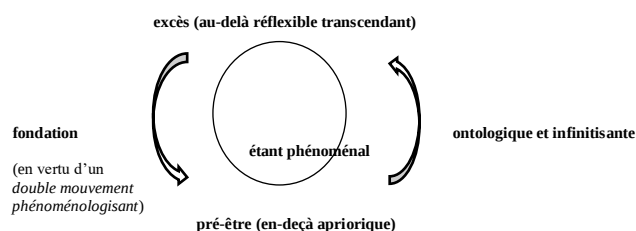
¹³ Cf. E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967²), Paris, Vrin, 2001, p. 181 et *passim*.

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, F.-W. von Herrmann (éd.), HGA 65, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.

et permet de rendre compréhensibles – grâce à la réflexibilité transcendante – les déterminations ontologiques concrètes (en complément de la constitution transcendantale et en s'appuyant sur le « porteur de la réalité »).

Cette *fondation* est en même temps une *infinitisation*. L'« image de l'image » est le principe de la phénoménalisation à même l'apparaissant pour autant qu'il fonde précisément l'être (le concept heideggérien de la « *physis* » correspond à ce principe). La justification du pouvoir constitutif de la réflexibilité transcendante (ou le fait que la « *physis* » ait un pouvoir phénoménalisant et qu'elle fonde l'être) exige une sorte de « fluidification » de l'« image de l'image ». Cette fluidification infinitisante – qui a déjà été développée par Derrida et Richir sans toutefois avoir été génétisée par eux – et qui désigne l'implosion du « Même » dans la sphère phénoménale permet d'éviter que la réflexibilité intériorisante qui supprime le rapport à l'objet revienne à une simple immanentsation subjectiviste¹⁵. L'infinitisation est ainsi complètement du côté de la réflexibilité *transcendante* (et non pas de la réflexibilité *transcendantale*), elle concerne les déterminations ontologiques de la sphère phénoménale.

La voie ontologique débouche ainsi sur l'« être » en tant qu'« excès apriorique et fondant [*vorgängige, gründende Überschüssigkeit*] ». Celui-ci est muni d'un « double mouvement de la phénoménalisation¹⁶ » constituant le « fondement ontologique » et opérant par là la fondation ontologique de l'étant phénoménal, c'est-à-dire un mouvement de va-et-vient entre les deux polarités de l'excès (constituant un « au-delà réflexible ») et du *pré-être* (constituant un « en-deçà apriorique »). Cela donne lieu au « schéma de l'être » suivant :



La *fondation* ontologique se tient, on le voit, dans la *tension mobile* entre l'excès et la *préimmanence* (ou le *pré-être*) apriorique. Par là, il s'agit de contribuer à répondre à la question – maintes fois soulevée – de savoir comment il faut concevoir le rapport entre la préimmanence husserlienne et la transcendance objective.

Voilà donc ce qui peut être développé à propos du rôle décisif de l'image sur la « voie ontologique ». Tout cela ne tient évidemment que si l'on s'inscrit dans la perspective de la phénoménologie transcendantale esquissée au début de ces réflexions.

Mais ce qui vient d'être exposé ne concerne pour ainsi dire que la « créativité *ontologique* » de l'image. Nous voudrions, pour finir, aborder encore un autre aspect relatif à la « créativité » (et qui touche à ce que nous appelons la « construction phénoménologique »).

¹⁵ Ainsi, la phénoménologie générative défend – sur le plan ontologique – deux thèses fondamentales : l'excès ontologique tient à l'identité de l'« être » et de la « réflexion de la réflexion » et la fondation ontologique elle-même – qui ouvre une infinitisation du phénoménal – correspond au rapport réciproque entre cet excès et le *pré-être* apriorique.

¹⁶ M. Richir, « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation », *Textures* 70/7.8, Bruxelles, 1970, p. 9. Nous reprenons donc ce terme à cet essai « métaphysique » de Richir, en associant le mouvement de « déroulement » à l'« exogénéisation » et le mouvement d'« enroulement » à l'« endogénéisation » du champ phénoménologique-transcendantal. (Concernant l'« endogénéisation » et l'« exogénéisation », ainsi que l'« endo-exo-généisation », voir *La déhiscence du sens*, op. cit.) La différence avec l'ébauche de Richir consiste dans le fait que, chez ce dernier, ce double mouvement (et le « grincement » correspondant) concerne le seul être *de l'étant*, alors qu'ici, il englobe aussi, au-delà de l'être de l'étant, l'être en tant que « fondement ontologique ».

Pour Deleuze, la philosophie est caractérisée par le fait de « créer des concepts ». Et il n'y a aucun doute qu'il touche par là à une caractéristique essentielle de l'activité philosophique. Mais *comment* cette « création » s'effectue-t-elle concrètement ? On voit bien ce que Deleuze veut dire : le « concept » diffère bel et bien, *quant au contenu*, des « fonctions » scientifiques ainsi que des « percepts » et « affects » esthétiques. Mais qu'en est-il de l'activité intellectuelle proprement philosophique qui *donne lieu* à des concepts ?

Créer un concept ne consiste pas à procéder à une abstraction. Un concept philosophique n'est pas une caractéristique générale tirée d'un nombre quelconque d'objets. En outre, une authentique création conceptuelle ne revient pas à ce que Fichte appelle une « *synthèse post factum*¹⁷ » et Derrida une « *association a posteriori*¹⁸ ». D'une manière générale, une « synthèse » s'applique à deux termes opposés dont on recherche l'unité synthétique ; elle est « *post factum* » lorsqu'elle est simplement stipulée mais pas justifiée et légitimée. Or, ce qui est en jeu ici doit être davantage, comme l'affirme Derrida à juste titre, « que la production d'une unité à partir d'une multiplicité d'actes subjectifs¹⁹ ». C'est qu'un concept philosophique ouvre toujours une perspective originale, il déploie quelque chose, il livre une caractérisation nouvelle et ne saurait être qu'un autre nom pour une détermination ancienne. Dans *La déhiscence du sens*, nous avons établi trois « genres de construction phénoménologique » qui, dans une première approche, permettent d'aborder ce qui est ici en jeu. La construction phénoménologique du premier genre rend compte, en se plaçant au niveau de la sphère « pré-immanente » de la conscience, d'un *factum* qui n'est pas génétisable au niveau de la sphère « immanente » de la conscience. La construction phénoménologique du deuxième genre « condense » la question de l'émergence du sens vers une « dimension » ou un « horizon » de la phénoménalisation. Et la construction phénoménologique du troisième genre réalise un *redoublement* possibilisant (= « possibilisation ») qui appartient essentiellement à tout conditionnement transcendantal et vise à rendre compte de ce redoublement. Mais ce n'est qu'une première approche (s'appliquant à des aspects à chaque fois bien déterminés de la *Sinnbildung*). Ce qui compte fondamentalement dans la création de concept, c'est, nous insistons, le surgissement ou l'éclosion de *nouveauté*. On pourrait l'associer à ce que, dans un autre contexte²⁰, nous avons appelé la « contraction phénoménologique ». Cet autre contexte est l'explication du rapport possible à l'« objet transcendantal = X » dans la déduction transcendantale des catégories chez Kant. La « contraction phénoménologique » désigne ici la façon dont l'aperception transcendantale « effectue », en vertu d'une contraction schématisante hyperbolique, l'unification synthétique de ce qui lui est donné, de façon à établir par là le rapport à tout objet. Or, si l'on extrait ce concept d'une « contraction phénoménologique » du cadre restreint de la première *Critique*, tout en observant qu'il relève du « point suprême de la philosophie transcendantale », on s'approche peut-être de la source de toute création de concepts. Certains concepts philosophiques, du moins, éclosent en effet de la contraction de ce qui fourmille dans les profondeurs de la nappe des amorces de sens (pour parler comme Richir) qui est la « source enfouie » de toute apparition originelle de sens tout comme de l'aspect de la « significativité » propre à l'« épaisseur du phénomène ». Cette « extraction » revient ainsi à une « extension » qui confère au « X » (c'est-à-dire à l'objet transcendantal absolument indéterminé chez Kant) des déterminations caractéristiques de l'un ou l'autre des concepts philosophiques.

Mais la création de concepts n'exige pas dans tous les cas des efforts laborieux ou, pourrait-on dire, « hyperboliques ». Par moments, elle relève aussi de l'« *Einfall* », des « idées » « venant » à l'esprit. Tout se passe comme si la « contraction phénoménologique » avait des effets retardés

¹⁷ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre* 1804, GA II, 8, S. 45.

¹⁸ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, puf, 1990, p. 59.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. A. Schnell, *Zeit, Einbildung, Ich*, ouvrage en préparation.

(voire inconscients) sur la création des concepts, dont le fonctionnement exact demeure cependant énigmatique.

Or, l'éclosion de nouveauté se recouvre-t-elle, comme cela a été suggéré d'entrée de jeu, avec l'idée kantienne d'une « synthéticité *a priori* » ? Pas tout à fait, car la synthéticité de la générativité n'est pas *exclusivement a priori*, mais elle n'est pas non plus simplement *a posteriori*. Elle s'effectue dans le zigzag entre une exigence d'éclaircissement d'un sens et ce « saut », cet « *hiatus* », qui nous fait plonger dans une détermination d'abord non expérimentée. Du coup, celle ou celui, voire plutôt : « *ce* » qui crée un concept n'est pas à l'abri de l'échec. Et la source de la générativité reste insondable. Aussi cette créativité se tient-elle entre deux béances et les enjambe-t-elle en cas de réussite, ou non, en cas de faillite. Elle est ainsi tributaire d'une ouverture qui est de son fait, mais dont elle ne peut jamais être sûre de parvenir à épuiser tout son sens et à déplier toutes ses déterminations.